

LAS ASTUCIAS DEL PENSAMIENTO

**CREATIVIDAD IDEOLÓGICA Y ADAPTACIÓN
SOCIAL ENTRE LOS INMIGRANTES
MARROQUÍES EN LA COMUNIDAD DE MADRID**

JUAN IGNACIO CASTIEN MAESTRO

Colección Estudios
Núm. 22

Primera edición, diciembre de 2003
Tirada: 1500 ejemplares
P.V.P.: 9,02 euros

Edita: Consejo Económico y Social. Comunidad de Madrid
Cardenal Marcelo Spínola, 14. 28016 Madrid. España
ISBN: 84-451-2595-8
Depósito Legal:
Producción Editorial: Ediciones CINCA, S.A.

La reproducción del contenido de este Estudio está permitida citando su procedencia.

A mi familia y a Chelo

ÍNDICE

Dedicatoria	5
Nota sobre la transcripción de los términos árabes	11
Prólogo	13
Introducción	27

CAPÍTULO I. **El sujeto, su actividad práctica y su ideología**

I.1. Determinismo social y autonomía individual	39
I.2. La dialéctica entre el sujeto y su entorno	50
I.3. Un enfoque construccionista sobre la actividad y el pensamiento humanos	57
I.4. La categorización social	62
I.5. El caso del inmigrante marroquí	72

CAPÍTULO II. **Etnografía y epistemología**

II.1. Teoría y etnografía	83
II.2. En busca de un equilibrio entre el cierre y la apertura epistemológicos	92
II.3. Una observación relativamente extensiva	97
II.4. La constitución de la red de informantes	100
II.5. El diálogo con los informantes	110

CAPÍTULO III. **Ideología y categorización**

III.1.	Ideología y procesos sociocognitivos	115
III.2.	La categorización creativa y la operativa	116
III.3.	La combinación entre principios categorizadores. La articulación.	120
III.4.	La articulación horizontal y la vertical	122
III.5.	La combinación constituyente de los principios complejos	128
III.6.	El nivel de intensidad de una asociación	130
III.7.	Los encadenamientos de principios categorizadores	131
III.8.	La asociación igualitaria y la jerarquizada	133
III.9.	Generalización y particularización	135
III.10.	La flexibilidad en la combinación entre principios	139
III.11.	Principios centrales y periféricos	148
III.12.	La configuración ideológica	153

CAPÍTULO IV. **Ideología y vida cotidiana**

IV.1.	Pensamiento y vida cotidiana	159
IV.2.	Vida y actividad cotidiana	160
IV.3.	La orientación cotidiana	163
IV.4.	Orientación y estilo de pensamiento	168
IV.5.	La constitución flexible de los principios de categorización	172
IV.6.	Pensar “en bloques”	175
IV.7.	El tratamiento aproximativo de lo concreto	179
IV.8.	La fragmentación de las configuraciones ideológicas	183
IV.9.	La interacción entre el pensamiento cotidiano y el pensamiento intelectual	186
IV.10.	El proceso de divulgación	190

CAPÍTULO V. **Las ideologías nacionalista, modernista e islámica**

V.1.	Configuración ideológica e ideología	199
V.2.	La ideología nacionalista	204
V.3.	El principio nacional	207
V.4.	La preferencia hacia los connacionales	220
V.5.	La ideología modernista	232
V.6.	La ideología islámica: Dios, el ser humano y el mundo	245

V.7. Una globalidad limitada	253
V.8. Islam y categorización social	264

CAPÍTULO VI. **Incompatibilidades y refuerzos cognitivos**

VI.1. Combinaciones entre principios y tensiones ideológicas	275
VI.2. La incompatibilidad potencial	279
VI.3. El nivel de tolerancia hacia la incompatibilidad potencial	287
VI.4. La manipulación de la “media ponderada”	294
VI.5. La flexibilización innovadora y la conservadora	300
VI.6. El refuerzo ideológico. Los argumentos auxiliares	314
VI.7. La fabricación de argumentos auxiliares	322

CAPÍTULO VII. **Incompatibilidades y refuerzos entre las ideologías islámica, nacionalista y modernista**

VII.1. Ideologías y modelos de articulación ideológica	335
VII.2. Islam y nacionalismo	338
VII.3. Islam y modernismo	350
VII.4. Las incompatibilidades potenciales	351
VII.5. Las estrategias de flexibilización más generales	359
VII.6. La estrategia reformista	368
VII.7. La estrategia “integrta”	385
VII.8. Los argumentos auxiliares	391
VII.9. Los contra-argumentos auxiliares	397

CAPÍTULO VIII. **Algunas trayectorias sociales**

VIII.1. “Estrategias”, prácticas y relaciones sociales	403
VIII.2. Trayectorias y proyectos	416
VIII.3. Algunas consideraciones preliminares	421
VIII.4. La huida y el sacrificio provisional	424
VIII.5. La importancia del control social	437
VIII.6. La pervivencia de un modo de vida	444
VIII.7. El camino hacia una síntesis cultural	449
VIII.8. La búsqueda de una nueva vida	455
VIII.9. El tiempo de la transgresión	462
VIII.10. La escapada y la aventura	468

CAPÍTULO IX. Algunas construcciones ideológicas

IX.1. Los procesos ideológicos en la inmigración	479
IX.2. Hipótesis básicas acerca de las relaciones entre las trayectorias sociales y las construcciones ideológicas	490
IX.3. La valoración respectiva de los españoles y de los marroquíes	499
IX.4. Las semejanzas y diferencias entre españoles y marroquíes	516
Conclusiones	525
Glosario de términos árabes	537
Bibliografía	541

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE LOS TÉRMINOS ÁRABES

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 sacarán poco provecho de los signos encaminados a distinguir entre las diversas variantes del sonido “s” o “j” o entre las vocales largas y cortas.

PRÓLOGO

JOELLE ANA BERGERE DEZAPHI
Dpto. de Psicología Social
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

No faltan las investigaciones y las publicaciones que tratan de la inmigración internacional y de los inmigrantes. Es más, se han abordado estas cuestiones desde múltiples perspectivas en las ciencias sociales. Pero si esta apreciación es válida en términos generales, resulta mucho menos acertada cuando comparamos las producciones de las sociedades en las que se han realizado estudios sobre dichos temas. En efecto, la acumulación de conocimientos y la abundancia de textos varían mucho según cada país. Obviamente, entre los factores susceptibles de explicar esta diferencia está fundamentalmente la magnitud temporal y numérica del fenómeno. En este sentido, no es extraño que países como los Estados Unidos, Canadá, Alemania, Bélgica, Francia, el Reino Unido, etc... cuenten con muchos trabajos y que el primero de ellos haya ofrecido obras pioneras entre las cuales figura *The Polish Peasant in Europe and America* de W. I. Thomas y F. Znaniecki, publicada en 1927. Por lo tanto, no es sorprendente que en España, en donde la inmigración constituye un hecho social bastante reciente, aunque cada vez más relevante, dispongamos de una menor cantidad de estudios y publicaciones. Bien es verdad, sin embargo, que en estos últimos años esta situación está experimentando un cambio, habiéndose realizado y difundido interesantes investigaciones. Y el presente libro no sólo contribuye a mejorar el conocimiento que podamos tener acerca de la inmigración en España, sino que aporta una perspectiva analítica muy elaborada sobre una dimensión del fenómeno muy novedosa, ya que, dentro del panorama, tanto nacional como internacional, son realmente muy escasas las aproximaciones al objeto de estudio que nos propone Juan Ignacio Castien Maestro^{*}, a saber, el de las construcciones ideológicas de los inmigrantes marroquíes y su relación con los procesos adaptativos de este colectivo a su nueva situación social.

^{*} Esta publicación es una reelaboración de la Tesis Doctoral del autor, Juan Ignacio Castien Maestro, en la cual he intervenido con plena satisfacción en calidad de Directora de la misma, pues tanto la relación personal que se ha forjado durante y después de este trabajo como el estímulo intelectual que me ha aportado la realización de esta tarea, han sido especialmente gratificantes.

A nuestro juicio, son varios los méritos demostrados por el autor. En primer lugar, ha conseguido una equilibrada combinación entre dos enfoques cuya complementariedad se revela especialmente útil para conciliar una descripción detallada de la realidad estudiada y una interpretación rigurosa de la información recogida. Nos referimos, por un lado, al método etnográfico que, por su agilidad y su capacidad por plasmar con naturalidad lo real, permite hacer acopio exhaustivo de datos empíricos y, por otro, a la tradición psicosocial, la cual, como se desprende de la obra de J. I. Castien Maestro, proporciona, gracias a su rico caudal teórico, unas herramientas conceptuales indispensables para la exploración intensiva del material etnográfico y la elaboración de una reflexión crítica. Por otra parte, esta última se ha visto alimentada por otras tradiciones afines, tales como la sociología, la antropología, la filosofía y la historia del pensamiento árabe. De este modo, estamos ante una obra que se inscribe dentro de una vocación multidisciplinar –o, mejor dicho, transdisciplinar– que consideramos imprescindible para cualquier análisis de las construcciones ideológicas ligadas a la interacción social, en este caso, la de los inmigrantes marroquíes con distintos grupos de la sociedad española.

En segundo lugar, y más concretamente, nos parecen particularmente sugestivos los diferentes desarrollos explicativos en los que se aborda la cuestión del papel de las ideologías en la conformación de los modos de pensamiento de los actores sociales –aquí, los informantes que representan al colectivo de inmigrantes marroquíes–. Pero el interés no radica sólo en poder aprehender la función que cumplen dichas ideologías, sino en descubrir su dinámica y su eficacia para suministrar a los sujetos marcos orientadores capaces de habilitarles para un desenvolvimiento adecuado en la vida social. En efecto, una de las mayores dificultades encontradas por muchos inmigrantes corresponde a la necesidad de resolver problemas cognitivos ocasionados por el empleo simultáneo de distintas ideologías y las subsiguientes combinaciones ideológicas, y de conseguir una mínima coherencia entre su actividad cognitiva y su actividad práctica, o, si se prefiere, de poder adaptar la primera a la segunda, y ello con la finalidad de lograr una acomodación al medio social no sólo funcional, sino también satisfactoria desde el punto de vista del bienestar psicosocial.

Es preciso subrayar que, con respecto a la multiplicidad de procesos posibles, la relación con la alteridad no encierra únicamente una interacción de índole social, sino además una interacción ideológica. En cuanto a la reconstrucción de las formas de pensar asociadas a los diferentes modos de comportamiento, admite remodelaciones muy variadas susceptibles de verse alteradas por mecanismos de defensa, resistencia, etc., y de alcanzar niveles de cambio muy variables que pueden oscilar, en una escala bipolar, entre grados mínimos y valores máximos. Atendiendo, pues, a los comentarios anteriores, no es de extrañar que el número

de tipos de combinaciones sea considerable. Buen ejemplo de ello son las diferentes formas de conciliar la ideología islámica con la modernista, con el empleo de estrategias “reformistas” o “integristas”, según el caso.

En la medida en que emergen combinaciones complejas como las que, por ejemplo, traban las ideologías modernista y nacionalista, se asiste a una reformulación de dichas categorías analíticas que implica la compatibilidad de la identidad nacional con la cultura moderna. Esta estrategia, como lo indica J. I. Castien Maestro, no es ajena a los esfuerzos de los reformistas árabes quienes, a partir del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, han buscado nuevas vías de pensamiento y de acción para fomentar el renacimiento del mundo árabe y musulmán. Si para unos se trata de modernizar la sociedad árabe rompiendo con la tradición, para otros el reto consiste más bien en modernizar el Islam o secularizarlo.

Desde la perspectiva de la estrategia “integrista”, se propone otro tipo de compatibilidad que combine el conocimiento científico con la tradición coránica. Sobre este punto, nos parece muy pertinente la observación del autor acerca de la complejidad del discurso que exhiben muchos de los representantes de la estrategia integrista. Contrariamente a las interpretaciones reduccionistas y, digámoslo, más bien estereotipadas de ciertos analistas, esta última no carece de elaboración o sofisticación intelectual, aunque su construcción se realice a partir de una apropiación selectiva de elementos descontextualizados.

Nos parece oportuno hacer hincapié en el debate que subyace en el presente análisis: el de la relación entre tradición y modernidad. Previamente, conviene subrayar que aquélla no debe concebirse o percibirse solamente como la traducción de un conflicto exclusivamente ideológico y cultural —léase, por lo tanto, también religioso— entre Oriente y Occidente. En efecto, esta relación a menudo problemática se ha dado en muchas sociedades, tanto occidentales como árabes y musulmanas. Otra cuestión es cómo se ha resuelto esta tensión y cuáles han sido las condiciones objetivas que han permitido superarla para entrar en la modernidad. De hecho, un recorrido a través de la historia de las sociedades árabes nos brinda muchos ejemplos que aluden a la lucha entre escuelas de pensamiento partidarias de la modernidad y corrientes atadas a la tradición.

Así, en lo que concierne a la ligazón entre modernidad y razón científica, en oposición a la ruptura entre tradición y pensamiento científico, las aportaciones de Mohammed Abed Al-Jabri (1995)¹ sobre la “razón árabe” son refe-

¹ Esta publicación retoma textos parciales de varias obras publicadas en árabe cuyos respectivos títulos son *Nosotros y la modernidad*, *Lecturas contemporáneas de nuestra tradición filosófica* (1980, Beirut-Casablanca) y *Tradición y modernidad* (1991, Beirut).

rencia obligada. Ante todo, según el pensador marroquí, y como lo ponen de relieve Ahmed Mahfoud y Marc Geoffroy en su presentación de la “Introducción a la crítica de la razón árabe”, la razón árabe definida como “el conjunto de principios y reglas del cual se deriva el saber en la cultura árabe” (1995: 11) se halla condicionada por tres estilos cognitivos: la “indicación” (*bayân*), la “iluminación” (*irfân*) y la “demostración” (*burhân*). Mientras que el primer modo basado en el Texto representa la estructura mayor de la razón árabe, el segundo, que toma su estructura de la teosofía, va a modelar las corrientes de pensamiento centradas en la espiritualidad —véanse, entre otras, las corrientes sufíes y shíies—. Si en el primer caso, el Texto, externo a la razón, es el elemento determinante de la verdad, en el segundo esta última se encuentra dentro del hombre que se esfuerza en interpretar el Texto y, sobre todo, en descubrir los significados que éste esconde y que son meros reflejos de aquella verdad. En cuanto a la demostración, que admite los supuestos y el aparato conceptual de la lógica aristotélica, persigue la elaboración de un sistema de pensamiento ligado a la necesidad y a la fecundidad del raciocinio.

Este último tipo de pensamiento, racionalista, es la corriente que va a triunfar en al-Andalus con Averroes² y, de forma más matizada, con Ibn Khaldun³, entre otros, y ello como la excepción que confirma la regla en el mundo árabo-musulmán de la época y a pesar de unas condiciones poco favorables a su desarrollo. Ciertamente, el mayor escollo que se debe esquivar entonces es la imposición por el Estado andalusí de una ideología oficial impregnada de ortodoxia religiosa y radicalmente opuesta a los sistemas filosóficos y teológicos en auge en los Estados musulmanes de Oriente. Sin embargo, esta situación abre la vía a una evolución bastante paradójica, ya que de no haber existido este obstáculo en al-Andalus, es posible que sus sabios no hubiesen dedicado su atención con tanto ahínco al estudio de las matemáticas y la lógica, siguiendo probablemente los pasos de los artífices del pensamiento especulativo y metafísico cuya inclinación hacia el sincretismo condujo a lo que Al-Jabri define como un callejón epistemológico sin salida.

En cualquier caso, estos pensadores pusieron todos sus esfuerzos al servicio de la crítica de la razón analógica, que constituye el pilar cognitivo fundamental de la “indicación”, para privilegiar un conocimiento sistemático de lo real y descu-

² Sobre el pensamiento árabe en general y el de Averroes en particular destacan las obras, en lengua española, de Miguel Cruz Hernández. Para el tema que nos ocupa son especialmente interesantes el segundo volumen de *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, publicado por Alianza Editorial y su estudio preliminar en la *Exposición de la ‘República’ de Platón*, editado por Tecnos.

³ Una de las mejores traducciones de la *Muqaddima* de Ibn Khaldun es la realizada por Vincent Monteil y revisada por una Comisión Internacional constituida por expertos de gran prestigio. Titulada *Discurso sobre la Historia Universal* fue publicada por Sindbad en 1967-1968.

brir las leyes inherentes al universo. Volviendo a la obra de Ibn Khaldun, es indudable que ésta nos proporciona un ejemplo que ilustra perfectamente el paradigma de la demostración. A este respecto, Abdallah Laroui (1999) tomando como muestra un capítulo de la *Muqaddima* titulado “La pureza del linaje sólo se encuentra entre los pueblos salvajes”⁴, pone en evidencia la naturaleza de la argumentación del autor andalusí que renuncia a explicaciones de tipo tradicionalista (lo que podríamos definir como tipo de pensamiento circular) para llegar a extraer causas que permitan comprender el hecho estudiado (lo que equivale al tipo de pensamiento multicausal o complejo⁵), recurriendo para ello a dos tipos de razonamiento que se corresponden, respectivamente, con una primera etapa puramente analítica y una segunda fase de índole inductiva. Así, Ibn Khaldun puede concluir, después de finalizar su demostración, que es el aislamiento –y la endogamia subsiguiente– lo que impide la mezcla de los linajes, y no la pureza de sangre –entendida por los tradicionalistas como un signo de elección o un privilegio–. Y esta demostración que constituye un primer momento dentro de un proceso explicativo mucho más complejo, forma parte de otro “mucho más inclusivo, que apunta hacia la elucidación de las relaciones entre, por una parte, nomadismo y cohesión social (*‘asabiyya*) y, por otra, entre nomadismo, *‘asabiyya* y autoridad política (*mulk*) [Laroui, A. (1999), p. 58].

Pero esta corriente de pensamiento racionalista, y dentro de ella el averroísmo en particular, no prosperó en el mundo arabo-musulmán, sino en el mundo cristiano que, además de recibirla en herencia, fue su impulsor. Para Al-Jabri, el escaso impacto de la escuela andalusí en el pensamiento árabo-musulmán obedece a dos factores: el de la relación entre pensamiento y ciencia dentro de la tradición cultural árabo-musulmana anclada en los procedimientos discursivos y insuficientemente familiarizada con las prácticas reflexivas basadas en la experimentación, y el del desplazamiento, en esta relación, de la ciencia hacia posiciones periféricas con la subsiguiente sustitución del espacio científico por el campo político. Con otras palabras, la relación entre pensamiento y ciencia se transforma en relación entre pensamiento y política. Cabe añadir que esta última dialéctica no es más que la respuesta a la búsqueda de legitimación de la autoridad por parte de los poderes instituidos que ven en las élites intelectuales el instrumento adecuado para conseguir sus fines y garantizar su perennidad.

⁴ En este corpus “el autor da una serie de ejemplos históricos que prueban la exactitud de su análisis teórico, sea directamente (los beduinos que han conservado su modo de vida pastoral han mantenido la pureza de su sangre), sea *a contrario* (los que abandonaron el desierto, se han mezclado con los demás) [Laroui, A. (1999), p. 56]

⁵ Véanse, con respecto a estas nociones, los conceptos elaborados por el psicólogo social suizo Uli Windisch citado por el autor de la presente obra.

Si todo parece indicar que las sociedades árabes perdieron la oportunidad de apropiarse al final de la Edad Media de los aportes del pensamiento andalusí para entrar en la modernidad y contribuir así al renacimiento intelectual y científico indispensable al progreso, hay que matizar, no obstante, esta aseveración añadiendo otros elementos que completen esta primera impresión.

En primer lugar, amén del ejemplo singular de la filosofía crítica de Abu Bakr al-Razi, un científico musulmán persa de la Edad Media –siglos IX y X– (Urvooy, D. 1996: p. 142 y siguientes), tentativas parciales para separar religión y política tienen lugar en distintos reinos del Magreb, entre ellos el mariní, aunque, es preciso subrayarlo, son deudoras de la tradición andalusí. En efecto, tal y como lo apunta Abdallah Laroui (1976: p. 194–199), en estos Estados pugnan distintos grupos por el poder político, donde cabe mencionar, además de los esclavos liberados y los hilalíes, a los andalusíes emigrados que, a pesar de constituir un cuerpo extraño en las sociedades receptoras en las que se establecen –en particular en centros urbanos que hoy se encuentran en Marruecos, Tunicia y Argelia–, ejercen una influencia notable, tratando de trasladar sus prácticas políticas a los nuevos territorios. Pero, como lo señala Laroui, no se contentan con reproducir sus esquemas de acción, sino que renuevan la concepción imperante de la política, concediendo a ésta una mayor autonomía con relación a la sociedad y la religión. Así, al despojar el poder de parte de su justificación religiosa, se asiste en una parte del mundo árabe-musulmán del siglo XIV a un proceso de laicización del poder. Sin embargo, las condiciones económicas adversas que sufren estos Estados no acompañan el cambio que empieza a producirse en el ámbito ideológico y político, precipitando una decadencia más profunda. Esta se expresa, entre varios síntomas, a través de una ruptura entre sociedad y Estado, con el aislamiento, con respecto a aquélla, de las élites, más interesadas en defender sus privilegios mediante juegos de alianzas inestables que en superar la crisis, la cual, no obstante, no repercute aún en la cultura que vive momentos de esplendor crepuscular.

Hay que esperar varios siglos, concretamente hasta el siglo XIX, para presenciar nuevos acontecimientos relacionados con la modernidad en el mundo árabe. Con respecto a éstos, es de rigor mencionar las diferencias habidas durante este período entre los países del Mashrek –el mundo árabe oriental– y los del Magreb –el mundo árabe occidental–, aunque ambos ámbitos compartan algunos elementos comunes y no configuren entidades homogéneas.

De hecho, si hay un denominador común a todos estos países éste consiste en su situación de dependencia de potencias foráneas. Bien es cierto que dicha situación es muy variable, suponiendo en algunos casos la imposición de una sumisión y de un control intensos y, en otros, el ejercicio de una presión más o menos directa tendente hacia un completo dominio posterior. Ambas situa-

ciones que se corresponden, respectivamente, con los países árabes del Mashrek sometidos al imperio otomano hasta la definitiva desmembración de éste a finales y después de la primera guerra mundial ⁶, y con distintos países del Magreb, en particular Marruecos ⁷, se encuentran ligadas al mismo fenómeno: el de la colonización. Aunque el perfil del agente colonizador sea distinto, pues en algunos casos remite a un poder que utiliza la identidad musulmana de una parte de la población dominada para legitimar su autoridad, y en otros está asociado a la creciente hegemonía política y económica de los modernos Estados europeos, la finalidad última de sus acciones es invariable, radicando en perseguir la máxima expansión posible y en ejercer el mayor dominio alcanzable sobre los países y territorios codiciados.

Ahora bien, al margen de la casuística con que se puede ilustrar la tipología de prácticas coloniales, es especialmente digno de interés el papel dado a la modernización en esta relación de dominio. Este punto es fundamental para entender el vínculo fallido entre los países árabes y la modernidad.

En el caso del Magreb, concretamente el de Marruecos, no podemos menos que hacer nuestras las palabras de Laroui (1997) quien recalca la existencia de varios dilemas y problemas ligados a la modernidad de la sociedad marroquí de los siglos XIX y XX. En primer lugar, con respecto a aquéllos, se imbrican tres tipos de disyuntivas: la del soberano, la del burócrata o técnico y la del comerciante. Por un lado, el soberano que figura entre los modernistas, al igual que los otros dos grupos representados por los burócratas y los comerciantes, tiene que enfrentarse a un dilema de naturaleza política, pues aunque se muestra partidario de la modernización y la introducción de reformas por convicciones propias, sabe también que si cede a la presión de las potencias europeas, empeñadas en imponerle un programa de reformas burocráticas y administrativas, corre el riesgo de perder su autoridad y su prestigio, optando finalmente por instalarse en la autocracia. Tal fue el caso de Moulay Abd al-Aziz (1893-1908).

Por otro, los burócratas y técnicos se encuentran sumidos en un dilema de índole cultural y lingüística, que se traduce en la contraposición de dos experiencias inconciliables, a saber, el acceso a un saber “moderno” con su continuo

⁶ Anotemos que al dominio otomano, en progresiva decadencia hasta la desmembración de su imperio, se suman en las últimas décadas del siglo XIX las incursiones y dominios de intensidad variable de potencias europeas, entre otras la francesa y la británica.

⁷ Ciertamente, Marruecos ilustra con mayor claridad este segundo tipo de situación, presentando una historia singular en comparación con la de Argelia, y también con la de Túnez, que pasan de estar sometidos a la influencia otomana a depender del control francés. Recordemos que Marruecos es el único país del mundo árabe que resiste, hasta muy entrado el siglo XIX, a las distintas tentativas de dominio por parte del imperio otomano y de diversas potencias europeas.

perfeccionamiento mediante el aprendizaje de lenguas extranjeras que substituyen progresivamente su lengua de origen y el alejamiento de su propia comunidad a la que supuestamente debe modernizar. Así, el proceso de aculturación, con el subsiguiente debilitamiento de los lazos sociales con los miembros y grupos de su sociedad, transforma al burócrata en un extraño en su propia tierra, es decir, con otras palabras, en un ser alienado.

Por último, los comerciantes que, en el contexto marroquí, se caracterizan entonces por su tendencia conservadora, se encaran a un dilema sobre todo económico, pues si reclaman a su Estado protección contra la competencia extranjera rechazan al mismo tiempo cualquier control sobre sus actividades, negándose también a asumir la responsabilidad que deriva de sus decisiones. La modernización es concebida entonces como la vía hacia la libertad económica susceptible de proporcionar ganancias a corto plazo.

Pero, como lo plantea Laroui, al verse confrontada esta situación dilemática con la modernización impuesta o importada por la colonización, la modernidad deja de ser percibida como un dilema para constituir un problema insoluble al instalarse un sentimiento prácticamente generalizado de impotencia e incapacidad para iniciar la modernización desde dentro y poder emprender acciones reformadoras. Se produce una paralización tanto en el ámbito de las conductas como en el terreno intelectual, bloqueo éste que se refleja en la conversión de la temporalidad o transitoriedad en tiempo absoluto, abriendo el camino al antimodernismo. Y ante la pérdida o privación de iniciativa colectiva, los modernistas marroquíes, debilitados y transformados en objeto de fuertes críticas, sufren los ataques de su adversario —es decir, de los tradicionalistas—, cuando no desaparecen del escenario para ser sustituidos por los dirigentes de la administración colonial. Si, “bajo el régimen colonial, subsisten algunos modernistas desfasados, se les trata en esta época o más tarde de colaboracionistas” (Laroui, 1997, p. 46). Y al desaparecer los modernistas, sólo se vuelven visibles los nacionalistas que adoptan entonces actitudes antimodernistas, ya que si “el nacionalismo ... es naturalmente modernista antes de la colonización”, es “tan naturalmente antimodernista después” (idem, p. 46).

Además de estas consideraciones, parece indispensable insistir en el hecho de que el movimiento reformista nacido en el siglo XIX como prolongación de las tentativas de reforma surgidas en varias regiones del mundo islámico del siglo XVIII, se manifiesta como una reacción ajustada al desafío que representa la amenaza europea (Filali-Ansari, A.: 1999). Este movimiento indisociable del renacimiento árabe alcanza su máxima vitalidad en tierras de Oriente Próximo, donde se multiplican las opciones de revivificación, aunque podemos resumir éstas, por ahora, en dos principales corrientes: la que aboga por la vuelta a las fuentes y que, imbuida de concepciones tradicionales, defiende un modelo del

poder islámico muy idealizado, y la contraria, que apuesta por la autonomía absoluta de la política con relación a la religión y la laicización o la secularización de la sociedad.

En cualquier caso, y retornando a comentarios anteriores sobre la relación entre tradición y modernidad, este mismo bloqueo que corta el camino hacia una modernización sustantiva, que algunos califican con razón de histórico —por lo tanto, no forzosamente eterno ni atribuible a un supuesto carácter natural de las sociedades árabes—, no está a salvo de posibles iniciativas tendentes a superarlo. Una de ellas, aunque no sea precisamente parar recuperar la vía de la modernización ni tampoco exactamente la tradición, tal y como se suelen entender éstas habitualmente, es el que libra el movimiento integrista con su discurso islámista. Conviene hacer un inciso sobre la distinción entre el integrista en sus formas antiguas y el integrista contemporáneo, ya que si en el pasado han existido grupos con afán rigorista, constituidos en comunidades aisladas o entregados a la acción violenta para fines propagandísticos, en la actualidad el movimiento integrista se erige en una voz (o voces) de oposición al Estado moderno y a las élites ligadas al poder, expresando al mismo tiempo una voluntad de apropiación de la simbólica religiosa (Filali-Ansari, A., 1999).

Señalemos que este modo de apropiación de una ideología y un lenguaje concretos —aquí, los del Islam— no es privativo del movimiento integrista, pues volvemos a encontrarlo en diferentes contextos con relación a los discursos nacionalista y de la justicia social de sobra explotados por distintos gobiernos de los Estados árabes que, muy preocupados por su supervivencia, se han esforzado en legitimar su perpetuación en el poder haciendo un uso abusivo de estos discursos (Hourani, A.; 2002: p. 451 y siguientes).

Pero, una vez más, tenemos que hacer hincapié en la heterogeneidad que caracteriza a este movimiento. La pluralidad de tendencias asociadas a la diversidad de sus organizaciones con sus diferentes estrategias y alianzas corre parejas con la multiplicidad de sus producciones ideológicas, que se distinguen por un nivel de complejidad muy variable. De este modo, aunque el islamismo en su conjunto se presenta más como un modelo para la acción y un modo de vida, que como una construcción ideológica consistentemente articulada, ofrece tipos de discursos y pensamiento muy dispares. Sin duda, entre éstos, el que mayormente cautiva el interés de la audiencia potencial es el que transmite más fuerza emocional y prepara para la acción inmediata. Estos aspectos que definen la connotación activista del discurso islamista, explicarían, como lo hace Nouredine Afaya (1997: p. 103), que éste tienda a “trascender las fronteras y los límites propios del mundo islámico para recusar la civilización occidental dominante y predicar el Islam como único remedio a las patologías de la modernidad y a las distorsiones de la modernización deformada llevada a cabo por los países arabo-musulmanes”.

Ahora bien, esta reacción ante la modernidad occidental no debe interpretarse como la expresión de un choque de civilizaciones, tal y como lo afirma erróneamente Huntington para proponer finalmente la imposición de una sola cultura – la suya, es decir, la que se encarna en el capitalismo–, sino, según las palabras de Afaya, como la manifestación de tensiones generadas por la desigualdad.

En efecto, si el discurso islamista tiene esta capacidad de convencer a una parte de la población musulmana es porque las condiciones tanto materiales como psicosociales de un buen número de individuos y grupos sociales son denigrantes. Su situación de penuria económica, social y política, así como su sentimiento de humillación colectiva son el terreno abonado para dar vía libre a la utopía prometida por los ideólogos del movimiento islamista que aprovechan en su beneficio los fracasos y el retroceso de las ideologías y políticas nacionalistas y progresistas.

Por otra parte, es cierto que este tipo de discurso conecta parcialmente con un substrato ideológico consolidado por siglos de anclaje islámico en las sociedades árabo-musulmanas.

Sin embargo, no podemos menospreciar otra dimensión implícita en la consideración hecha más arriba acerca del sentimiento de humillación que remite a la noción de autoestima, la cual a su vez nos retrotrae a los momentos en los que, con la imposición de la modernización en los países árabes, más inspirada en la modernidad concebida en y por los países occidentales que en las propias necesidades y propuestas reformistas, se vacían los discursos y las prácticas políticas de alusiones a lo local y de señales de referencia identitarias. Con otros términos, con estas acciones de modernización se opera un proceso de “invisibilización” ya no del otro, miembro de una comunidad o nación diferente, sino de una parte de la propia comunidad o nación, o para ser más claros, de una parte del “nosotros”. El alter ego, privado del reconocimiento de su identidad, se convierte en un extranjero en su tierra.

Al subvertirse los principios de la sociedad moderna basados en valores universales, entre otros, los de la igualdad y la fraternidad, hay quien propone retornar al Islam original. Tal es el caso de los dirigentes de los Hermanos Musulmanes, que reivindicando un modelo más humanizado van a construir la nueva ideología islamista en torno a los valores y principios de justicia (social), equidad y socialismo musulmán. Sobre este tema, no podemos menos que coincidir con el comentario de Burhan Ghalioun (1999, p. 95) para quien “... la ampliación de la demanda de valores religiosos no responde a un incremento de la religiosidad en sentido clásico, sino a un déficit de la identidad, la dignidad y la verdad”.

Otra cuestión a debatir es si el islamismo es la respuesta adecuada y la única posible al legítimo deseo de recuperación de la identidad por los musulmanes. Y otra, más crucial aún que la anterior, es si contempla la inclusión de los árabes

que desean mantener su adhesión a un modelo laico o a una ideología religiosa distinta de la musulmana.

Lo expuesto hasta ahora no debe conducirnos, sin embargo, a creer que la modernidad está siempre ausente del discurso islamista, y menos aún de las sociedades árabes, sea ésta en su versión tecnológica o en su dimensión material o ideológica. Sobre estos puntos, la mayoría de nuestras fuentes ponen en evidencia la coexistencia de la modernidad con otros sistemas. El problema real es que la modernidad y la modernización, en el estado actual de las sociedades árabes, no benefician a todos en proporciones más o menos equiparables. Pocos están dentro y muchos están aún fuera de ellas.

A modo de conclusión, enlazando nuestros comentarios con el contenido de la presente publicación, no sólo estimamos de vital importancia ampliar el conocimiento acerca de los procesos sociocognitivos mediante los cuales los inmigrantes marroquíes construyen y reconstruyen sus sistemas ideológicos, sino también aplicar este conocimiento a la elaboración de políticas de integración de la población marroquí inmigrante. Ciertamente, éstas deben contemplar diversos ámbitos relacionados con lo social, lo económico, lo laboral, lo jurídico, etc.... Sin embargo, hasta ahora ninguna institución o instancia administrativa, española o marroquí, ha previsto el establecimiento de políticas orientadas hacia la preparación de los inmigrantes en el campo de la información sobre modelos culturales e ideológicos. No planteamos esta cuestión como una estrategia de asimilación forzosa o de propaganda cultural o “civilizadora”, sino como una necesidad no cubierta que puede contribuir sin duda a acercar a las sociedades implicadas, la receptora y la de origen, y a propiciar el diálogo cultural, pero sobre todo a dotar a los inmigrantes de un mejor conocimiento sobre éstas, incluyendo el de sus respectivas historias, sus pensamientos y sus ideologías. Una cooperación en este sentido entre los Estados español y marroquí, ayudaría no sólo a reducir las tensiones inherentes a la experiencia de la inmigración que son, a menudo, fruto del desconocimiento, sino, sobre todo, a facilitar la integración.

BIBLIOGRAFÍA

- AFAYA, N. (1997): *L'Occident dans l'Imaginaire Arabo-Musulman*. Casablanca, Les Editions Toubkal
- AL-JABRI, M. A. (1995): *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris, Editions La Découverte et Institut du Monde Arabe
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996): *Exposición de la “República” de Platón*. Madrid, Tecnos

- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996,2000): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid, Alianza Editorial [tres tomos]
- FILALI-ANSARY, A. (1999): *L'Islam est-il hostile à la laïcité?* Casablanca, Editions Le Fennec
- GHALIOUN; B. (2000): *Islam y política*. Barcelona, Ediciones bellaterra
- HOURANI, A. (2002): *A History of the Arab Peoples*. London, Faber and Faber
- IBN KHALDUN (1967-1969): *Discours sur l'Histoire universelle*. Paris/Beyrouth, Sindbad [trois tomes]
- LAROUI, A. (1976): *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. Paris, François Maspero [tomo I]
- LAROUI, A. (1997): *Islamisme, Modernisme, Libéralisme. Esquisses critiques*. Casablanca/Beyrouth, Centre Culturel Arabe
- LAROUI, A. (1999): *Islam et Histoire*. Paris, Editions Albin Michel
- THOMAS, W. I. and ZNANIECKI, F. (1927): *The Polish Peasant in Europe and America*. New York, Knopf
- URVOY, D. (1996). *Les Penseurs Libres dans l'Islam Classique*. Paris, Editions Albin Michel

INTRODUCCIÓN

Hace ya varias décadas que la Comunidad de Madrid se ha convertido en el hogar de una importante colonia de inmigrantes de origen marroquí y son ya también muchas las investigaciones empíricas que han ido abordando la situación de este colectivo desde las más diversas perspectivas. El objetivo que perseguimos en esta obra consiste en reforzar los resultados de esta importante labor investigadora, insistiendo en una faceta que, quizá, ha quedado un tanto relegada hasta ahora ante el peso concedido a los trabajos de índole más descriptiva y cuantitativa. Se trata del estudio de los sistemas ideológicos que sustentan estos inmigrantes y de los modos en que los adaptan a las exigencias de su existencia cotidiana. Más en concreto, nos hemos interesado de manera prioritaria por analizar algunas de las formas en que estas personas definen su propia identidad y la de los españoles, los otros marroquíes y los inmigrantes de otras nacionalidades. Ello nos ha llevado a abordar los distintos criterios o *principios de categorización social* que aplican sobre sí mismas y sobre los demás, así como las relaciones entre estos principios de clasificación identitaria y sus formas de comportamiento más habituales. A partir de aquí nuestro trabajo se ha desarrollado en dos direcciones.

La primera ha consistido en describir y analizar los marcos ideológicos más globales a los cuales podemos remitir estos principios de categorización social. De este modo, hemos pasado a concebirlas como aplicaciones parciales y particulares de varias ideologías de naturaleza más general, combinadas entre sí de distintas formas, en el caso de cada individuo en concreto. Las ideologías que hemos localizado han sido básicamente tres: la islámica, la nacionalista y la modernista. Hemos analizado los rasgos fundamentales de cada una de ellas, en especial los de la islámica, así como las articulaciones que más frecuentemente se efectúan entre sus elementos constituyentes, con todas las convergencias y contradicciones ideológicas que ello a veces puede propiciar. Nuestro enfoque ha tenido un carácter *construccionista*. Hemos intentado reducir, en la medida de

los posible, la complejidad con la que en un primer momento se presentaban ante nosotros todas estas elaboraciones ideológicas a una gama relativamente estrecha de elementos, combinados entre sí mediante un reducido conjunto de operaciones sociocognitivas, bastante sencillas 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 como conjuntos de operaciones mediante las que el sujeto adapta su forma de pensar a las condiciones que le rodean. Partimos de la idea general de que, para cada persona, existe una dialéctica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno. En virtud de esta dialéctica, nuestro pensamiento determina nuestra actividad y ello repercute a su vez, al menos en cierta medida, sobre el medio que nos rodea. Pero, al mismo tiempo, los cambios que sufre este medio, y que, hasta cierto punto, son propiciados por nuestras propias acciones, nos fuerzan a amoldar nuestro pensamiento a la naturaleza de estas últimas. De este modo, vivimos inmersos en una interminable dialéctica entre nuestro pensar y nuestro hacer, que se desarrolla siguiendo la forma de una espiral. Nuestra investigación se ha centrado en la vertiente más cognitiva e ideológica de esta dialéctica, otorgando al estudio del comportamiento una atención mucho menor. Esta decisión no obedece 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 sujeto elabora una y otra vez el bagaje de ideas del que dispone, a fin de alumbrar unas construcciones ideológicas que, más mal que bien, se ajusten a 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 ser éste nuestro planteamiento, hemos optado aquí por privilegiar el tratamiento de la dimensión ideológica, ello se ha debido a que, hoy por hoy, esta dimensión es la que más atrae nuestro interés. Pero de esta temporal preferencia personal no debe deducirse ninguna supuesta prioridad desde el punto de vista teórico.

En este trabajo vamos a examinar 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 este colectivo como una suerte de trampolín desde el que ascender 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 de ideas, en el cual podremos elaborar algunos elementos teóricos, que esperamos que puedan luego aplicarse sobre otros campos de investigación. La segunda estribará en el empleo de nuestro objeto de estudio como un banco de pruebas, en donde podremos calibrar la mayor o menor efectividad de ciertos conceptos y de ciertas hipótesis a la hora de volver más inteligible un específico sector de la realidad. Pero 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 que presente de un modo especialmente acentuado una serie de rasgos comunes a un sector de la realidad mucho más extenso. En el caso del colectivo del que nos estamos ocupando 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 más amplio de procesos sociales en los cuales alguien se adentra en un nuevo ambiente 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 una mayor amplitud y velocidad. La emigración resulta, así, a menudo, un proceso de cambio social a cámara rápida; los cambios que en otros casos abarcan generaciones se producen aquí en el lapso de unas décadas. El sujeto se enfrenta a una alteración de su entorno social mucho más drástica de lo habitual y las respuestas frente a esta alteración han de ser entonces también de mayor calado. Van a suponer modificaciones en el comportamiento y en el pensamiento más hondas y rápidas de lo acostumbrado.

El segundo rasgo distintivo de este colectivo deriva del papel clave que juega el Islam entre la mayoría de los marroquíes, en su condición de ideología organizadora de su pensamiento y de su acción. Como ya hemos señalado más arriba, el Islam es la ideología a la que hemos dedicado una mayor atención en esta investigación. Este interés no se ha debido solamente a su papel preponderante entre la mayoría de nuestros informantes, ni tampoco a su creciente relevancia en el escenario mundial, sino también a otras razones. La primera de ellas 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 integrantes. Pero, sobre todo,

lo que vuelve enormemente interesante al Islam para nuestros propósitos es su acusado carácter *globalizante*. 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 ocasiones tremendamente meticulosos, acerca del comportamiento que se debe seguir en la vida cotidiana. De ahí, que 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 propio medio de origen, pueda 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 superior a la habitual.

Por éstas 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 todavía 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 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.

Con el fin de acometer la compleja tarea que nos habíamos propuesto, hemos tenido que trabajar simultáneamente en varios frentes, combinando las vertientes empírica y teórica de nuestra investigación. En lo que se refiere a la vertiente empírica, nos hemos entregado durante años a la recolección de los datos empíricos que necesitábamos acerca de los planteamientos ideológicos sustentados por nuestros informantes y de las relaciones sociales desarrolladas por ellos. Para obtener esta información nos hemos servido fundamentalmente de técnicas “cualitativas”, como la observación participante y la entrevista semidirigida. Hemos recogido nuestros datos en diversas localidades de la Comunidad de Madrid, como Pozuelo de Alarcón, Móstoles, Fuenlabrada, Boadilla del Monte, Villalba, Torrejón de Ardoz, Alcalá de Henares y en barrios madrileños como Lavapiés y Atocha. En todos estos lugares hemos podido contactar con personas muy diferentes en cuanto al sexo, la edad, el nivel educativo, la pro-

fesión, 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 localidades de origen de nuestros informantes, como Tánger, Tetuán, Alhucemas y Targuist. Nos hemos sumergido igualmente en un estudio bibliográfico de relativa amplitud sobre la cultura árabo-islámica en general y la marroquí en particular, así como en el de la lengua árabe hasta alcanzar un manejo relativamente fluido de la misma.

Nuestro afán por dotarnos de un instrumental teórico a la altura de nuestros objetivos nos ha forzado a trabajar simultáneamente desde dos disciplinas diferentes, si bien estrechamente emparentadas, como lo son la psicología social y la antropología. De igual manera, nos hemos visto en la obligación de compaginar distintas tradiciones teóricas dentro de estas dos disciplinas y de las ciencias sociales en un sentido más amplio. En particular, hemos tratado de articular una metodología de carácter etnográfico con algunas aportaciones clásicas de la psicología social, como las de Festinger (1975) y Rokeach (1960), que históricamente se han asociado con diseños de investigación de corte cuantitativo y experimental. Para ello ha sido preciso a veces reinterpretar estas aportaciones teóricas en un sentido más laxo, extrayendo de ellas la idea fundamental y prescindiendo de gran parte de su operacionalización original. Nuestra investigación ha estado imbuida, así, en todo momento de una clara vocación transdisciplinar. En nuestra opinión, la transdisciplinariedad en el ámbito de las ciencias sociales constituye una opción necesaria para superar unas divisiones académicas entre disciplinas que, en gran parte, no obedecen tanto a diferencias reales entre sus respectivos objetos de estudio, como a razones históricas o incluso corporativas. Pero no hay que olvidar tampoco que esta transdisciplinariedad constituye un objetivo tan loable como difícil de alcanzar. Es muy frecuente que los trabajos que la reivindican adolezcan de una llamativa falta de articulación interna. Apenas logran 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 concreta, sino además un marcado eclecticismo teórico. Coincidimos plenamente con Marvin Harris (1982: 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 en realidad una actitud diletante, tan superficial como inefectiva.

La única forma de conjurar relativamente este peligro consiste en intentar alcanzar un conocimiento lo más profundo posible de las distintas tradiciones teóricas con las que se está trabajando. Este conocimiento es el que nos permite

manejarlas de un modo creativo, evitando vernos arrastrados inconscientemente por su lógica interna. Es preciso, asimismo, localizar aquellos aspectos de cada una de estas tradiciones que realmente nos interesan y someterlos a la necesaria labor de reconceptualización, con el fin de poder integrarlos dentro de nuestro propio planteamiento teórico. Esta integración nos obligará a veces a someter las ideas de las que nos estamos ocupando a un duro examen crítico, con el fin de separar claramente aquello que nos parece válido y aprovechable de lo que, por diversas razones, consideramos desencaminado o simplemente irrelevante en relación con nuestros objetivos específicos. Se trata en definitiva de intentar una suerte de *apropiación activa* de las teorías utilizadas. Esta actitud hacia las contribuciones de los autores estudiados, incluidas las de algunos clásicos, puede parecer a primera vista un tanto “irreverente”. No nos interesa glosarlos, ni citarlos en apoyo de nuestras propias posiciones. Nuestro uso de sus aportaciones es, en la línea de lo defendido por Bourdieu (1988b: 39-40) más bien “pragmático”; tomamos las herramientas conceptuales que nos han legado, las sometemos a prueba y las modificamos, si lo consideramos necesario. Pero nos parece que al intentar servirnos de un modo creativo de estos instrumentos analíticos les estamos haciendo el mejor homenaje del que pueden ser objeto ellos y sus creadores: considerarlos valiosos para la investigación científica.

La necesidad de compaginar en este trabajo 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. Tendremos que ir alternando los pasajes más centrados en la teoría con los más orientados hacia la descripción empírica, pues cada vez que queramos profundizar un poco más en la complejidad de nuestro objeto de estudio, tendremos que proveernos previamente de los elementos analíticos necesarios para hacer posible esta profundización. De este modo, las vertientes teórica y empírica de nuestro trabajo se irán desarrollando de manera más o menos acompañada.

En el primer capítulo definiremos a grandes rasgos nuestro 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 cómo el objeto de estudio hacia el que nos hemos encaminado puede servir para ilustrar y poner a prueba estas concepciones. Dedicaremos el siguiente capítulo a exponer de manera muy somera las opciones metodológicas por las que nos hemos decantado, el modo como 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. Comenzaremos elaborando un pequeño aparato conceptual para abordar los sistemas ideológicos desde

esa perspectiva construccionista a la que hemos aludido más arriba. A continuación, lo aplicaremos sobre las tres ideologías que predominan entre nuestros informantes. Examinaremos entonces algunas de las combinaciones que las personas de las que nos ocupamos establecen entre distintos elementos de estas ideologías, junto con las contradicciones cognitivas que a veces tales combinaciones les puede llevar a experimentar y junto con las distintas estrategias ideológicas con las que les pueden hacer frente. Estas diversas tareas absorberán los capítulos tercero, cuarto, quinto, sexto y séptimo. Una vez que las hayamos concluido, pasaremos de este nivel de análisis, todavía un tanto abstracto, a otro ya más cercano a la realidad concreta. Para ello, nos ocuparemos, aunque ya más someramente, de las relaciones que mantienen todas estas construcciones ideológicas y todos estos procesos sociocognitivos con los distintos modos de comportamiento 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, en el curso de las cuales propondremos una serie de vías de investigación encaminadas a buscar respuestas a los distintos problemas teóricos que se nos han ido planteando a lo largo del mismo.

Son muchos quienes nos han ayudado a lo largo de estos años y a quienes les estamos profundamente agradecidos por ello. 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 nos ha resultado de especial importancia. En primer lugar, tenemos 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 prácticamente todo, proporcionándonos, en especial, una serie de 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 los primeros pasos de nuestra investigación, antes de obtener la licenciatura, y nos brindó generosamente una multitud de consejos prácticos. También tenemos mucho que agradecer a los Profesores Carlos Giménez, Bernabé López y Angeles Ramírez de la Universidad Autónoma de Madrid. A Encarna Cabello le debemos el haber compartido 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. El Profesor Víctor Morales

Lezcano, de la UNED, nos ayudó, por su parte, a iniciarnos en la complejidad de la historia del Magreb. Y, en especial, nos sentimos en deuda con nuestra directora de tesis, la Profesora Joelle. A. Bergere, la cual siempre se ha mostrado accesible ante nuestras inquietudes 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 también 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 ciudadanos marroquíes que, en España y 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. A todos ellos, de manera colectiva, también está dedicada esta investigación.

C A P Í T U L O I

EL SUJETO, SU ACTIVIDAD
PRÁCTICA Y SU IDEOLOGÍA

I.1. DETERMINISMO SOCIAL Y AUTONOMÍA INDIVIDUAL

En una fecha tan temprana como 1923, Georg Lukács (1985: Vol. II, 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 presencia simultánea de dos concepciones extremas y absolutistas acerca de las relaciones entre el sujeto y el medio social. En la primera de ellas se hacía del sujeto un ser completamente autosuficiente, libre de toda determinación social y único causante de sus propios actos. En la segunda, la sociedad era presentada como una entidad que se desenvolvía en exclusiva 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 del más categórico determinismo social conducía, y conduce, inevitablemente a una aguda 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 se ve hipostasiada, hasta el punto de que la dinámica social se ve despojada 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 la una, se acostumbre a decantarse por la otra, y viceversa. Tiene, lugar, así, una permanente 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, podemos recordar algunas polémicas ya clásicas, como las que sostuvieron en su tiempo las escuelas de Tarde y Durkheim. Al evocarlas, no nos parece exagerado el dictamen de este último autor (1987: 111-122) de acuerdo con el cual las concepciones del primer tipo suponen en última instancia la destrucción de las ciencias sociales, al privarlas de su específico objeto de estudio. Sin embargo, 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 integrado.

Simplificando todo lo posible estos dos puntos de vista extremos, podemos considerar que el primero de ellos no toma suficientemente en cuenta el hecho de que las personas actúan en gran medida de un modo rutinario, no planificado, limitándose simplemente a seguir 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 una sucesión de reacciones por parte de estos últimos, con consecuencias finales no previstas inicialmente por sus autores. En suma, no acierta a concebir los pensamientos y los actos individuales como *momentos* parciales de unos procesos colectivos más amplios, dentro de los cuales se encuentran encuadrados. En cuanto a la segunda perspectiva, sus insuficiencias resultan también manifiestas. 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 solamente es moldeado por la acción convergente de los que le rodean, sino que también él mismo es capaz de responder a esta acción moldeadora de su entorno, actuando por su parte sobre quienes influyen sobre él. Uno de los modos mediante los que responde a esta influencia ajena consiste en esa intensa reelaboración de las concepciones y de las normas de comportamiento suministradas por los demás a la que se entrega en ciertas ocasiones. Esta capacidad del sujeto para relacionarse activa y creativamente con el exterior constituye el principal fundamento de la clara y documentada heterogeneidad existente entre el comportamiento de las distintas personas, incluido, en cierta medida, el de aquellas cuyo perfil sociológico es semejante, así como el de las diversas variaciones que experimenta la conducta de un mismo individuo, en función de las circunstancias. Estos hechos tan obvios suelen ser ignorados, de manera muy significativa, por los enfoques basados en esta segunda concepción. De este modo, si bien se asume plenamente que la actividad mental y práctica

del individuo supone un momento parcial dentro un proceso social más amplio, no se reconoce, por contra, su relevancia dentro de este proceso, como activador necesario del mismo, sino que se lo subsume en su interior, hasta desdibujarlo casi por completo.

En nuestra opinión, la elevada audiencia de la que vienen disfrutando hasta el momento estas dos concepciones contrapuestas deriva en buena medida de su común naturaleza reduccionista. Este reduccionismo confina a quien desee reflexionar sobre la dialéctica entre el sujeto y su entorno dentro de una visión de la misma absolutamente unilateral y empobrecedora, 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. En cambio, aquellas concepciones que tratan de hacer justicia a la complejidad de esta dialéctica 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: 67-83 y 127-143; y 1991). Este último ha profundizado notablemente en la crítica sistemática de ambas concepciones unilaterales 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 empleo como guía para la investigación empírica. Junto al carácter simplista de las dos concepciones que estamos examinando, existe un segundo factor responsable de esta recurrente inclinación hacia ambas. Se trata de las luchas políticas que incesantemente agitan a 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 la una o de la otra, lo cual permite agruparse en torno a cualquiera de ellas y descalificar a quienes profesan la opuesta. Así, esta simplicidad 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 necesitados el uno del otro (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 94-97).

Con gran frecuencia cada uno de estos dos grandes enfoques teóricos suele corresponderse además con unos objetos de estudio particulares. Desde el prime-

ro 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 mero “contexto”, concebido en muchas ocasiones como un simple trasfondo para el retrato individual que se está tratando de trazar. 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 por una aproximación global a los hechos colectivos más vastos y generales. Así, 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 específicos objetos de estudio, ni de las metodologías ligadas a los mismos. Nos parece que siendo todos ellos facetas particulares de la existencia social del ser humano, todos han de ser también necesariamente objeto de las preocupaciones de los investigadores 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 forzosamente a un empobrecimiento radical de nuestro campo de conocimiento. 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 general, la mayor parte de las veces que se emprenden estudios de carácter “micro”, cuya unidad de análisis se encuentra constituida en lo fundamental por individuos, o pequeños grupos de individuos, las concepciones de corte individualista parecen encontrar su campo de aplicación natural. Es como si en estos casos cualquier intento de incluir el pensamiento y el comportamiento de los sujetos dentro de una dinámica social más amplia se encontrase fuera de lugar. Esto es precisamente lo que también ocurre casi siempre con los estudios de carácter convencional sobre “opiniones”, “actitudes” y “hábitos de comportamiento”. Cada una de estas variables tiende a ser concebida como una propiedad radicada únicamente en el sujeto, y que éste posee de un modo persistente y con relativa independencia de los acontecimientos exteriores, salvo quizá aquellos más impactantes. Las variaciones en el pensamiento y el comportamiento del sujeto en función del contexto, que pueden darse además con sorprendente rapidez, tienden a ser ignoradas (Antaki, 1988: 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. Este reduccionismo individualista

ostenta, así, una tendencia muy marcada a cristalizar y uniformizar los actos y los pensamientos del sujeto, con lo cual se desemboca finalmente en una concepción del mismo bastante estática. En el caso concreto de la antropología, el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss se convirtió en su momento en objeto de numerosas críticas a causa de esta misma inclinación (Kaplan y Manners, 1979: 282-300; Harris, 1978: 425-428; 1982: 188-240; Bourdieu, 1988b: 67-83). Pero estas inclinaciones no se limitan a la psicología social, ni a la antropología ni a ninguna otra disciplina social en particular, sino que por el contrario, se encuentra presentes, bajo numerosas variantes, en el seno de enfoques y tradiciones teóricas de lo más diverso, de tal manera que resulta posible, abstraer sus distintas particularidades y establecer unos rasgos generales comunes a todas ellas. El primero de estos rasgos consiste en la atención casi exclusiva que se dedica al individuo, en detrimento de los distintos sistemas sociales, de mayor o menor escala, en los que se encuentra inmerso. Como consecuencia de este interés exclusivista, la actividad mental y la conducta externa del sujeto son tratados como simples propiedades o emanaciones suyas, cuya explicación debe partir básicamente de la naturaleza del propio individuo. Un segundo rasgo habitualmente presente en estos enfoques estriba en la remisión directa y mecánica del nivel conductual al nivel mental. La conducta es concebida como una simple manifestación o *exteriorización* de ciertas entidades mentales presuntamente enclavadas dentro del sujeto. Esta concepción teórica tiene repercusiones inmediatas en el plano epistemológico, pues el estudio de toda conducta, incluida la verbal, como una simple emanación de unas entidades mentales bastante estables parece a primera vista una empresa relativamente sencilla. El nexo entre lo mental y lo conductual se presenta 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 estas variaciones contextuales. En estas condiciones, ya no se puede inducir con tanta facilidad la naturaleza de los pensamientos y los sentimientos de nadie a partir de lo que hace o dice.

Obviamente, esta visión del individuo como el 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 popular 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 a su antojo su pensamiento y su actividad. 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 lo 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. De este modo, la defensa de este determinismo interior supone, por ello, la defensa también de una acusada independencia frente al medio exterior y, en consecuencia, la de una acentuada autosuficiencia individual. Por lo demás, este determinismo desde dentro puede obedecer luego a diversas razones. Dejando a un lado los minoritarios enfoques biologicistas, la tendencia predominante tiende a atribuir el origen de estos mecanismos internos a las particulares experiencias vividas por el sujeto durante su proceso de socialización, en especial el acaecido durante su 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 definidas como autoritarias son consideradas en sus investigaciones como la manifestación de una particular ideología personal, fruto de un tipo específico de personalidad individual, explicable a partir de las características diferenciales del proceso de socialización experimentado. Dado que de manera evidente tal proceso de socialización se encuentra fuertemente condicionado por una serie de circunstancias exteriores y objetivas, 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 *indirecto*. Consistirá en una influencia ejercida desde cierta distancia temporal, dado que las influencias del proceso de socialización personal a las que se atribuya luego un papel tan determinante pueden haberse manifestado hace décadas. En cambio, las condiciones sociales objetivas presentes en el momento actual podrán recibir una importancia mucho menor. Igualmente, la gama de condiciones sociales a las que se confiere 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 muy inferior a las grandes instancias políticas o económicas. Es éste un hecho que ha sido criticado ya 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 en definitiva un tanto débil, lo cual lo vuelve 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.

Ante las carencias 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. Un primer hecho que, en nuestra opinión, tendrá que contemplar esta enfoque consiste en 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 el investigador, en vez de ser un hecho admitido tal vez formalmente, pero luego siempre ignorado en la medida de lo posible. Diversas aportaciones relativamente recientes en el campo psicología social nos ilustran sobre este último punto. Michael Billig (1987) ha trabajado intensamente en la construcción de 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 entre sí de acuerdo a los criterios de la lógica formal. Asimismo, Jonatham Potter y Margaret Whetterell (1987 y 1993) han introducido una serie de ideas que pueden servirnos también para nuestros propósitos. La que más nos interesa aquí es la de la pluralidad de “repertorios interpretativos” de los que se sirve todo ser humano. Estos “repertorios” 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 muy diferentes acerca de hechos similares. Ya se trate de “argumentos” o de “repertorios”, no parece ya tan evidente que los discursos de nuestros informantes constituyan una mera exteriorización de un pensamiento estable y uniforme.

El tercer elemento que debe figurar por fuerza dentro de 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 al mismo tiempo 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 diferentes acciones

y pensamientos. Esta influencia le otorga un potencial explicativo que no podemos ignorar y el único modo de no hacerlo consiste en 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 atribuyendo inmerecidamente. En efecto, los planteamientos sesgadamente individualistas hipostasian al individuo en detrimento de la totalidad social dentro de la cual se encuentra enclavado, haciendo de él un “fetiche”, en el sentido marxiano del término. Esta tendencia, como ya hemos visto antes, fue denunciada en su tiempo y con gran vehemencia por Georg Lukács (1975: 64-72 y 1985: Vol. II: 37-79). En cambio, cuando se concibe al sujeto únicamente como 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 del cual él mismo también forma parte.

A la hora de defender la concesión de un mayor peso explicativo al contexto social, podemos recurrir a dos argumentos fundamentales. El primero de ellos se basa en el hecho de que el pensamiento no puede ser considerado en puridad como un proceso exclusivamente individual, dado que una gran parte de las “herramientas” mediante las que opera —fundamentalmente los conceptos— han sido tomadas de otras personas. Evidentemente el canal más importante por el que discurre esta transmisión es la comunicación verbal, tanto por vía oral, como escrita. Pero junto a él existe 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 variados, por medio de los cuales se recrean 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 son 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”. De ahí que podamos afirmar que la psique individual se encuentra culturalmente conformada (Geertz, 1987: 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. Por ello mismo, 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 ya repetidamente (Kahn, 1975: Cap. Introductorio; Luque Baena, 1986: 84-129), el concepto de “cultura” es poco preciso. 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: 20) es absoluto. Pero las definiciones como la de este autor, y como la que hemos empleado en el párrafo anterior, también plantean sus problemas. Tienden a reducir de facto toda la vida social a sus dimensiones más ideales y simbólicas (Harris, 1978: 491-523 y 1982: 291-313) y esta reducción concuerda además de manera acentuada con esa otra conversión de los actos en meras aplicaciones de un pensamiento preexistente a la que ya nos hemos referido más arriba. Con el fin de no caer también nosotros en ella, es preciso concebir siempre la cultura como un mero fragmento del conjunto de la vida social, insistiendo en que las relaciones sociales poseen una inercia, una objetividad, que no permite reducirlas a una mera plasmación de unos sistemas de carácter simbólico. Dentro de estos sistemas culturales nos interesan especialmente los que vamos a denominar *sistemas ideológicos*, que constituyen aquellos componentes de la cultura que ofrecen una serie de instrucciones de carácter global acerca de cómo es el mundo y cómo hay que actuar en él, con lo cual se diferencian de aquellos otros componentes culturales que solamente ofrecen instrucciones de carácter específico acerca de un determinado campo de actividad

Los sistemas ideológicos colectivos así delimitados estructuran y organizan la mente de cada individuo, 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 individuales se deriva en gran parte de la lógica que estructura estos sistemas colectivos. Por ello, para llegar a conocer la primera hay que conocer antes 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 socialmente compartidas. Este estudio debe realizarse mediante una metodología adaptada a este objetivo. No basta con abstraer los rasgos comunes al comportamiento y al discurso de una serie de individuos, para establecer luego una serie de tipos colectivos, ni con correlacionarlos luego con distintos perfiles sociológicos. Es necesario igualmente estudiar todas aquellas producciones culturales que podamos considerar plasmaciones específicas, 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 del carácter colectivamente determinado del pensamiento y el comportamiento individuales se apoya sobre la naturaleza del pensamiento como proceso semiótico, cuyas formas más complejas, las que hacen posible la vida social, solamente pueden desarrollarse gracias al empleo de unos sistemas simbólicos de origen colectivo (Vygotski, 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. Dado que además 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. A ello se añade el que una gran parte del comportamiento, y, por lo tanto, del pensamiento, de cualquier ser humano no puede entenderse más que como una faceta particular 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 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 sólo resulta posible gracias a esa mediación entre los acontecimientos exteriores y el propio comportamiento que permite 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). A todo ello se añade además el hecho de que con gran frecuencia las acciones individuales constituyen únicamente momentos parciales enmarcados en unas actividades colectivas más amplias. Estas actividades colectivas se encuentran estructuradas mediante una articulación entre los diferentes roles desempeñados por los distintos individuos implicados en ellas. Para mantener esta articulación,

cada individuo debe adecuar su propio comportamiento al de los demás. Así, la lógica con arreglo a la cual organizamos nuestras propias acciones ha de estar en parte supeditada a la que rige esta actividad colectiva. 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 las formas de pensar y, por lo tanto, de actuar de las personas, siéndolo también, en consecuencia, parcialmente de las relaciones que mantienen entre ellas. De este modo, 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.

Toda la argumentación anterior nos ha conducido a la conclusión de que incluso cuando se estudia el comportamiento de individuos “aislados”, es necesario incluir dentro de nuestra unidad de análisis los sistemas ideológicos que estructuran su pensamiento y su acción, junto con las relaciones sociales con las cuales se engarza su propio comportamiento. Esta constatación no significa tampoco que se deba vaciar de todo contenido a la instancia estrictamente individual, de tal forma que para explicar lo que hacen y piensan las personas concretas baste con conocer los sistemas ideológicos mediante los que se guían y los contextos sociales en lo que los aplican. Es preciso ocuparse también de ese auténtico intérprete creativo de las influencias colectivas que es el sujeto individual. Es él quien procesa estas influencias y las devuelve al medio exterior. No se puede entender, por ello, la dinámica social sin atender al momento individual. En realidad, este momento siempre se encuentra presente en cualquier teorización social, incluso aunque sea para negarle cualquier papel determinante y relegarlo al de una 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. Pero esta decisión entraña un grave riesgo, pues tales presupuestos, por el hecho de estar implícitos, no se ven 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 investigación social en su conjunto puede beneficiarse mucho de una mayor atención hacia aquella vertiente de la misma centrada en la interacción entre el sujeto y su entorno. Esta vertiente es la que constituye para nosotros el campo específico de la psicología social, para la cual deseamos una colaboración más estrecha con la antropología, dada la predilección de esta disciplina por los grupos pequeños y los procesos simbólicos e ideológicos.

I.2. LA DIALÉCTICA ENTRE EL SUJETO Y SU ENTORNO

El estudio de la interacción entre el sujeto y su entorno que proponemos puede beneficiarse intensamente de las aportaciones del enfoque dialéctico de raíz hegeliano-marxista, pese a que los prejuicios ideológicos actualmente imperantes conduzcan a menudo a despreciar este enfoque con demasiada ligereza. A pesar de las grandes diferencias existentes entre las diversas corrientes teóricas adscritas a este planteamiento, de las que Munné (1982) nos ofrece una síntesis muy completa, podemos afirmar que la mayoría de ellas comparten una visión general muy 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, de tal forma que los cambios en el uno van a propiciar cambios en el otro y viceversa. Dentro de este proceso, la *actividad práctica* del sujeto desempeña un papel activador clave. Es por medio suyo como este sujeto ejerce 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 cada persona modifica en cierta medida su entorno exterior, este mismo entorno modificado influye luego sobre ella, impulsándola a actuar de nuevo, e influyendo entonces una vez más sobre un ambiente que, por su parte, lo hará más tarde sobre ella misma. De este modo, esta interacción se reproduce de manera constante, desarrollándose incesantemente en forma de espiral¹.

¹ Fishbein y Ajzen (1975: Cap. I) desarrollan un interesante modelo de carácter interactivo, en el que 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 una modificación de las creencias iniciales, activando con ello de nuevo todo el proceso. Pese a su interés, este enfoque adolece, sin embargo, en nuestra opinión, de un cierto reduccionismo, en la medida en que no toma en consideración otros procesos a través de los cuales puede producirse también esta misma retroalimentación, como es el caso, entre otros, de la adaptación de las creencias al comportamiento realmente desarrollado o

El principal 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 extremos criticados 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. En contrapartida, 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. 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, aquella precisamente en la cual esta determinación tiene lugar de un modo más indirecto, como lo es la que tiene lugar por 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 enriquecer decisivamente nuestro planteamiento.

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 sería el caso de ciertas remodelaciones a las que sometería su propio modo de pensar, sino de un modo *indirecto*, por mediación del entorno, ya que es realizada por medio de los resultados de la 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 lo configuran a él. Se trata, pues, de una autoproducción mediada.

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 cognitiva de Festinger (1975), hacia la cual, por cierto, estos autores se muestran muy críticos (Cap. X y XI) y el estudio de los procesos del segundo tipo de procesos nos conduciría en cambio hacia el psicoanálisis y otros planteamientos de la misma índole, que parecen encontrarse fuera del campo de interés de estos autores.

Este proceso de autoconfiguración es, en segundo lugar, un proceso en gran parte inconsciente, que escapa al control del propio sujeto. No se lo 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 influencia 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 de este sujeto y de su entorno. No obstante, debe evitarse enfatizar en exceso el dinamismo del uno y del otro. Este énfasis unilateral puede llevar a ignorar la estabilidad que ambos ostentan a veces. Algunos autores, como Marvin Harris (1978: 201), se han servido de la estabilidad de ciertas realidades como un argumento en contra del análisis dialéctico en general. 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. 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 meticuloso de cada proceso de interacción en concreto podrá ofrecernos una respuesta satisfactoria.

Todas estas virtudes explican para nosotros la gran fecundidad que posee este modelo de análisis dialéctico. 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) y Lukács (1967: 81-117). En cuanto a la dialéctica entre el individuo y su entorno social, este entorno se encuentra a menudo integrado por otros sujetos, que piensan y actúan de ciertos modos, y con los cuales se sostienen ciertas relaciones. La acción práctica del sujeto sobre

estas personas va a propiciar entonces en ellas una serie de reacciones, que podrán llevarles a modificar las relaciones que mantenían previamente con este sujeto, influyendo entonces sobre la situación objetiva del mismo. 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 ante ella. 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. Esta experiencia es además en muchos casos asimilada, convertida en parte de la propia constitución psíquica, a través del proceso al que habitualmente se denomina *interiorización* y que constituye la otra cara de la *exteriorización* constituida por la actividad práctica ejercida sobre el medio externo. 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 dialéctica entre ambas la que le permite autoconfigurarse hasta cierto punto, al constituir el necesario agente mediador entre los dos grandes polos constituidos por el sujeto y su entorno. Así, la 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 medio exterior.

En ocasiones, puede también resultar útil centrarse únicamente en una vertiente particular de esta dialéctica más global entre el sujeto y su entorno. 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 y a pensar 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. Semejante interacción puede ser concebida entonces, 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 fundamentalmente en el *carácter adaptativo* de los cambios que se van a llevar a cabo. Esta naturaleza adaptativa debe entenderse en el sentido de un desempeño más eficaz del sujeto, 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 recabar algunas de estas recompensas. En general, el sujeto se adapta al entorno social en mayor medida de lo que lo adapta a sí mismo, pues este entorno social es algo tan vasto, que cada individuo apenas tiene capacidad de influir sobre él. Ciertamente, al final la convergencia entre el conjunto de los actos individuales de una multitud de sujetos diferentes modela el medio social. Pero ello ocurre de un modo muy distinto del que cualquier sujeto hubiese podido haber planeado originalmente. En este sentido, se puede decir con toda justicia que el análisis de la dialéctica entre el sujeto y su entorno se corresponde perfectamente con un planteamiento teórico general de carácter materialista.

Una de las grandes virtudes de este enfoque dialéctico estriba en su fácil contraposición a los planteamientos deterministas de corte idealista, que hacen del pensamiento y la conducta personal una mera aplicación de las distintas reglas o normas imperantes en el seno de una determinada colectividad. Al hacer tal cosa, estos planteamientos despojan a las personas de toda creatividad a la hora de recrear o de readaptar estas reglas. El sujeto es convertido, así, en un simple ejecutor de las ideologías que profesa, en las cuales se encuentran incluidas estas normas. La gran carencia 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, ya que 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). Todos estos enfoques idealistas implican, por ello, una radical simplificación de la realidad social. 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 se trata tampoco de ir 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. Tomarlos en consideración

implica asumir la interacción que el sujeto mantiene con ellos, implica asumir el hecho de que ellos le influyen, pero de que él también puede, a su vez, influir sobre ellos, y de que la articulación entre ambos procesos puede hacer cambiar al uno y al otro, y, en este caso en concreto, puede conducirlo a modificar los principios o normas que profesa, tanto los más generales, formales, explícitos y oficiales, como los más concretos, situacionales, implícitos y officiosos. Por ello mismo, cualquier reducción del conjunto de la vida social a una “cultura”, entendida en el sentido de un mero sistema de reglas, ha de privarnos por fuerza de la capacidad de entender la dinámica de la acción individual y de la acción colectiva.

La idea de que el comportamiento y el pensamiento de cada persona constituyen parcialmente una respuesta ante un determinado contexto social nos obliga a prestar una mayor atención a las características concretas de este sujeto y de este contexto. A este respecto podemos recordar la afirmación de Carlos Castilla del Pino (1972: 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. Es preciso introducir lo concreto en nuestros análisis. Ello no significa que haya que entregarse de manera unilateral al estudio de lo particular. No implica ningún sesgo idiográfico. 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, con el concurso de la misma, a unas tipologías mucho más complejas acerca de los fenómenos que estamos estudiando. Por poner un ejemplo, 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 particulares, inicialmente diferentes tan sólo en algunos detalles (Pujadas, 1992: 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”. Hay que recurrir, por el contrario, a un metódico, laborioso, y a veces monótono, trabajo etnográfico, de cual nos ocuparemos más detenidamente en el próximo capítulo.

Las reflexiones que hemos venido realizando hasta el momento nos conducen a una conclusión muy sencilla: el sujeto posee una creatividad *real*, pero *limitada*. No se trata, como hemos señalado ya, de un mero ente pasivo moldeado por el entorno, ni tampoco 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 (1990: 20) “actúa sobre la sociedad” y al mismo tiempo es “actuado por ella”. 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 configu-

rar 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: 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”. Esta creatividad real, pero limitada del sujeto se corresponde de manera lógica y correlativa con un determinismo social igualmente real e igualmente limitado, un determinismo, en suma, imperfecto. Este punto de vista nos parece el más realista y también el más equilibrado frente a las dos concepciones extremas que estamos intentando superar aquí.

La asunción del carácter limitado, pero real de la creatividad individual implica para nosotros el reconocimiento de 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, solamente la asunción de este punto de vista justifica el estudio de la interacción entre el sujeto y su medio social. De lo contrario o bien el estudio del sujeto pierde realmente toda relevancia, al quedar todo el poder determinante en manos del medio social, o bien es este medio social el que queda despojado del mismo. Con respecto a esta última posibilidad 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 existencialista 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, también excesivamente abstractos.

I.3. UN ENFOQUE CONSTRUCCIONISTA SOBRE LA ACTIVIDAD Y EL PENSAMIENTO HUMANOS

Con vistas a otorgar al planteamiento que estamos desarrollando la operatividad necesaria para que pueda servir de guía a la investigación empírica, 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 responder a esta difícil 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 (1985) o Brunner (1991). Formulado todo del modo más sencillo posible, según nuestra concepción el sujeto trabaja con un bagaje ideológico, y 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, como lo es también la capacidad del sujeto para manipularlos. 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 es, 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 ya existente y ejecutadas de acuerdo a unos procedimientos también dados. 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 más complejos.

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 de fondo que subyace 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 sin más de cualquier forma de conocimiento (Horton, 1977: 76).

El bagaje con el que opera el sujeto es, como ya vimos, fundamentalmente de origen colectivo. Consiste en “materiales” elaborados por otros, de los que él 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. El 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. Este mismo proceso se produce, en una escala más amplia, en el caso del repertorio colectivo. La finitud de los repertorios colectivo e individual facilita la explicación del carácter limitado de la creatividad humana. La composición de ambos repertorios por un número finito de elementos restringe obviamente la cantidad de combinaciones que se pueden formar con ellos. A esta primera limitación se añade una segunda, derivada del hecho de que estos elementos se encuentran además preestructurados y de que el sujeto no siempre puede descomponerlos y recomponerlos totalmente; tiene que tomarlos “en bloque”.

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 conseguir 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 estos esquemas mediante los que son generados. 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. Este concepto ha sido una de nuestras principales fuentes de inspiración a la hora de desarrollar nuestro enfoque construccionista. Su empleo nos ha obligado a explorar por nuestra cuenta sus potencialidades, a tomar conciencia de sus límites y a adaptar aquellos elementos del mismo que nos parecen más fértiles con relación a nuestro propio marco conceptual. Esta tarea no ha sido sencilla, debido especialmente a que este concepto adolece de una cierta indeterminación. Bourdieu nos ofrece a lo largo de su obra distintas definiciones del mismo, que hacen hincapié en distintas facetas suyas. El amplio uso

que él hace de este concepto, aplicándolo a las más diversas situaciones, nos muestra que es ciertamente un concepto dotado de una gran fecundidad, pero quizá también demasiado genérico. La razón de esta relativa vaguedad reside en que, como el mismo Bourdieu reconoce (1988b: 22-26), se trata de un concepto que sirve ante todo para delimitar toda una problemática teórica. Pero por esta misma razón, no constituye un concepto plenamente acabado y operacionalizado. Ante esta situación, nos ha parecido que lo más conveniente era elaborar una definición del *habitus* que reuniese aquellos aspectos del mismo que nos parecían más relevantes para nuestros propios objetivos, examinando para ello diversas definiciones dispersas a lo largo de la obra de Bourdieu y tomando de ellas aquellos elementos que nos parecían más relevantes.

De acuerdo con esta definición ad hoc, el *habitus* consiste 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 de 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 “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.

El hecho de que estos distintos esquemas generadores 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 una gran relevancia el que la *simplicidad* y *generalidad* de estos esquemas permita su aplicación sobre esferas de actividad de lo más variado. Gracias a ello, 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.

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, también creemos que el término “esquema” alude asimismo a un sencillo sistema para organizar de un modo simplificado cierta cantidad de información, lo cual se corresponde, a nuestro entender, bastante bien con algunos aspectos de este concepto, tal y como lo entiende Bourdieu. En cuanto a los riesgos intelectualistas, nos parece que se los puede ir soslayando con una lectura cuidadosa de la obra de este autor y con un poco de esfuerzo por nuestra parte.

Un tercer aspecto a tener en cuenta de esta definición consiste en que se refiere a unos esquemas de los que se sirve el sujeto 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. Aquí reside 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. Es por ello por lo que 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 Win-dish (1990: Cap. I y II). La exigencia de rigor surge sólo cuando se tiene como objetivo formular una representación del mundo –o, mejor dicho, de alguno de sus aspectos– clara y coherente. Pero 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. Lo que ahora nos interesa dejar bien sentado es que, a la hora de tratar de establecer los diferentes esquemas generadores sustentados por cada sujeto, hay que tener siempre presente el hecho de que las estructuras que conforman entre ellos pueden ser un tanto laxas. Nuestra búsqueda de la sistematicidad de estos esquemas no debe conducirnos, en consecuencia, 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. Aquí reside, pues, una de las razones para explicar esa variabilidad en el comportamiento y el pensamiento del sujeto en la que ya insistimos en al apartado I.1.

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 consecuencia, en estado *implícito* y son, por lo tanto, 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.

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 por qué lo va 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 ésta 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, ya que ni ellos mismos son conscientes de su existencia. En el próximo capítulo discutiremos brevemente algunas de las implicaciones epistemológicas de este postulado. Lo que ahora nos interesa subrayar es que la vía para llegar a conocer estos esquemas no puede ser, entonces, simplemente la asunción literal de las declaraciones de los informantes, ni tampoco ninguna suerte de análisis introspectivo por parte del propio investigador, cuyos resultados habrían luego de ser generalizados a los demás seres humanos. El camino ha de consistir, en cambio, en el estudio pormenorizado de las distintas prácticas de los sujetos, presuntamente estructuradas mediante estos esquemas.

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, dado que aquello que le dicen al sujeto que debe hacer concuerda con el modo en el que éste se siente impulsado a obrar. Por esta razón, 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.

Nuestro objetivo en esta investigación va a consistir en desentrañar una serie de esquemas generadores de prácticas y representaciones presentes entre nuestros informantes. Se trata de profundizar en la estructura interna de sus sistemas ideológicos. Además de ello, intentaremos dilucidar algunas de las operaciones cognitivas mediante las cuales construyen y combinan estos esquemas, creando

otros más complejos. De este modo, nos proponemos hacer avanzar un poco más la concepción construccionista subyacente al planteamiento de Bourdieu. Este objetivo 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 lo demuestran Harré (1982: Cap III) con su fecunda distinción entre acto y acción y Leontiev (1983) con su mucho más elaborada delimitación entre actividades, acciones y operaciones.

I.4. LA CATEGORIZACIÓN SOCIAL

El estudio de la dialéctica triádica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno al que nos referimos en el apartado I.2. puede ahora ser ahora reformulado como el estudio de los procesos mediante los cuales cada sujeto construye y reconstruye, dentro de ciertos límites, sus sistemas ideológicos, en interacción con las remodelaciones que realiza también en su actividad práctica, a fin de adaptarla a los requerimientos de un específico entorno social. No obstante, esta reformulación de nuestros objetivos seguirá resultando demasiado abstracta, si no tenemos en cuenta que determinadas vertientes del sistema ideológico de cada sujeto se encuentran articuladas de manera más directa con ciertos aspectos específicos de su actividad práctica, del mismo modo que estos específicos aspectos de su actividad lo están a su vez con ciertos rasgos en particular del entorno social. Dicho de otro modo, dentro de cada uno de esos tres grandes sistemas generales integrados por el pensamiento, el comportamiento y el entorno, podemos distinguir luego distintos *subsistemas* más particulares articulados entre sí de manera especialmente directa. Siendo esto así, cada uno de estos subsistemas particulares mantendrá relaciones privilegiadas con otros subsistemas distintos, al tiempo que permanecerá conectado al particular sistema más global en el cual se encuentra enclavado. Ambos procesos de interacción van a encontrarse interconectados, de tal manera que la interacción entre estos subsistemas va a activar la de cada uno de ellos con el sistema más amplio del que forman parte. Por ello mismo, podemos considerar que, en última instancia, por intermedio de la interacción entre estos subsistemas tienen lugar una interacción homóloga, de carácter más vasto, entre los tres sistemas más globales dentro de los cuales aquéllos se encuentran encuadrados.

En virtud de todos estos hechos, el estudio en particular de la dialéctica entre ciertos subsistemas de pensamientos, actos y relaciones sociales puede resultar de gran utilidad para entender la dialéctica triádica más general de la cual forman

parte. Esta decisión estratégica nos obliga a concentrar nuestra atención sobre aquellas vertientes del pensamiento de la persona más directamente vinculadas con su existencia social, ya que en el caso de las mismas el vínculo entre los procesos cognitivos, la actividad práctica y las relaciones sociales resultará presumiblemente más claro y diáfano. Vamos a centrarnos, así, dentro de este aparato de categorización de la realidad que constituye todo sistema ideológico, en aquella faceta suya dirigida de manera especial a la categorización del medio social. En el Capítulo III volveremos sobre los resultados de esta primera exposición con el fin de establecer unas definiciones más precisas, con la ayuda del marco conceptual que habremos ido desarrollando entretanto.

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 y 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” y “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*. 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 el 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, debido a que 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 luego 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 todo ello, es de un tipo determinado en concreto. Con todo ello, estamos considerando que las relaciones sociales que se pueden y/o se deben sostener con él han de ser de un 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. Tanto los sistemas de categorización social propiamente dichos, como estos otros sistemas de categorías 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*. Estos sistemas de orientación social forman parte del conjunto de los esquemas generadores de los que se sirve el ser humano para manejarse en la vida. Podemos, por ello, atribuirles también un carácter sistemático, pero no absolutamente sistemático, así como suponer que van a ser sencillos y generales, implícitos e inconscientes y que en ocasiones se van a hallar articulados directamente con determinados “mecanismos motores” y “automatismos corporales”. Gracias a esta suposición, resulta posible encuadrar una gran parte de las contribuciones de la psicología social cognitivista sobre la categorización y la orientación social dentro de un planteamiento construccionista mucho más ambicioso, inspirado en la obra de Bourdieu.

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 cualidades suyas como el color de su piel, la textura de su cabello, su configuración facial y algunas otras. 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. 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”. Una parte fundamental de los rasgos personales que se utilizan como criterio para la categorización social se encuentra integrada por lo que, para entendernos, podemos denominar sus rasgos culturales. Este es el caso ante todo de los que conforman su estilo de vida, al cual podemos definir como la porción del comportamiento global del sujeto mediante la que éste transmite, ante todo a los demás, una cierta imagen de sí mismo,

tal y como ocurre con el vestido, las maneras en la mesa, los rituales, el uso del tiempo libre, la alimentación o el mobiliario. Naturalmente, estos rasgos culturales pueden también ser reales o ficticios. Este proceso, sin embargo, puede ser a menudo mucho más intrincado, ya que 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 determinada categoría social y en otros momentos dentro de otra diferente. Junto a este hecho, no podemos olvidar tampoco que el observador puede clasificar los diferentes rasgos parciales de la persona en función precisamente 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 parecido a nuestra tendencia a percibir y recordar como de un mayor tamaño relativo 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 ella no los posea realmente.

Sean cuáles sean los rasgos personales a los que se recurra como principio de categorización social, 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” es con frecuencia 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 lo más razonable, en función del margen de maniobra del que se cree disfrutar. 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 solos nuestros criterios morales. Todas estas orientaciones pueden ser además 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 burguesía³.

³ 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 distintos factores que determinan las intenciones de los sujetos. De acuerdo con estos autores, 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 este planteamiento tiene el mérito de mostrar la complejidad del vínculo entre las creencias y actitudes más generales del sujeto y sus intenciones más concretas, propósito éste que vertebra realmente toda la obra de estos autores. Sin embargo, creemos que la conceptualización que han realizado 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

Recapitulando sobre la naturaleza de las dos operaciones de categorización que acabamos de examinar, podemos concluir diciendo que, por medio de la primera, se seleccionan 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: 37). Del mismo modo, los modales, las ideas religiosas, o el sexo biológico son, en principio, simples hechos objetivos, que no tienen por qué acarrear ninguna consecuencia social para sus portadores. Forzando un poco los términos, 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 socialmente relevantes. 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. 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 a 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

en ocasiones parcialmente independiente de las presuntas valoraciones que vayan a realizar los demás, por más importantes que puedan ser estas valoraciones para uno. 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 (1964: Cap I y 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.

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. Este hecho 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. En consecuencia, la naturaleza de cualquier relación social va a ser el resultado final de un proceso de convergencia entre las dos naturalezas poseídas por separado 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 una relación no pueden determinar completamente el carácter que ésta va a tomar posteriormente. Ocurre que estas orientaciones iniciales pueden diferir notablemente entre sí, lo cual obligará a cada sujeto a ir ajustando progresivamente sus acciones recíprocas hasta encontrar un cierto *equilibrio* entre ellas, que otorgue a la relación que mantienen un carácter más o menos estable y definido. Naturalmente, el resultado final de este proceso de ajuste puede ser más o menos acorde con las orientaciones de cada una de las partes. Generalmente este resultado final va a depender en gran medida de la correlación de fuerzas existente entre ambas. En el apartado VIII.1. nos ocuparemos más detenidamente de estos procesos de ajuste. Pero con lo dicho hasta el momento parece ya estar claro que no podemos considerar la naturaleza de una relación social como una mera aplicación mecánica de una serie de normas poseídas previamente por los sujetos. Esto es tanto más así debido a que 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 toda su existencia. La constatación de estos dos hechos básicos constituye un eficaz antídoto contra cualquier deslizamiento idealista.

Cada persona consigue solventar la mayoría de sus necesidades materiales o emocionales gracias a las diversas relaciones que mantiene con otras⁴. 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

⁴ 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 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.

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, trátase de los bienes materiales, el afecto, la 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, 1986). Como quiera, su existencia hace obligado administrar de algún modo el acceso a los distintos bienes. Al ocurrir esto último, 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. Así, 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 otorgado a los extraños. 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 dura competencia intergrupal. En efecto, la competencia por los recursos escasos a menudo 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. 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.

Esta inserción grupal puede ser, sin embargo, replanteada al perder su anterior utilidad. En este caso será necesario rehacerla, gracias a la posibilidad que todos tenemos de manipular hasta cierto punto algunas de nuestras identidades sociales, es decir, de 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, al que ya nos hemos referido, 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, como ocurre sobre todo con aquellos rasgos que conforman su estilo de vida. 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 mismo⁵.

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 la faceta más directamente social de la misma y de una de las más relevantes desde un punto de vista científico, si es que no la que más. 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. En razón de esta misma relevancia social y cognitiva, mantiene además numerosos y estrechos vínculos con otros muchos aspectos de

⁵ 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 el 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 además 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 propios bienes materiales.

nuestra existencia en sociedad. De ahí, que, partiendo de ella, podamos adentrarnos en otras parcelas suyas, con lo cual enriqueceremos notablemente nuestra visión acerca de la particular dialéctica que rige a 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. Este hecho vuelve particularmente visible la articulación entre estos tres componentes, lo cual favorece 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 en particular 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 mecanismos orientadores del comportamiento social. 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 menos profunda, ya 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 como ésta 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. En la misma línea, aludiremos al nexo entre estas diferentes combinaciones de categorías de orientación social 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 empresa, 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, lo cual 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, y de confinarse en la mera descripción del hecho concreto, sin extraer enseñanzas más generales, y cayendo en lo anecdótico.

I.5. EL CASO DEL INMIGRANTE MARROQUÍ

Únicamente podremos aspirar a alcanzar estos objetivos, si seleccionamos 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, pues solamente en este caso resultará lo suficientemente visible la dialéctica triádica en la que estamos interesados. Para ello, es preciso, en primer lugar, que el vínculo entre las categorías cognitivas estrictamente sociales del sujeto y el resto de su ideología global sea relativamente directo e intenso. En segundo lugar, es necesario que las categorías sociales en las que nos fijemos sirvan en efecto para orientar una gran parte del comportamiento del sujeto. Por último, el entorno social tendrá que plantearle en un momento dado al sujeto 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 varios sistemas de orientación social. Pretendemos estudiar cómo aplican estos diversos sistemas, en qué situaciones y con qué fines lo hacen, y cómo pueden reelaborarlos en ciertas circunstancias en busca de una mejor adaptación a su nuevo entorno social. Estamos convencido de que este objeto de estudio nos va a ofrecer lo que buscamos, tanto en lo que se refiere a la dimensión cognitiva como a la conductual de la existencia humana.

En cuanto a la primera, una gran parte de los diversos sistemas de orientación social que emplean los inmigrantes marroquíes se encuentran integrados, al me-

nos 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, en razón no sólo de su gran arraigo e importancia entre la mayoría de la población marroquí, sino igualmente debido a otro rasgo suyo que lo vuelve especialmente apto para ilustrar la dialéctica entre el pensamiento y el comportamiento. Este rasgo consiste en su carácter *globalizante*. Esta globalidad es ciertamente menor de lo que pretenden ciertos tópicos al uso (Charfi, 1983: 5). Pero aún así, los vínculos entre sus concepciones generales sobre el mundo y el ser humano y sus normas referentes, incluso, a ciertos detalles del comportamiento cotidiano son muy intensos y directos. De ahí, que la modificación adaptativa de sus sistemas de orientación social, en aras de una inserción más adecuada en un nuevo medio social, haya de ocasionar con seguridad a muchos de estos inmigrantes una serie de conflictos cognitivos con otros componentes de sus ideologías personales, conflictos éstos a los que habrán luego de 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 mal que bien 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. Muchas de las relaciones que sostenían en su medio de origen se van a volver ahora menos intensas o simplemente van a desaparecer, al tiempo que va a ser preciso iniciar otras nuevas. El contacto con los españoles va a pasar a ocupar un lugar importante, aunque esta importancia pueda variar mucho de unas personas a otras. Pero además de ello, van a existir ciertas diferencias entre estas nuevas relaciones y las anteriores, debidas ante todo 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 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, que son muy útiles en este medio para ser bien considerado 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 establecer una categorización social desfavorable, a los que Goffman denominaría *estigmas* (1970). No siempre uno se encuentra inmediatamente preparado 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. El comportamiento del sujeto se halla, por ello, bastante bien adaptado de por sí a su entorno, lo cual le otorga una relativa eficacia. El caso con el que nos encontramos ahora es radicalmente distinto, ya que la emigración confronta a sus protagonistas con unas condiciones de existencia distintas de aquellas que modelaron originariamente su *habitus* y a las que no siempre se puede responder eficazmente con las antiguas estrategias adaptativas. Se hará preciso ir modificando estas últimas, 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, además, de relaciones discriminatorias con las que se va a encontrar ahora el inmigrante marroquí en su contacto 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. De ahí que su derecho a vivir dentro de este país sea 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. Se le tiende a considerar, así, como una especie de *huésped* (Pereda, Prada y Seoane, 1981: 127-129; Seoane, 1984). Como tal, su derecho al acceso a los recursos nacionales habrá de supeditarse para muchos al previo disfrute que los nacionales hagan de los mismos. 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: 51-52). Junto con la xenofobia y el racismo propiamente dichos, con los que a menudo se amalgama, constituye una de las principales bases ideológicas de la discriminación que con tanta frecuencia padecen los residentes de origen extran-

jero y de la cual la llamada exclusión social es sólo el caso más extremo. 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 constituyan 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, mercedoras 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 mayor es esta diferencia, más fácil es también poder percibirlo luego de un modo negativo (Fernández Villanueva, Domínguez Bilbao y Revilla Castro, 1995) y, de hecho, nos encontramos a menudo con esta caracterización negativa⁶. Por todo ello, estas personas se encuentran en una situación respecto a los autóctonos que les convierte potencialmente en blanco de prácticas discriminatorias 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 en particular. 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 de discriminación. 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 brus-

⁶ 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 y 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, así como 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 hispano-musulmana medieval recibe escasa atención (Equipo Darek-Nyumba 1978). También merece citarse a este respecto el amplio recorrido histórico realizado por Eloy Martín Corrales (2002) por la imagen del marroquí en la cultura española.

co en las condiciones de vida es algo exclusivo del inmigrante. Lo experimentan igualmente quienes sufren ascensos o descensos relativamente rápidos 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. Lo que distingue a la emigración es que reúne en una misma experiencia la discriminación y el cambio brusco. Conduce con demasiada frecuencia a una adquisición casi repentina de la condición discriminada. Esta coincidencia le otorga una gran utilidad 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 fecundidad resulta aún mayor, dado que 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 unos sistemas ideológicos dotados muy a menudo de un acusado carácter totalizador.

Esta fecundidad epistemológica resultará más evidente, después de examinar la naturaleza de las especiales relaciones sociales en las que muchas veces se encuentran envueltos estos inmigrantes. Ya señalamos en el apartado anterior que cada sujeto consigue satisfacer en mayor o menor medida sus diversas necesidades personales a través de las distintas relaciones sociales que sostiene con los demás. Recurre al trato con unas personas para lograr ciertos objetivos y a los contactos con otras para alcanzar otros diferentes. 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. Muy a menudo además 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 aquí 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 a lo largo del tiempo. 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 les predispone a otorgarle un trato más favorable, puede estar propiciando al mismo tiempo el 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 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 en 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. Cualquiera de estos tipos 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, razón por la 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 juzguen a este mismo inmigrante como alguien cuyo comportamiento es impropio de un marroquí y, ante todo, de un buen musulmán, lo cual tendrá también 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 VIII. 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 acostumbran a ser marcadamente *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 de nuevo 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. 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, casi 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 casi siempre 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 nivel 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 estos últimos con los modos de comportamiento global.

Todo lo anterior nos muestra hasta qué punto el estudio de este colectivo abre para nosotros una perspectiva de lo más prometedor, al poner a nuestra 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 enfrenten estas personas o con los distintos perfiles sociológicos de las mismas. Esta riqueza no se limita además 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 semejante 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. La necesidad de mantener distintas relaciones con miembros de diferentes colectivos incita, asimismo, al sujeto a proveerse de una gama relativamente extensa y variada de principios de categorización social. Por último, 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, lo cual 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 dotarnos de unos conceptos más precisos y operativos. Sólo así podremos construir los datos que nos permitirán poner a prueba la posible fecundidad de nuestro planteamiento. Ello nos permitirá conciliar la deducción con la inducción. Esta será la tarea a la que nos consagraremos a partir del Capítulo III. Pero antes es preciso introducir todavía algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas y reseñar brevemente el desarrollo de nuestro proceso de investigación. A ello nos dedicaremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO II

ETNOGRAFÍA Y EPISTEMOLOGÍA

I.1. TEORÍA Y ETNOGRAFÍA

En el capítulo anterior defendimos la existencia de una dialéctica incesante entre el sujeto y su entorno, cuyo resorte principal estriba en la dialéctica 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 por separado, como entre estas entidades entendidas como totalidades. En virtud de estos postulados iniciales, hemos optado en esta investigación por aquellos métodos de trabajo que nos han parecido más aptos para captar esta interacción dinámica. Para ello, 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, pues solamente por medio de ella resulta posible obtener una información lo suficientemente rica para proporcionarnos una clara idea acerca de los diversos procesos de interacción entre los diversos componentes más parciales de cada uno de estos tres subsistemas. El término “metodología etnográfica” posee para nosotros un sentido muy general. Lo entendemos fundamentalmente como el conjunto de métodos capaces de servir de base a una descripción detallada de un determinado medio social. Todos estos procedimientos tienen en común su capacidad para suministrar 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 métodos. Por el contrario, las investigaciones de carácter cuantitativo, al centrarse 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 sirven para describir tampoco ningún medio social concreto y real, sino sólo el desarrollo de ciertos procesos muy determinados en el seno de unos medios parcialmente recreados por el propio investigador.

En nuestro caso, nos hemos decidido por un diseño de investigación vertebrado por la observación participante. De un modo complementario, nos hemos servido también de la entrevista semidirigida, elaborando en algunas ocasiones, por medio suyo, una serie de pequeñas historias de vida acerca 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 de su medio de origen o de acogida. Pero nos pareció que la tarea que nos habíamos planteado 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 propias también de la mayoría de los diseños de investigación de corte etnográfico

La primera de estas virtudes reside 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*. 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, pero lo explota a conciencia. 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 de muchas de estas personas que el que nos hubiera permitido ninguna de tales encuestas. Un estudio intensivo se encuentra, así, 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.

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. A este respecto, tenemos que señalar que lo que nos ha interesado ante todo en nuestra investigación ha sido establecer 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. Cuando es esto lo que se persigue el investigador no debe estudiar los fenómenos sociales como unidades aisladas, sino como componentes de un sistema de transformaciones (cfr. Lévi-Strauss, 1987: 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 ostentar 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. Clifford Geertz (1987: 51) nos hace notar a este respecto 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. En esta línea, nosotros mismos dedicaremos bastante atención en esta investigación a una serie de jóvenes, de origen a veces acomodado y simpatizantes de la izquierda radical, pese a que su importancia numérica dentro del conjunto de la inmigración marroquí es francamente reducida. Nada de esto significa que los resultados de una investigación intensiva como ésta no puedan compaginarse con los de otra de carácter extensivo, basada en una metodología estadística. En este sentido, coincidimos plenamente con la opinión de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1976: 61-66) de que el método etnográfico tendría que ser completado con un uso más frecuente de la estadística. 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 la tipología construidos a partir de un estudio más cualitativo. Esta virtud la convierte en un elemento clave para la puesta a prueba de nuestros

asertos, sin la cual no hay científicidad posible. Pero, asimismo, el estudio intensivo y detallado puede servir para poner a prueba cualquier generalización. No existe, pues, ninguna barrera infranqueable entre la orientación hacia lo particular y la orientación hacia lo general. Ambas son necesarias y complementarias (Bergere, 1989: 177-210). Considerar que la atención otorgada en un momento dado al detalle concreto responde a un enfoque “idiográfico”, contrapuesto al “nomotético”, nos parece una más de esas oposiciones simplistas que aquejan a las ciencias sociales.

Además de por la riqueza de la información suministrada, el trabajo etnográfico, como cualquier otra técnica basada ante todo en la observación de una realidad no demasiado manipulada por el investigador, 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 que va a ocurrir a continuación. Esta imprevisibilidad multiplica evidentemente la cantidad de información que recibimos, permitiéndonos aprender mucho más sobre nuestro objeto de estudio. A cada momento aparecen nuevas variables a tener en cuenta y nuevas posibles relaciones entre las que ya conocíamos antes. Con todo ello, 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 determinada 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 si lo van a hacer o no en efecto. Se han determinado ya previamente las posibles alternativas, aunque no se sepa a ciencia cierta cuál de ellas será la que se dará finalmente en la práctica. Estas metodologías más cerradas son útiles para aquello para lo que se las emplea habitualmente: para estudiar los cambios en un sistema de relaciones entre va-

riables 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 las 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. 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. El tipo de equilibrio que se alcance entre ambos ha de depender de los objetivos específicos que se persigan. Lógicamente, en una investigación de carácter relativamente exploratorio como la nuestra resultaba indispensable adoptar un enfoque relativamente abierto. Necesitábamos comenzar recogiendo una 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 o 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, imitando de manera mecánica 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, Chamboredon y Passeron, 1976: 91-97).

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 rigurosa, la cual en lo que respecta a los resultados del trabajo etnográfico resulta siempre problemática. Podemos dictaminar tan solo 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. 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 deseáramos. Quizá algún día, con unas hipótesis y unos datos empíricos más rigurosamente operacionalizados se pueda aplicar una metodología más cerrada, para poner a prueba nuestras conclusiones. 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 social que estamos estudiando.

Junto a la riqueza de la información recolectada y a su perenne capacidad para hacer surgir siempre 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, como trataremos de mostrar en el apartado II.5. Antes nos interesa subrayar que, sea como sea, esta situación se encuentra ampliamente abierta justamente debido a su carácter “natural”, ya que 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. Sin duda resulta bastante ingenuo suponer que el investigador puede evitar influir por completo sobre su objeto de estudio. 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, con lo cual tenderá seguramente a ser también similar. El carácter “artificial” de las situaciones recreadas mediante técnicas más planificadas ha sido denunciado en numerosas ocasiones (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 61-66; Harré, 1982: 117-158). En estas peculiares situaciones las reacciones de la gente 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, donde se relaciona con gente a la que conoce, que tiene influencia real sobre su destino y que actúa de acuerdo a otras reglas diferentes. Volveremos sobre esta cuestión en el Capítulo VI.

Esta mayor naturalidad de la situación de investigación resulta especialmente clara en el caso de la observación participante, que ha constituido la base de nuestro trabajo. Con el tiempo, los informantes se acostumbran a la presencia del investigador. No actúan para él, ni se dedican a contarle lo que suponen que él quiere 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 de por medio. 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 frente a algo nuevo y desconocido. Por estas razones, nos hemos dedicado con ahínco a registrar los actos y las conversaciones que nuestros informantes mantenían entre sí o con nosotros mismos en el curso de su vida cotidiana. Aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, el grupo de discusión, tal y como la definió Jesús Ibáñez (1979), ha sido muy poco empleado en este trabajo. Sin duda es cierto que, siendo como es una suerte de reproducción controlada de lo que suelen ser 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, y bastante similar, por ello, a esas conversaciones informales que tanto nos interesan. No obstante, el discurso que se genera en los grupos de discusión se parece en general solamente a *ciertas* conversaciones cotidianas. En estas conversaciones en concreto la gente dice en gran parte lo que supone que es adecuado decir en determinados contextos sociales, al tiempo que se calla ciertas cosas. La entrevista semidirigida ostenta en

este sentido claras ventajas. En ella la gente se atreve a veces a decir lo que no diría seguramente delante de la gente junto a la cual discurre habitualmente su vida y que puede molestarse por lo que diga. Por todo ello, el grupo de discusión no puede suplantar a las conversaciones informales en una investigación como la nuestra, en la que no nos interesa 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 más íntimos, 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, razón por la cual estas conversaciones abarcan 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. Esta distancia 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.

La última gran virtud del trabajo de campo etnográfico consiste en su capacidad para respetar y tomar en consideración el carácter estructural de nuestro objeto de estudio. En cambio, las concepciones teóricas más bien atomísticas se ajustan notablemente bien a metodologías como la de la encuesta cerrada, la cual descompone el discurso como estructura en una serie de ítems aislados entre sí, o al experimento, el cual 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. La única forma de estudiar la realidad es simplificarla. Lo que ocurre es que a veces la simplificación puede resultar excesiva. Este es el caso precisamente 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 arbitraria e intuitiva, dando lugar a una auténtica mutilación de esta totalidad. La observación participante ostenta por el contrario la virtud de garantizar la observación directa de los vínculos entre el discurso y el resto del comportamiento personal, lo cual nos permite estudiar la interacción continua entre ambos y con el contexto. Por medio de ella, no sólo 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 dice mientras tanto. El discurso que emerge de las conversaciones cotidianas es un discurso ligado a hechos muy concretos. Puede desencadenarse al hilo de una noticia contemplada en la televisión, de la visita de un vecino o de un altercado familiar, por poner sólo algunos ejemplos. Todo ello nos permite tomar una mayor conciencia del contexto de producción de estos discursos. Así, 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 suelen ser emitidos como explicación, comentario o justificación de un relato en torno a un acontecimiento 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 de Rabat, y, al tiempo, propugnar en otras situaciones 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. Este es uno de los grandes méritos de la observación participante: el permitirnos aprehender al detalle la variación contextual de los discursos.

No obstante, el estudio de las conversaciones informales registradas por medio de la observación participante 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. Bastará una llamada telefónica, la aparición en la pantalla de televisión de un

tema interesante, o la llegada de un visitante, 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. Estas entrevistas nos han permitido profundizar más en algunos aspectos del pensamiento de nuestros informantes.

II.2. EN BUSCA DE UN EQUILIBRIO ENTRE EL CIERRE Y LA APERTURA EPISTEMOLÓGICOS

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 con una multitud de datos inconexos, 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 yuxtaposición de descripciones bastante desordenadas y un tanto inconexas, que 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, tampoco para poner a prueba ninguna teoría. Al optar por trabajar desde un planteamiento teórico relativamente definido y sobre un objeto de estudio relativamente circunscrito, ha sido preciso restringir en cierta medida nuestra curiosidad etnográfica, restringiendo el carácter abierto de nuestra investigación. De este modo, no hemos buscado conscientemente una gran parte de los datos que nos podían haber interesado en otras circunstancias e 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 distintos temas o de compartir con ellos parte de su experiencia cotidiana y tampoco hemos aprovechado 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 estos objetivos y nuestra indagación empírica. Con ello, 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, al tiempo que la ulterior recogida de esta información ha sido luego guiada 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 el apartado I.5. En concreto, 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 asociados más a menudo 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 definir, 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 aquéllas. Naturalmente, la información necesaria para responder, aunque sea muy aproximadamente, a estas dos grandes cuestiones sólo ha podido ser obtenida a través del estudio de una serie de temas generales relacionados con las mismas. En lo que respecta a 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 y la regional, de los juicios formulados a propósito de los españoles y sus formas de comportarse, de las relaciones que se dice mantener o estar dispuesto a mantener con ellos y con otros marroquíes, de las opiniones generales acerca de la situación política, social económica en Marruecos, España, Europa y el mundo árabe, de los modelos sustentados en general acerca de las relaciones entre padres e hijos y hombres y mujeres y los juicios pronunciados 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 proferidas en torno a quienes se comportan de manera diferente,

especialmente si son españoles o marroquíes. En lo que atañe a la segunda cuestión, nos hemos preocupado 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 y en asociaciones de inmigrantes y la estabilidad en la residencia.

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 la conocida distinción entre “árabes” y “bereberes”. Esta decisión merece algunas aclaraciones. Ciertamente, nos ha parecido muy relevante el hecho de que la lengua materna, y frecuentemente la más utilizada cotidianamente, fuesen formas dialectales árabes o bereberes, ya que éste es un hecho que en Marruecos posee importantes repercusiones sobre la vida cotidiana de las personas. Ante todo, en el 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 e 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 al mismo tiempo, la lengua es utilizada muchas veces como uno de los elementos a partir de los que se define 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.

Del mismo modo, se constata hoy en día en ciertos sectores de la población berberófona una ostentación de su lengua y de ciertos rasgos culturales regionales, en cuanto que 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 es, en cambio, 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 la 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: 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 recayendo. 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, lo cual nos lleva 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 recabando 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. Se podría objetar, sin embargo, que este enfoque podría conducir quizá a una atomización del colectivo estudiado. Nos estaríamos ocupando entonces de individuos aislados; eso sí, pertenecientes a un mismo colectivo. 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 los demás. 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 analizado 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. Necesitamos, por ejemplo, estudiar algunas de las complejas redes de relaciones interpersonales en las que se encuentran inmersos en especial ciertos inmigrantes 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 en su conjunto por todas estas relaciones.

Por ello mismo, tampoco pretendemos realizar ningún retrato sociológico del colectivo de inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid, ni de ninguno de los subgrupos que lo componen. como tal colectivo. De todo ello ya se han ocupado y se están ocupando diversas investigaciones: Franzé, 1999; Pumares, 1996; Ramírez, 1998, por citar sólo algunas. Nuestro enfoque es más individualista, más psicosocial, si se quiere. 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 el fundamento de 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 las rivalidades entre “escuelas” o disciplinas.

Nuestro propósito final ha sido establecer una primera tipología que recoja distintos modelos básicos de interacción entre el perfil sociológico de nuestros informantes, sus modalidades de adaptación a la realidad española y sus elaboraciones ideológicas. 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. Hemos partido siempre de la hipótesis de que todos estos tipos eran relativamente frecuentes, en el sentido de que abarcaban a muchas más personas que aquellas a partir de cuyo estudio los hemos podido construir. Lo hemos creído así, en primer lugar, porque la concatenación de elementos que les es propia nos parece relativamente lógica y, por 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. Pero tampoco nos hemos interesado por representar en nuestro estudio al conjunto de este colectivo. Las tipologías que iremos presentando no

van a ser exhaustivas. Mucha gente va a poder quedar potencialmente fuera de ellas, ya que 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. Es necesario, no obstante, despejar una posible confusión respecto a nuestros objetivos clasificatorios. A nosotros nos interesaban 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, pasando a establecer, así, unos tipos de personalidad. Este es un deslizamiento en el que se incurre con demasiada frecuencia 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 habíamos reparado.

II.3. 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 ningún tipo de relación. De hecho, nuestro trabajo se ha repartido entre una serie de redes sociales disociadas casi por completo. Esta desconexión existente entre nuestros diversos campos de observación guarda, a decir verdad, 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. Las relaciones que puede sostener cualquier individuo en su seno siempre van a abarcar únicamente una minúscula porción entre todas las que podría llegar a mantener. A estos tres rasgos se añade además el carácter disperso y desintegrado de estas relaciones en lo que respecta a la gran mayoría de las personas involucradas en ellas. El concepto de “red” resulta por ello más pertinente aquí que el de “comunidad”. 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 concreto. Ello se plasma incluso en el plano espacial. Trabajamos en unos lugares, estudiamos en otros y 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.

Semejante existencia un tanto desmenuzada se presenta desde hace ya tiempo como un obstáculo difícil de superar para el método etnográfico en su concepción 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: 237-239). No hace falta elogiar más de lo que ya lo ha sido la capacidad de un estudio de este tipo para recabar un conocimiento intenso y profundo sobre el medio social sobre el que se realiza. Es éste un conocimiento que, por encima de todo, ostenta un indudable carácter totalizador y holístico, que le permite contextualizar luego el estudio de cualquier aspecto más 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: 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 humana, 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 menos fecunda en nuestras sociedades modernas. Por otra parte, el carácter disperso de estas relaciones, su falta de unidad, de articulación, vuelve mucho más complicada la tarea de encontrar un eje organizador para 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 comuni-

dades 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. 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 las pandillas juveniles, las empresas, las escuelas, los cuarteles del ejército etc... Por más interesantes que sean muchas de estas investigaciones, y por más que nos demuestren de manera manifiesta la enorme fecundidad que sigue poseyendo este método de trabajo, tenemos que señalar que se le está aplicando en todo caso sobre colectivos o sobre aspectos de la vida personal que hoy en día tan sólo representan una pequeña parte de la existencia social de la mayoría de los miembros de estas sociedades. Optar entonces por estos objetos de estudio supone restringir de manera drástica la aplicabilidad de este método de trabajo, por más que los resultados de esta aplicación restringida sigan siendo muy valiosos. Supone condenarse a una cierta marginalidad, por más fecunda que la misma pueda seguir siéndolo 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 y el grupo de discusión. En el caso concreto de la historia de vida, autores como Franco Ferrarotti (1981; Bergere, 1989: 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, así, 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 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 diferentes razones expuestas arriba. Para ello ha sido preciso aplicarla de un modo un tanto peculiar. Así, hemos dispersado nuestra observación entre una serie de pequeños grupos —familias, grupos de amigos, miembros de asociaciones— desconectados entre sí. Se ha tratado 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. La amplitud de esta red social nos ha permitido cubrir una gran pluralidad de situaciones. pero evidentemente la profundidad de nuestras calas ha sido relativamente reducida. 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. Sin embargo, el carácter más bien periódico de nuestros contactos personales ha sido compensado en gran medida por lo prolongado de los mismos en muchos casos. Nuestros contactos con inmigrantes marroquíes 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 constituido un proceso paulatino, y 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: 83-90)– se han superpuesto siempre continuamente a lo largo de nuestro trabajo.

II.4. 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 con ellos 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 animaban 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 an-

tropológica. Han de ser personas capaces de explicar de un modo bastante detallado y complejo ciertos aspectos de su existencia, y han de estar además predispuestas a hacerlo ante un extraño. Lo primero exige una cierta capacidad de reflexión y una buena habilidad verbal y lo segundo un interés personal 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 el control del investigador 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 despertaba en muchos marroquíes un acentuado sentimiento de curiosidad y una disposición muy positiva hacia nosotros. Aquellos que formularon 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 nuestros progresos en presencia de algún compatriota. 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 este hecho le otorga un carácter sagrado. El conocimiento de esta lengua, aunque sea limitado, constituye, por ello, 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 personas con un cierto nivel cultural, convirtiéndolo en un signo de distinción social. 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 la 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 en 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: 47-75; Castien, 1999: 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, incrementa el prestigio de su benefactor, al proporcionarle nuevas situaciones para demostrar su generosidad y ejercer su autoridad. Semejante ejercicio de autoridad constituye para muchos marroquíes un modo privilegiado de demostrar la fortaleza de su carácter (Castien, 1999: 75-76; Jamous, 1996: 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 actitud solícita a la hora de proporcionar respuestas a nuestras 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 eran siempre tan beneficiosas. El deseo de conservar un cierto ascendiente sobre el investigador podía dar lugar a una cierta incomodidad ante la progresiva autonomía que este último iba alcanzando. De resultados de ella, podía expresarse ásperamente la disconformidad ante sus contactos con otros marroquíes con los que no se mantenían buenas relaciones, e incluso, podía 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.

No obstante, la posibilidad de entablar con nosotros tales relaciones de relativa superioridad no fue la única razón para demostrar hacia nosotros ese interés tan marcado. También podemos destacar igualmente, en primer lugar,

ese 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, y que 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” que el suyo y una parte importante de ellos como un ejemplo a seguir, cuestiones éstas de las que nos ocuparemos en profundidad a partir del Capítulo V. Así, como occidental, el investigador se convierte en una fuente privilegiada de información acerca de un mundo diferente, al 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 también de occidental, se convierte en un interlocutor ante el cual se pueden proferir amargas quejas acerca de su 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, a veces de manera explícita: “ahora, dinos tú también cosas”. De este modo, se trata de establecer un intercambio, una relación de reciprocidad, lo cual constituye además en el propio Marruecos un rasgo muy importante de muchas relaciones sociales, 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. 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, originaria 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 lo que hubiesen dicho o hecho pudiese ser publicado y convertirse en objeto de interés para otras personas cultas. Para algunos informantes el ser objeto del interés y la amis-

tad 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”. Esta condición de persona culta que se nos había atribuido aumentaba además 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. Unos y 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. En vista de ello, los investigadores varones encontrarían graves dificultades para contactar con informantes de sexo femenino y 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 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 contribución 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 rápido ni sencillo. 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 de la primera. Ambas asociaciones habían sido fundadas a finales de los ochenta 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 han terminado teniendo un efecto letal sobre ella. Actualmente, es prácticamente una organización residual, sin apenas afiliados ni ascendente social y cuyos máximos dirigentes parecen encontrarse un tanto desacreditados. ATIME, por su parte, ha optado, en cambio, por una política de mayor colaboración con instituciones y asociaciones españolas. Esta actitud 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 y educativas. Pero con ello, se ha convertido también en una asociación ampliamente dependiente de apoyos exteriores. Su implantación real entre el colectivo marroquí, aún siendo importante, tampoco es demasiado elevada. Muchos inmigrantes la perciben básicamente como una suerte de agencia de servicios a la que 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 a este respecto que las personas que frecuentan o que mantienen con-

tactos 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 desde el punto de vista estadístico. Sus discursos y comportamientos, por más interés que puedan poseer, representan, como veremos especialmente en los Capítulos VIII y IX, 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. 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 Larache, Tánger, Tetuán, Chauen, 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: 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, e incluso el analfabetismo, están completamente extendidos. 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. No obstante, también hemos recabado acerca de este último sector una información empírica que nos parece bastante relevante y que expondremos detalladamente en su momento.

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 ostenta 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 laboral crónica, pudiendo encontrar trabajo sólo temporalmente, en la construcción y en la jardinería de modo casi exclusivo (Cabello y Castien, 1999: 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 sufriendo tan acusadamente 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 y la misma Alhucemas, así como con naturales de Larache, Tánger y 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 superior, como lo son también 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 elevado poder 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 y al servicio doméstico (Pumares, 1996: 99-111; A.A.V.V., 1995: 26-32; Cabello y Castien, 1999: 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 (Pu-

mares, 1996: 99-111). Esta circunstancia 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 y 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 que desarrolla, similar al de los jóvenes españoles a los que frecuentan, que contrasta acentuadamente con el de otros inmigrantes, al igual que ocurre con sus puntos de vista respecto a cuestiones políticas y 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. solamente Ello resulta lógico dado que este trabajo fue siempre concebido desde el primer momento 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. 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.– aminoren las diferencias entre quienes emigran y quienes no lo hacen (Cfr: Colectivo Ioé, 1994: 83-86). El conocimiento de estos hechos nos ayudó a localizar mejor algunos de los posibles cambios propiciados por la residencia en España, así como a relativizar también 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 Ifiljen. 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 nortea.

En lo que respecta a Tetuán, se trata de una ciudad de mediano tamaño, con una acusada 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 del mismo nombre, es una ciudad pequeña, en la cual el negocio de la pesca, las remesas de los emigrantes y 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 parte 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 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 lustros un rápido crecimiento gracias a la emigración. Una de las razones de este crecimiento 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 una pequeña 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 con amigos y parientes.

II.5. 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 suyo una aparición más frecuente 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 lo más a menudo y lo más extensamente posible sobre ciertos temas. 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 conocimiento progresivamente mayor del árabe, nuestro interés por el Islam y la cultura marroquí y nuestra presunta procedencia de un medio “culto”. Muchos de estos factores incitaban igualmente a aquéllos a dialogar con nosotros preferentemente acerca de ciertos temas en concreto. Han funcionado, pues, como unos auténticos *catalizadores* para la deriva de nuestras conversaciones 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 VII, 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: 38). Al mismo tiempo, nuestro comportamiento cotidiano, considerado por ellos como “correcto” parecía predisponernos en la misma dirección. Nuestra renuencia a convertirnos resultaba, por todo ello, algo bastante incomprensible, lo cual 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 de 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 “cult”, 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, la discriminación, 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 sobre estos 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 desacombrada, ni de adaptarse a ningún requerimiento poco 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 me-

nudo ineludible, por el mero hecho de que ellos mismos nos lo demandaban expresamente, al solicitarnos nuestras opiniones, si bien casi 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 a propósito 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 debe estar 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

CAPÍTULO III

IDEOLOGÍA Y CATEGORIZACIÓN

III.1. IDEOLOGÍA Y 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 vertientes 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 los próximos capítulos 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 enfrentados. 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 al 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 última parte de nuestra investigación. 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 consistir en el planteamiento esbozado en el Capítulo I. Como se recordará, de acuerdo con este planteamiento, el sujeto dispone de un conjunto de principios de categorización social, que puede 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 repertorio colectivo, integrado éste 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 vertiente particular de la actividad intelectual de la persona, se hace necesario comenzar con una aproximación más general a la misma, encaminada a proveernos de una serie de nociones básicas acerca de la categorización, en cuanto que actividad sociocognitiva más global. Solamente sobre tales cimientos podremos ir levantando después nuestro edificio ya específicamente dedicado a la categorización social en sí.

III.2. LA CATEGORIZACIÓN CREATIVA Y LA OPERATIVA

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 un determinado objeto 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 lo 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 creativa 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, propios de la categorización operativa, 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.

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 ahora 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 la categorización creativa como el trabajo de construcción de esas herramientas y 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 ser luego 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. A veces, estos principios jerarquizadores poseen un carácter valorativo, en virtud del cual las diferencias entre las categorías que generan no son meramente cuestión de “más” y de “menos”, sino igualmente de “mejor” y “peor”. 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.

Sin embargo 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 tratará entonces de una correspondencia de partida entre dos categorías pertenecientes a dos sistemas diferentes. Por causa suya, 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 denominarla *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. El sujeto puede suponer a priori que, puesto que el objeto **A** pertenece a la clase **X**, también pertenecerá a la clase **Y**, sin tener que comprobarlo empíricamente. La articulación, al conectar entre sí los principios de categorización, constituye el proceso cognitivo fundamental a partir del cual al sujeto elabora 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 produzca 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. Esta distinción debe servirnos ya para prevenir un malentendido muy habitual, consistente 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 numerosos antropólogos, especialmente los de tendencia estructuralista. Han 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 frecuente presencia de tales correspondencias. Pero no nos parece que 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. Pensamos 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 lo 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 esa correspondencia, tan discutible por otra parte, que en ocasiones se establece entre el sistema político de un país y su situación económica, 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 VI.

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 cierto¹. 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

¹ La unidireccionalidad de la correspondencia entre dos principios no es alterada por la tendencia a acomodar las percepciones a las ideas previamente sostenidas. 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

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. 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 a los demás 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 perjudicial”, “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, las cuales no tendrían que ser tomadas entonces estrictamente como un punto de partida, sino como el resultado de unos procesos cognitivos más profundos. En cuanto a otros dos conceptos utilizados muy habitualmente, especialmente en el caso de la psicología social, como lo son los de “valor” y de “actitud”, se puede realizar una conversión similar. Para nosotros lo que habitualmente se entiende por un “sistema de valores” es simplemente un sistema de categorías de carácter valorativo, generadas mediante un principio de categorización investido de una naturaleza semejante. Este punto de vista resulta muy adecuado para prevenir esas dicotomías entre lo “valorativo”, o lo “evaluativo”, y lo “cognitivo” con las que a veces nos encontramos. 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. Por lo demás, no vemos ningún problema en que a los sistemas de categorías valorativas se les siga denominado, si así se desea, “sistemas de valores”, siempre y cuando se tenga en cuenta su naturaleza de categorías cognitivas.

A lo largo de este apartado, 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. 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”. A veces nos encontramos además con que los principios de caracterización física o psíquica que se asocian con los de categorización social ostentan frecuentemente un acentuado carácter jerarquizador y valorativo. Estos hechos son muy comunes, por ejemplo, en ciertas versiones de la ideología islámica, de las que nos ocuparemos más adelante, el hecho de ser un “infiel”, *káfer*, se considera asociado a determinados comportamientos inmorales, como la falta de lealtad a la palabra dada, o la suciedad, y determina así mismo un trato discriminatorio.

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.4., 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, 1994). De igual manera la confesión religiosa puede ser en ocasiones uno de los determinantes de la identidad nacional, cosa de la cual nos ocuparemos a partir del Capítulo V.

III.5. LA COMBINACIÓN CONSTITUYENTE DE LOS PRINCIPIOS COMPLEJOS

Una vez que hemos mostrado que todo principio complejo se encuentra constituido por una serie de principios simples combinados entre sí, vamos a examinar ahora brevemente la naturaleza de esta *combinación constituyente*. Ante todo, 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. 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 actividad 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 físicos². 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 entonces 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 a conformar ni a descomponer el principio complejo. Ni 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

² 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.

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 (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. Se verá, hasta cierto punto, lo que se quiera 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.10.

III.6. 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”. En función de nuestro propio sistema conceptual podemos definir este nivel de intensidad como el grado 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 pertenencia a dos categorías determinadas de dos sistemas diferentes será mayor, cuando en un mayor número de casos sobre el total un objeto adscrito a una categoría lo sea también a la otra. Ello supondrá necesariamente que el sujeto empleará más frecuentemente el primer principio, cuando utilice también el segundo y que además los asociará de un determinado modo. Este 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

critérios mediante los cuales intentaremos dar cuenta de las diferencias entre las distintas construcciones ideológicas.

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 infrecuente, 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.7. 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 creará 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 servir de base entonces a todo un extenso encadenamiento de principios. Hemos visto así como, en el caso de ciertos musulmanes, si alguien es definido, como un “infiel”, *káfer*, se convertirá también en alguien con ciertas cualidades negativas, como la suciedad, la falta de lealtad o el mal comportamiento en general, y en 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 sociales 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 primera categoría de la serie, 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 gran cantidad de principios, dando lugar a construcciones muy complejas, en la línea del enfoque constructorista anunciado en el apartado I.3. 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, a la que trataremos de hacer justicia a partir del Capítulo VI. 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. 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 de un modo permanente, 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. 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. Nuevamente el estructuralismo clásico con sus largas cadenas de oposiciones binarias se ha destacado a la hora de cometer este tipo de simplificaciones. No obstante, puede admitirse la exposición de estos encadenamientos como una primera presentación de una serie de asociaciones que, efectivamente, pueden darse luego 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. 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 también 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.8. 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 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: 62). 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: 297).

III.9. 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 principios 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 el seno de su combinación constituyente figura un principio que distingue entre los seres humanos y no humanos. Estos últimos se excluyen de su campo de aplicación. Así, dentro de este, y de cualquier otro, principio complejo, figuran una serie de principios más simples, cuya función estriba en *delimitar* la extensión de su campo de aplicación. Por ello, los vamos a denominar *principios delimitadores*. Estos principios operan estableciendo una relación de correspondencia unidireccional entre la pertenencia a una *determinada* categoría de un primer sistema y *el conjunto* de las categorías de un segundo sistema. Así, las categorías hombre y mujer se encuentran ambas en correspondencia con la categoría ser humano, al tiempo que no poseen tal relación con la categoría “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, a 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 fuera” el de no aplicación. La categoría negativa viene a ser así el reverso del campo de aplicación.

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, ya que 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. Así, maneja continuamente su instrumental cognitivo, alcanzando cada vez nuevos resultados. A partir del Capítulo VI 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, entendiéndolo 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”, contaminada al parecer 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. Luego, lo ha complejizado, introduciendo una serie de principios mediante los cuales se distingue entre sus formas más o menos aceptables. En el Capítulo VI volveremos sobre este ejemplo en concreto, y profundizaremos en él, una vez que nos hayamos provisto de nuevos elementos teóricos.

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.10. 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 las 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 de principios, 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 cómo 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. 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, con lo cual los requisitos exigidos para figurar dentro de una determinada categoría se modificarán irremisiblemente.

Quizá podamos entender mejor cómo tiene lugar este proceso recurriendo a un sencillo ejemplo. 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 acusada 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 con 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 traer 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). 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, dado que en el curso de nuestras relaciones con los demás, a menudo conflictivas, tratamos de imponer a los demás aquellas definiciones de nuestros categorías en las que estamos interesados. Como los demás también lo intentan, el sentido exacto de muchos conceptos es objeto de una constante negociación, en función de la correlación de fuerzas imperante en cada momento (Martín Criado, 1992). 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 determinadas 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 movedizo, 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. Esta capacidad de innovar a la hora de pensar, y 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 aquí 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 sirven para juzgar a grupos enteros de personas. 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 de acuerdo a su fuerza de carácter. Pero hay otros varios, como los que atienden a su mayor o menor sinceridad, su generosidad o su avaricia y 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 la 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 de ordinario 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 una multitud 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 propuesto. 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, tal y como 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, e 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 respecto a 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 específicamente 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 por 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 semejante, 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 profundo respeto, del que se priva a las 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 misma 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: 83-85), tal y como veremos especialmente en el Capítulo V 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 Fez, 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 conseguirlas, conservando sus costumbres “antiguas” y no adquiriendo modales. Y en ocasiones también se encuentra alguno con el punto de vista opuesto, como cuando 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”.

Tenemos, pues, frente a nosotros 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. 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 con frecuencia 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

hurto, 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: 15-21; 1999: 63-68).

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 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, *jatir*. 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: 162). Aunque en menor medida, lo mismo les ocurre a quienes transgreden demasiado a menudo los tabúes de todo tipo, y a quienes desobedecen sistemáticamente a sus superiores o se enredan 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 rebase 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 flexibi-

lidad a la hora de combinar estos dos principios entre sí y con otros distintos es, como se ve, asombrosa.

Si bien es conveniente insistir en la flexibilidad que caracteriza a la categorización creativa, tampoco debemos olvidar la existencia de factores objetivos que la restringen. 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. 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 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.

III.11. PRINCIPIOS CENTRALES Y PERIFÉRICOS

Hasta el momento, hemos constatado 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 también 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, por medio suyo, 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 del mismo.

De este modo, pese a las diferencias que existen entre ambos, estos dos tipos de articulación comparten un 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. 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 los componentes centrales y los periféricos. 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 cómo el ámbito de la creencia y la descreencia puede quedar perfectamente englobado por el de la categorización. 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 operaciones de categorización operativa. 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 mucho mayor. Asimismo, las creencias y descreencias centrales se hallan 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 de principios, el cual sólo recogía las articulaciones horizontales. No obstante, las diferencias entre la antigua conceptualización y la nueva no 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 artu-

laciones, 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 ido dotando en este capítulo. De este modo, podemos establecer que en el caso de 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 también 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 intrínseca suya. Tan sólo, en el caso de la articulación vertical entre principios más generales y más particulares, se puede afirmar que el carácter más general 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. A partir del Capítulo VI trataremos de profundizar en estas cuestiones.

III.12. LA CONFIGURACIÓN IDEOLÓGICA

Las combinaciones entre principios de las que acabamos de ocuparnos constituyen el fundamento de las construcciones ideológicas del sujeto, del conjunto de sus representaciones sobre el mundo y sobre sí mismo. 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. Una configuración ideológica es siempre la 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 más globales. Existirán, por ello, ideologías de carácter más global y más parcial. Pero no vamos a ocuparnos de nada de esto hasta el Capítulo V.

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 y él constituirá el eje que las conectará a todas 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 el 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, del orden moral y de la propia identidad. Ello les va a otorgar una importancia vital para el sujeto, que los va a volver un tanto resistentes al cambio. Van a constituir así lo que Domenique Schnapper (1988) denomina con sus propios términos el “núcleo duro” de una cultura. Esta autora ha esbozado una distinción entre el “núcleo duro” y la periferia de una cultura con el fin de explicar por qué ciertos modos de comportamiento y de pensamiento de las minorías inmigrantes son más fáciles de modificar que otros. No obstante, esta forma de plantear el problema resulta terriblemente tosca, desde el momento en que no se acierta a distinguir claramente entre lo central y lo periférico, ni se dispone de una teoría capaz de explicar con un mínimo de precisión cómo se adapta lo periférico a lo central. Así, 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. A partir del Capítulo VI intentaremos elaborar nuestra propia respuesta a estos problemas.

Al trazar las divisiones fundamentales en el mundo del ser y el deber ser, los principios centrales de la configuración global 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 hallan 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, o al menos aquella parte de la misma 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

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 él 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 último autor empleaba a menudo sus conceptos de *habitus* o de esquemas de un modo un tanto genérico. Quizá, como ya aventuramos en el apartado I.3, ello se deba simplemente a que el propósito que perseguía con su introducción estribaba 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, se trata de un concepto que 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. Sin embargo, 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, remitiendo para ello 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 las puertas 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.

En términos más generales, nos parece que en este capítulo nos hemos provisto de un marco conceptual capaz de describir de un modo relativamente cómodo los procesos ideológicos, haciendo justicia a su relativa complejidad. Por ello mismo, esperamos que, al menos en parte, este marco conceptual pueda resultar aprovechable para otros investigadores, aunque los modelos explicativos con los que trabajen difieran de los nuestros.

CAPÍTULO IV

IDEOLOGÍA
Y VIDA COTIDIANA

IV.1. PENSAMIENTO Y VIDA COTIDIANA

Pensar no es para la mayoría de las personas, ni en la mayoría de las situaciones, un mero pasatiempo. Es su único modo de afrontar los problemas acuciantes de la vida cotidiana. Ya vimos en el apartado I.3., al ocuparnos del concepto de habitus, que la respuesta a estos problemas debe darse con premura y con economía de medios. No hay tiempo para entretenerse con reflexiones abstractas y ociosas, sino que hay que actuar y rápido. Es lo que les ocurre a nuestros informantes cuando tienen que 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 han de 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 allegado o cómo habría que calibrar cuáles eran las verdaderas intenciones de algún conocido cuando profirió algún comentario a propósito de uno mismo, acaso hostil. Son, como vemos, problemas cuya resolución práctica requiere también una resolución cognitiva. Si queremos, por ello, entender realmente cómo elaboran nuestros informantes sus construcciones ideológicas al compás de su actividad práctica, tenemos que profundizar en la naturaleza del pensamiento cotidiano, del pensamiento propio de la vida cotidiana, el cual, como iremos viendo, difiere en gran medida de las especulaciones de carácter intelectual. Esta profundización nos va a resultar además muy útil ya que, en un plano más general, el pensamiento cotidiano se halla ligado de un modo mucho más directo a la actividad práctica, con lo cual la interacción entre ambos resulta más fácil de observar. Sin embargo, para poder llevar a cabo este análisis tendremos que perfeccionar el instrumental analítico que empezamos a desarrollar en el capítulo anterior. Ello nos va a permitir, al mismo tiempo, poner a prueba su capacidad para organizar un aspecto concreto, aunque de gran relevancia, de la existencia humana.

Con independencia de todo lo anterior, creemos que los investigadores sociales deberían dedicar una mayor atención a la actividad y al pensamiento propios

de la vida cotidiana y de la gente corriente, en lo cual coincidimos plenamente con autores como Georg Lukács (1967: Cap. I), su antigua discípula Agnes Heller (1977) y Uli Windisch (1990: 6-13). Nos parece que en muchos casos se comete el error de atribuir al estudio de este pensamiento y a esta actividad unos objetivos y unos procedimientos más bien propios de la actividad y el pensamiento más intelectualistas. 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 en psicología social enfocan los procesos de categorización, abordándolos como si únicamente estuviesen encaminados a resolver problemas cognitivos, sin relación alguna 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: 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: 282-300). Con el fin de neutralizar este peligro, se hace preciso profundizar en las diferencias entre ambos tipos de pensamiento y dedicar, sobre todo, una mayor atención al cotidiano. En consecuencia, en este capítulo especialmente, pero en realidad a lo largo de toda nuestra investigación, vamos a intentar trabajar en la línea desarrollada por los diferentes autores citados más arriba, desarrollando de manera crítica algunas de sus ideas y tratando de amoldarlas al marco teórico que estamos elaborando por nuestra cuenta.

IV.2. VIDA Y ACTIVIDAD COTIDIANAS

Para nosotros, el pensamiento cotidiano se corresponde necesariamente con un tipo específico de actividad a la que vamos a denominar actividad cotidiana. La actividad cotidiana, o, empleando 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: 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 ser humano, se *reproduce* a sí mismo, biológica y socialmente, de un modo *inmediato*, es decir, desprovisto de mediaciones. Creemos que esta inmediatez puede ser entendida como un vínculo especialmente directo con el proceso de reproducción de la persona de la que se trate en con-

creto. Este es el caso de la actividad laboral, doméstica y social que desarrollamos habitualmente con respecto a las personas más cercanas a nosotros, y que nos permite seguir siendo lo que somos. La agricultura forma, por ejemplo, parte del proceso de reproducción cotidiana de un campesino, pero no de la de la gente de ciudad, aunque ellos la necesiten, indirectamente, para subsistir. En el caso de esta población urbana lo cotidiano estará constituido por las diversas ocupaciones mediante las que se gana la vida. De igual manera, las relaciones sociales “cara a cara” que alguien mantiene con su familia, sus amigos o sus empleadores, y mediante las cuales se reproduce como tal persona, poseen una naturaleza mucho más inmediata y directa, y, por lo tanto, más cotidiana, que otras muchas relaciones que contribuyen a su reproducción únicamente a través de un complejo sistema de mediaciones. En un mundo cada vez más interconectado, todos nos relacionamos cada vez más con todos, si bien de manera indirecta. Uno, por ejemplo, puede decir que mantiene una relación social indirecta con el presidente del gobierno de su país, o con el desconocido trabajador asiático que tomó parte en la fabricación de su reloj de pulsera. Estas relaciones contribuyen indirectamente a su 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 forma, 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 vista de ello, el sujeto desarrolla siempre su vida cotidiana dentro un radio de acción más bien restringido. Por esta razón, como nos recuerda Heller (1977: 30-35), en las sociedades complejas, pero no en las pequeñas comunidades estudiadas tradicionalmente por los antropólogos, 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 mediante las que este individuo se reproduce indirectamente. Este “gran mundo” naturalmente podrá ser descompuesto en una multitud de “pequeños mundos”, tantos como individuos 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.

Las actividades cotidianas se caracterizan en general por su relativa *simplicidad*. Son conjuntos de operaciones relativamente sencillas mediante las que

vamos resolviendo nuestros problemas diarios. Esta sencillez resulta obligada, dado que la autoreproducción del individuo es un proceso que ha de realizarse de un modo incesante, libre de las demoras que traería consigo una complejidad excesiva. Sin embargo, 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. Por poner un ejemplo, los miembros de las sociedades altamente tecnologizadas continuamente tenemos que vérnoslas con aparatos extraordinariamente complicados, como automóviles, autobuses, lámparas eléctricas y 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: 44-45) y Heller (1977: 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 especial 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. Los complejos instrumentos que llenan nuestra vida cotidiana se presentan ante nosotros como auténticas realidades naturales, como parte de un mundo *preconstituido*. Aunque sean resultado de actividades previas muy complejas, el sujeto, como usuario de los mismos, puede, relacionarse con ellos de un modo nuevamente inmediato.

A partir de toda esta discusión podemos perfilar ahora un poco mejor el planteamiento esbozado en el apartado I.4. 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.

IV.3. LA ORIENTACIÓN 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. No hace falta 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. Es más, hacerlo resultaría incluso perjudicial, al suponer la pérdida de un tiempo precioso. Por ello, si por algo se caracteriza el ser humano en su vida cotidiana es por su radical restricción del interés por saber y por obrar, por su radical falta de curiosidad, por su cortedad de miras. Su interés cognitivo y práctico se limita en lo fundamental a lo más directamente vinculado con su propia actividad cotidiana, es decir, con su proceso de reproducción inmediata en los niveles biológico y social. Únicamente interesa conocer la realidad en la medida en que puede ser manipulada y únicamente interesa manipularla en la medida en que ello puede resultar útil a corto plazo. 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; Cfr. Heller, 1977: 293-296.). 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 *empírica*. 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 en 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: 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.

A esta orientación cotidiana puede contraponerse una orientación de corte más intelectual, interesada en conocer ciertos aspectos del mundo en el que se vive, con independencia de los problemas más inmediatos que plantea la vida cotidiana. Este interés puede conducir incluso a idear nuevas formas de explotar el mundo material o de organizar la vida social. Pero esta orientación se encuentra mucho menos difundida. La mayoría de las personas viven totalmente absorbidas por sus problemas cotidianos, sin preocuparse de nada más. Solamente una parte de ellas, y solamente con respecto a algunas facetas de su existencia, poseen inquietudes más amplias. Uno puede ser un físico teórico, y preguntarse sobre fenómenos naturales que los demás simplemente dan por hechos, 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 química 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.

Desde un punto de vista más general, 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. 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. Incluso, como manifestación extrema de esta tendencia, habrá ciertos aspectos de la realidad que simplemente no serán objeto de cate-

gorización 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. Definido en estos términos, el concepto de orientación general nos va a ayudar a entender por qué ciertas configuraciones son cómo son, en vez de ser de otra manera. Con ello, 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 hacia otros distintos.

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). Así, lo que aquí estamos entendiendo por una orientación intelectual podría ser desglosado en varias orientaciones, como la teológica, la científica, etc., aunque 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. En un plano aún más particular todavía, tendríamos, en nuestro caso, las distintas orientaciones que subyacen a los distintos modos globales de compor-

tamiento que pueden desarrollar los inmigrantes, a las que ya hemos aludido brevemente en el Capítulo I y de las que nos ocuparemos con mayor detenimiento en el Capítulo VIII. Un enfoque básicamente coincidente con el que desarrollaremos entonces puede encontrarse en diversos estudios –Colectivo Ioé, 1994; Pumares, 1996; Sayad, 1992–, pero nos parece que los planteamientos tan fecundos de todos estos autores pueden quizá salir beneficiados al ser definidos de un modo más operacionalizado, tal y como estamos intentando hacer nosotros aquí.

Volviendo a la orientación cotidiana en concreto, ésta tiene importantes repercusiones sobre la moralidad del individuo, al restringir su interés por juzgar moralmente las cosas 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, socio-céntrica e incluso egocéntrica. 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 faqt*”–. 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. 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 casi exclusivamente 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. 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 nacional, 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 Piaget¹ (1964: Cap. I y 1984) 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 con respecto a 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, mientras que un mayor nivel de descentración implica, por el contrario, la formulación 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. Asimismo, 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 sociocognitivas² más

¹ Las tesis de Piaget acerca del egocentrismo infantil han sido objeto de ciertas críticas, entre las que destaca la tempranamente formulada por Vygotski (1995: Cap. II y VI), aceptadas en parte por el propio Piaget. Pese a ello, nos parece que estas tesis son asumibles, si bien ha de tenerse cierta prudencia.

² Ver apartado III.12.

o menos sociocentradas. Lo que distingue ante todo a los niveles superiores de centración 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. En concordancia con este planteamiento, en algunos de nuestros 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. Se podrá decir, entonces, 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. 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 los demás seres humanos, no van a tender a plantearse complejos problemas intelectuales. En general, 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. Por esta razón sus razonamientos serán frecuentemente de cortos vuelos. No habrá mucho interés en profundizar en la mayoría de las cuestiones; bastará con solventarlas hasta cierto punto, con el fin de ir viviendo la vida.

IV.4. ORIENTACIÓN Y ESTILO DE PENSAMIENTO

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.

Con el fin de arrojar alguna 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 va a consistir en un determinado modo de combinar principios categorizadores, siendo la construcción de los mismos una de sus modalidades 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 categorizadores, 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. Al igual que ya hicimos en el apartado III.12. 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 diferentes.

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 asimismo determinados. De este modo, va a existir una correspondencia de fondo entre las características “dinámicas” de este pensamiento y las más “estáticas” de las configuraciones articuladas con él. Por esta razón, el concepto de estilo de categorización creativa va a desempeñar un papel fundamental en nuestra investigación. No obstante, esta determinación no tiene por qué abarcar también los aspectos más particulares de estas estructuras, es decir, lo que generalmente se entiende por el “contenido” concreto de un sistema ideológico. 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. 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 girando todo nuestro planteamiento desde el apartado I.2. 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.

Por comodidad, podemos suprimir la expresión estilo de categorización creativa, un tanto farragosa, por la más cómoda, pero más imprecisa de estilo de pensamiento, aunque teniendo siempre en cuenta a qué nos referimos exactamente al utilizarla. En nuestra opinión, la orientación cotidiana se corresponde en concreto con un estilo de pensamiento específico, al que vamos a denominar igualmente cotidiano. Esta hipótesis se opone frontalmente al punto de vista de Clifford Geertz (1994: Cap. IV). Este autor, en el que tanto nos hemos inspirado, como ya se ha 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 entre las más 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 pensamos que existen ciertos rasgos generales de este pensamiento que parecen encontrarse notablemente difundidos.

El primero de estos rasgos generales estriba, como ya hemos señalado en varias ocasiones, 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. Asimismo, estos principios van a tender a aplicarse tan sólo en la medida de lo preciso. 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., ya que 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. Estos principios van a encontrarse asimismo casi siempre en estado implícito, ya que el sujeto no tiene interés en explicitarlos, aparte de que ello le obligaría a un esfuerzo de abstracción, que sólo puede lograrse, cuando se ha adquirido la habilidad cognitiva necesaria para llevarlo a cabo. Por el contrario, el pensamiento intelectual, ligado a la orientación del mismo nombre, sí es capaz de 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.

El segundo rasgo del pensamiento cotidiano se deriva también del carácter tan general que ostentan estos principios constantemente aplicados. Consiste en el elevado nivel de flexibilidad que poseen las combinaciones constituyentes de los principios categorizadores de los que se sirve. Así, éstos pueden ser complejizados y particularizados sin cesar. Esta flexibilidad permite aplicar un mismo principio en situaciones muy diferentes, si bien al precio de una notoria pérdida de precisión. Las clasificaciones realizadas con estos principios van a ser, por ello, forzosamente muy vagas, sin que con ellas se puedan delimitar objetos claramente diferenciados, ni tampoco definir con exactitud ningún problema intelectual. En cambio, el pensamiento intelectual se distingue por su mayor sistematicidad. Los conceptos y los sistemas de clasificación que elabora son claros y precisos, lo cual supone una pérdida de flexibilidad en lo que se refiere a la constitución interna de los principios de categorización con los que opera.

Por último, 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. Nuevamente, el pensamiento intelectual se caracteriza en cambio por articular las diversas configuraciones parciales con las que opera, hasta formar con ellas otras de carácter más global. Esta globalización le obliga, para evitar flagrantes contradicciones internas, a definir con mayor precisión los campos de aplicación de estas configuraciones más parciales, lo cual se halla ligado evidentemente a la definición igualmente más precisa de los principios de clasificación.

Si el pensamiento cotidiano opera en condiciones “normales” enfrentándose a cuestiones concretas, el pensamiento intelectual debe su existencia a una con-

diciones de producción mucho menos frecuentes. Es casi siempre una actividad desarrollada por unos especialistas, a los que podemos denominar *intelectuales*, en un sentido amplio. Estos especialistas se caracterizan ante todo por pensar con ayuda del lenguaje escrito. De acuerdo con Vygotski (1995: Cap. VII; Kozulin, 1994: Cap. IV), 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, que le permiten superar sus limitaciones naturales. Así, este último 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 cognitiva en cuestión, que resulta posible realizar, al menos en parte, la actividad requerida sin la intermediación de ninguna herramienta externa. La escritura es precisamente una herramienta cognitiva de este tipo. Gracias a ella, el lenguaje verbal se plasma en un soporte duradero, lo cual le permite al sujeto examinar los mensajes cuantas veces quiera, abstrayendo los principios de categorización que los estructuran y explicitándolos. Esta explicitación constituye el fundamento de esa mayor sistematicidad de la que disfruta el pensamiento intelectual, al tiempo que le otorga una relativa autonomía con respecto al contexto concreto, frente a la dependencia del mismo que caracteriza al pensamiento cotidiano. Numerosos autores, como Vygotski (1995 y 2000), Bernstein (1984), Bourdieu (1988b: y 1991: 115-124) y Goody (1985 y 1990) han explorado estas ideas de las que aquí no podemos seguir ocupándonos por más fascinantes que nos resulten. Por el contrario, en los apartados siguientes vamos a centrarnos de manera casi exclusiva en la naturaleza específica del pensamiento cotidiano, en especial en lo que respecta a su segundo y tercer rasgo característicos, tal y como los hemos establecido más arriba. Los materiales empíricos suministrados por nuestros informantes nos serán de gran ayuda en relación con este objetivo.

IV.5. LA CONSTITUCIÓN FLEXIBLE DE LOS PRINCIPIOS DE CATEGORIZACIÓN

Los principios complejos con los que trabaja el pensamiento cotidiano se hallan constituidos por una serie de principios simples de los que se puede hacer uso o no, según venga al caso. 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 princi-

pio 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.

Incorporando o eliminado estos principios *complementarios* integrados, 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 la constitución interna de la mayoría de ellos. Esto le permite aplicarlos sobre numerosos objetos y obtener diferentes resultados con esta aplicación, en función de sus específicos y cambiantes intereses personales. Tal flexibilidad constituye obviamente un cómodo mecanismo para adaptarse a las cambiantes circunstancias externas. 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)”. 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 comportamiento moral en general. Así, es posible, hasta cierto punto, categorizar como creyente o como infiel a alguien en función de la simpatía que se le profese, jugando para ello con la composición interna del principio de categorización utilizado.

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 únicamente un pequeño número de principios simples complementarios y otra en las que estos últimos se encuentren presentes en un gran número. De este modo, esta peculiar flexibilidad clasificatoria únicamente resulta po-

sible gracias a esa escasa preocupación por el rigor lógico que caracteriza al pensamiento cotidiano, dada su falta de explicitación de las herramientas con las que trabaja, y en la que tanto ha insistido Bourdieu (1991). En cambio, un mayor rigor lógico pondría de manifiesto la vaguedad de los criterios utilizados y lo arbitrario de muchas adscripciones a ciertas categorías. 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 pensamiento de carácter más intelectual, es también el resultado de su menor flexibilidad en comparación con aquél. En el caso de este último, se puede simplificar y complejizar prácticamente cualquier principio, con lo cual se puede acabar fabricando un número muy superior de principios categorizadores, adaptados a los diversos aspectos de la realidad sobre los que se aplican. Gracias a ello, a partir de un número inicialmente reducido de principios se puede conseguir uno muy superior. Estos diferentes principios recién fabricados pueden ser luego combinados entre sí de distintas maneras y, 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 servirse de un mayor número de principios categorizadores y hacerlo además de modos más diversos, en vez de conformarse con aplicar una y otra vez, aunque en diferentes versiones, el mismo puñado de principios de siempre. Esta mayor riqueza cognitiva le permitirá ser más preciso a la hora de categorizar los distintos aspectos de la realidad, sin tener que ser, por contra, menos flexible. Observamos, pues, que gracias a esta superior creatividad del pensamiento intelectual, 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, así, realmente más flexible que el cotidiano, dado que es capaz de proveerse de un mayor número de herramientas cognitivas. La flexibilidad del pensamiento cotidiano es la otra cara de su falta de precisión, así como una forma de compensar la parquedad de los repertorios individual y colectivo. Pero en realidad, habida cuenta de lo limitado de los objetivos perseguidos en la orientación cotidiana, tampoco resulta necesaria en su caso una flexibilidad superior. 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.

Existe un acentuado paralelismo entre la distinción que acabamos de exponer y la caracterización que hace Lukács (1967: 59-68) 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. 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. Posiblemente el lector habrá reparado también ya en la similitud entre algunas de las ideas que estamos exponiendo aquí y las célebres reflexiones de Vygotski acerca de las formas de pensamiento pre-conceptual. 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” (Vygotski, 1995:128-132). Como se recordará, Vygotski consideraba que estos complejos eran agrupaciones de objetos que no estaban basadas en la posesión por parte de todos ellos de unas mismas propiedades, es decir, no estaban contruidos a partir de un único principio de clasificación, más o menos complejo, como es el caso de los conceptos. Por el contrario, los distintos 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 objetos 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 queda perfectamente ilustrado 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 (Vygotski, 1995: 39).

IV.6. PENSAR “EN BLOQUES”

Acabamos de mostrar que entre los efectos más importantes de la utilización por parte del pensamiento cotidiano de unos principios de categorización extremadamente flexibles en cuanto a su composición interna, se encuentra el hecho de que con frecuencia un objeto determinado puede ser adscrito a una determinada clase lógica si cumple únicamente alguno de los requisitos necesarios

para ello, es decir, si se le puede adscribir solamente a algunas de las categorías simples que integran la categoría compleja de la que se trate. Pero aunque así sea de hecho, es muy posible que su posesión de algunos de los rasgos que permiten su adscripción a esta categoría compleja determine el que se le atribuya también la posesión del conjunto de los rasgos propios de los miembros prototípicos de esta misma categoría. Tendrá lugar así, una auténtica *prototipificación* del objeto. De igual manera, puesto que el pensamiento cotidiano trabaja con encadenamientos de principios más o menos rígidos, puede producirse además la atribución de ciertos rasgos que generalmente se suelen poner en correspondencia con la pertenencia a esta categoría compleja. Así, el objeto en cuestión será asimilado también al estereotipo de miembro de una determinada clase lógica, o, dicho de otro modo, será *estereotipificado*.

La prototipificación y la estereotipificación son operaciones que se realizan continuamente en la vida cotidiana, empezando por los procesos de categorización social. Por ejemplo, los miembros de cualquier minoría étnica suelen ser objeto de ambos procesos simultáneamente. Como muestran los experimentos de Tajfel (1982: 101), alguien definido como “negro” tenderá a ser recordado como de piel más oscura que quien ha sido definido como “blanco”, oscureciéndose en el recuerdo su piel con el objetivo de asimilarlo al prototipo de persona de color. 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 otros de estos marcadores sociales. Una gran parte de categorías étnicas utilizadas actualmente son construidas combinando rasgos físicos y culturales (Stolcke, 1994). 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. De resultas de ello, se acabará por percibir las diferencias entre los miembros de las distintas categorías étnicas como mayores de lo que en realidad son, desembocándose en esa homogeneización intragrupal y heterogeneización intergrupala tan repetidamente señalada por tantos investigadores.

Esta simplificación de la realidad es característica del pensamiento cotidiano. Como señala Agnes Heller (1977: 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. La aplicación de principios muy vastos

y flexibles articulados además entre sí, horizontal y verticalmente, supone una tendencia a pensar con grandes *bloques rígidos* de principios y categorías. Lévi-Strauss (1966) se ha ocupado a fondo de este estilo de pensamiento, que no se encuentra en modo alguno confinado dentro de las llamadas “culturas primitivas”, sino que se halla igualmente muy difundido entre nosotros mismos (Bourdieu, 1991: Cap. III). En un pensamiento de este tipo, dado 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 un orden taxonómico claro, sino que todo es una especie de totalidad indefinida. En estas condiciones no hay lugar para el análisis ni la síntesis, propiamente dichos, pues como nos recuerda Henri Wallon (1987: 176) “el análisis no es posible sin un todo definido. No hay síntesis sin elementos disociados, luego combinados o recombinados”.

Con el fin de ilustrar más claramente todas estas ideas un poco complejas, vamos a recurrir a un interesante ejemplo etnográfico. En el apartado III.10. 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 y el ayuno durante el mes de Ramadán. La sabiduría personal, la capacidad para perseverar en el recto camino, se demostraba también de esta misma manera. 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 adecuado 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: 37-45; Castien, 1999: 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 en público de su ateísmo y simpatiza abiertamente con la izquierda más radical, se mostraba, 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. Tiene lugar, entonces, una prototipificación muy acusada de ambos tipos de persona, que, en último extremo, pueden acabar identificados. Se crea así una categoría más compleja, la del buen practicante y buena persona, donde antes había dos en estrecha asociación. Con ello, se pasa, de la estereotipificación a la prototipificación, demostrándonos cuan fácilmente se puede trocar una articulación horizontal en otra vertical. Quien sea un buen practicante verá como se le atribuyen cualidades como la seriedad o la fuerza de voluntad. 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. Una niña de Alhucemas pensaba, por ejemplo, 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 otro ejemplo, no por divertido menos significativo, un niño de Targuist tras haber oído hablar a su hermano adolescente sobre el Che Guevara como un gran revolucionario que se enfrentaba al imperialismo y defendía a los pobres, llegó a la conclusión de que éste debió de ser “un gran musulmán”. 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 VI. De igual manera, el ser una persona culta en general se asimila, mediante estos mismos procesos, a ser una persona que conoce el Islam. Parece como si el ser culto y no ser musulmán fuese algo contradictorio. Quien es culto debe ser un buen musulmán. A este respecto, nos viene a la memoria una anécdota muy divertida que nos relató un inmigrante de formación universitaria y que durante toda su vida ha estado próximo a la izquierda radical marroquí. Un profesor universitario, con largos años de militancia revolucionaria, y, por supuesto, ateo, tuvo que acompañar a su madre ya anciana de peregrinación a la Meca. Cuando llegó la hora de rezar, la gente del grupo en el que viajaba le pidió encarecidamente que dirigiese la oración como su imam, ya que él era un profesor universitario, una persona culta y conocedora de la religión. El hombre que no podía obviamente en una situación así proclamar su ateísmo, se vio forzado a aceptar, aunque ya no se acordaba de cómo se rezaba. Tuvo la suerte de que cerca de ellos otro imam dirigía también el rezo de otro grupo de peregrinos. Imitándole logró salir del paso y se convirtió además en el protagonista de una simpática anécdota.

IV.7. 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. El resultado es lo que Heller (1977: 310) 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, sin que sea necesario ningún conocimiento profundo sobre nada. La subsunción analógica permite hacer pronósticos acerca de cómo ocurrirán las cosas, pero nunca se puede esperar de ella una seguridad absoluta. Como nos dice Heller, la actividad cotidiana se basa en cálculos probabilísticos, nunca en una certeza incontestable. De hecho, 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 entretendemos 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 la misma Heller (1977: 309) denomina una *hipergeneralización*, o a lo que nosotros podemos considerar una prototipificación y estereotipificación excesivas. Las equivocaciones resultantes de estos abusos cognitivos son algo por completo habitual en nuestras vidas. Recurrentemente cometemos errores de apreciación que tienen casi siempre repercusiones prácticas de desigual gravedad. 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, interpretando como hostiles comentarios que no lo son, y al revés, al tiempo que 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, especialmente 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 nuevas situaciones nuestro viejo “sentido común” de siempre se encuentra menos ajus-

tado que antes a nuestras reales condiciones de existencia. Con ello, 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 producirse en el caso de muchos inmigrantes, trasplantados a un medio social en el que su viejo sentido común puede dar lugar a una percepción de la realidad un tanto desajustada. Entre nuestros informantes encontramos algunos ejemplos muy significativos de este desajuste. Algunos de ellos, sobre todo personas mayores y con un nivel de estudios bajo, interpretan sistemáticamente la realidad observada en España como si se rigiese por los mismos parámetros por los que lo hace presuntamente la marroquí. Afirman, por ejemplo, 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”. En este caso, 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. En otra ocasión, cuando acompañábamos a un viejo amigo nuestro, un rifeño de más de setenta años, a tramitar la regularización de su hija, nos paramos a preguntar a un viandante por la calle en la cual se encontraba la comisaría de policía. Este iba vestido de traje y corbata y llevaba un maletín y nos respondió muy educadamente. Al alejarse, nuestro informante comentó: “ése debe ser del Majzen vuestro”. Se refería nuestro amigo al personal del aparato estatal tradicional, suponiendo que solamente sus miembros podían tener al parecer esa apariencia. Igualmente, tal y como veremos con más profundidad en el Capítulo VII, 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 inflingidos a la población no son excesivos, sin que exista, por lo demás, ningún tipo de soberanía popular en el sentido habitual del término. Es un tipo de gobierno que se corresponde con el ideal de una vieja tradición islámica (Hourani, 1983: Cap I.; Kepel, 1984: 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, aunque difícilmente se pueda sostener que ninguno de los dos se apoya 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". Cuando así ocurre, puede considerarse que la mayor libertad sexual y la mayor igualdad entre ambos sexos son mandatos expresos de la religión católica. Con ello, 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 todos estos 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 previamente 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 a aquella en donde fueron forjados.

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 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 pasa alrededor. En cambio, en otros casos esta ineficacia cognitiva puede propiciar otra similar en el plano de la práctica. Esto es lo que ocurre con la forma en que algunos informantes interpretan el comportamiento de ciertas mujeres españolas, pero también marroquíes. Su mayor autonomía personal y su menor pudor sexual puede juzgarse, así, no sólo como algo condenable moralmente, si no además como un indicio o un síntoma de disponibilidad sexual, lo cual puede originar a veces graves malentendidos. Del mismo modo, se puede extrapolar a la sociedad española el modelo social del medio de origen en donde unas personas tutelan a otras, como es el caso de los varones sobre las mujeres y el de los mayores sobre los menores, mediante un sistema de control vertical, y donde todos tutelan un poco a todos, mediante otro de control horizontal (Cabello y Castien, 1999: 37-45; Castien, 1999: 49-51). De ser así, se podrá suponer que la conducta diferente de los españoles es fruto justamente de la

acción de unos sistemas de control social similares en cuanto a su funcionamiento pero sometidos a normas diferentes. 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. Esta misma joven, que trabajaba como empleada doméstica, pensaba que si carecía de derecho a cobrar el desempleo, ello se debía a su condición de mujer, dada la situación de inferioridad social de la misma, y no al régimen especial que rige el servicio doméstico, tanto para hombres como para mujeres.

El ejemplo de la creencia de este joven acerca de la prohibición del velo en España nos pone sobre la pista de otro hecho más general. Resulta que en ciertos casos esta alodoxia puede resultar funcional en última instancia. La suposición de que en la sociedad española imperan unas normas muy estrictas, apoyadas en los pertinentes mecanismos de control social, unida a la arraigada idea de que hay que someterse a ellas para evitarse problemas, incita a ciertos inmigrantes a un acentuado mimetismo cultural, sobre todo en lo que respecta a los aspectos más visibles de su conducta, lo cual puede favorecer al final una mayor aceptación por parte de los españoles. 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. Diversas mujeres renuncian a usar el *hiyab* ya que aunque saben que no está prohibido, sí está mal visto, igual que en el país de origen estaba el no llevarlo (Cfr. Lacomba, 2001: 256-260). No se trata solamente de desarrollar un estilo de vida que pueda agradarles, sino asimismo de un modo de vida correcto en líneas generales, siendo sincero, trabajador y disciplinado, es decir actuando de un modo globalmente virtuoso, de acuerdo con los principios de categorización moral que ya hemos examinado. A través de este comportamiento socialmente adecuado, se pretende ofrecer una buena imagen individual, pero también una buena imagen colectiva, al erigirse el individuo en representante ante los demás del grupo al que pertenece, al cual también se desea hacer quedar bien. Si en el medio de origen el mal comportamiento de un miembro del grupo afecta a sus familiares, ahora cada emigrante puede causar este mismo perjuicio a sus demás compatriotas. De acuerdo con esta idea, en opinión de una joven tangerina, era obligación del inmigrante marroquí “demostrar a esa gente (los españoles) que somos gente consciente, que tenemos cultura; o sea que no somos animales” y otra, en este caso una estudiante, nos decía “los inmigrantes somos como los embajadores de nuestro país. Tenemos que portarnos bien para que piensen bien de nuestra gente”.

IV.8. LA FRAGMENTACIÓN DE LAS CONFIGURACIONES IDEOLÓGICAS

Habíamos observado en el apartado IV.4. que 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 individual 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 el ejemplo de los principios morales presentes en la sociedad marroquí. Ya hemos podido observar en los apartados III.10. y IV.6. 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 y 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: 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 el 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, la 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: 74-75). 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 el último capítulo de este libro, 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, determinando que, según el caso, unos y otros sean juzgados como 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, mientras que en otras ocasiones, se puede reprochar a los españoles el no saber lo que es la verdadera amistad, el ser poco de fiar o el criticar a los amigos a sus espaldas, en lo cual contrastarían al parecer con los marroquíes. De este modo, este principio moral puede integrarse en diferentes combinaciones ideológicas dirigidas a distintos fines y, en principio, desconectadas entre sí.

Mientras que el pensamiento cotidiano puede mantener un mismo principio integrado dentro de distintas configuraciones ideológicas separadas entre sí, el pensamiento intelectual tenderá, por el contrario, a integrar estas distintas configuraciones parciales dentro de una única configuración de carácter más global. Con ello, por así decir, el tejido cognitivo se vuelve más denso, más abigarrado. En el caso del pensamiento cotidiano, la inserción de un mismo principio de categorización dentro de diferentes configuraciones ideológicas resulta posible gracias a la flexible constitución interna de los mismos, de la que nos hemos ocupado en el apartado IV.5. Por ello, cuando en el caso del pensamiento intelectual se integran estas configuraciones ideológicas parciales dentro de otra de carácter más global, se hace preciso acabar con esta flexibilidad que podría dar lugar a categorizaciones muy diferentes. La constitución interna del principio categorizador se volverá más rígida y ello obligará incluso a la construcción de principios diferentes para las distintas configuraciones parciales. Esta construcción será posible mediante las operaciones de complejización y simplificación, y de particularización y generalización de las que ya nos ocupamos en el capítulo anterior.

La flexibilidad interna de los principios de categorización y la posibilidad de conformar con ellos distintas configuraciones parciales desconectadas entre sí permite al pensamiento cotidiano adaptarse a las situaciones concretas con las

que se enfrenta y en las cuales hay que actuar prácticamente (Grize, 1981). Esta adaptación al contexto específico es la otra cara de la falta de articulación interna del conjunto de la configuración ideológica del sujeto. Por esta razón, mientras que las construcciones elaboradas mediante el pensamiento intelectual se caracterizan por una elevada sistematicidad y coherencia interna, las elaboraciones propias del pensamiento cotidiano, las más habituales en la vida de todos los días, sólo pueden entenderse en función de la situación concreta a la cual se encuentran ligadas. Por otra parte, debido a su 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 excesivo con respecto a la realidad (Lukács, 1967: 75-78).

Es precisamente esta conexión tan íntima entre las elaboraciones del pensamiento cotidiano y la situación particular la que hace necesario estudiar estas elaboraciones en el contexto en el que se producen, utilizando para este fin la observación participante. Evidentemente, el sujeto adapta su pensamiento a la situación concreta a partir del modo en que la percibe. Semejante percepción es el resultado de una categorización previa de carácter global de esta situación, en la cual han de tomarse en cuenta simultáneamente los rasgos objetivos de la misma y los propios intereses personales. Existen notorias semejanzas entre estas ideas y las tesis 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 en el medio familiar los específicos *códigos* utilizados luego 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. Los análisis desarrollados en el apartado IV.5. concuerdan con esta relación entre la explicitación y el mayor rigor propio del pensamiento intelectual.

IV.9. LA INTERACCIÓN ENTRE EL PENSAMIENTO COTIDIANO Y EL PENSAMIENTO INTELECTUAL

De igual manera que los conceptos de orientación y pensamiento cotidiano e intelectual constituyen en sí mismos unos tipos ideales que sólo se corresponden parcialmente con la auténtica actividad cognitiva de las personas, en la vida real las personas combinan hasta cierto punto estas dos orientaciones y estos dos estilos de pensamiento. 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 entre sí de manera recurrente. 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 *cotidianización*, o 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. 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 esta operación general de *cotidianización* 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.5, ya que puede realizarse 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. A este respecto, y basándose en las ideas de Gehlen, Lukács (1967: 97-98) 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, a nuevos menesteres más complejos. La combinación de la simplificación y la implicación va a hacer posible además utilizar en bloque ciertos principios y encadenamientos de principios imprecisamente definidos, con la consiguiente prototipificación y estereotipificación del objeto sobre el que sean aplicados.

Existe, así, una retroalimentación constante entre los dos tipos básicos de pensamiento de los que nos estamos ocupando. Como señala Lukács (1967: 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 de 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 cotidianeidad 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.

Como consecuencia de esta interacción entre las formas más complejas y más simples 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 señalase Gramsci en su momento (1970: 377-384 y 489-491), este pensamiento reúna elementos absolutamente heterogéneos,

entresacados de tradiciones muy diversas y organizados de un modo bastante caótico. En suma, 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, nuestros informantes 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 árabo-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, tendremos que estudiar también, si bien de un modo muy somero, las raíces intelectuales de cada una de ellas.

En ocasiones, la interacción entre la orientación y el pensamiento cotidiano y el intelectual puede adquirir formas extraordinariamente complejas. Alguien, por ejemplo, puede ser de hecho perfectamente capaz de adoptar una perspectiva más intelectualista y descentrar sus puntos de vista, en el sentido que dimos a esta expresión en el apartado IV.4., pero puede que no esté interesado en ello, bien por comodidad o bien porque la visión del mundo que obtiene gracias a su punto de vista centrado le resulta, por diversos motivos más reconfortante. Windisch (1990) señala también este interesante fenómeno al que denomina “centración deliberada”. En el curso de una entrevista una de sus informantes declara que ella ve a 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, a fin de seleccionar la más acertada, si es que ésta existe. Entre nuestros informantes hemos encontrado algunos interesantes ejemplos de esta concentración 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. De este modo, la condición de musulmán era alegada para justificar una determinada toma de postura en concreto, pero no operaba 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. Así, no estaba argumentando exactamente que los homosexuales mereciesen ser rechazados, 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 “warrant” de su punto de vista, una “explicación” que se basa en recordar un rasgo típico de los miembros de una clase lógica, como cuando se “explica” que alguien es católico, porque es español. En el caso de nuestro informante de lo que se trataría sería de una especie de resumen de la propia visión moral, destinada a informar al interlocutor de aquello a lo que tiene que atenerse. Pero también puede que nos estuviera diciendo simplemente “yo soy así y déjame 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. En cambio, 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 conservan su modo de vida tradicional, pero toleran hasta cierto punto que sus hijos no hagan lo mismo que ellos (Castien, 1996). 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”, aunque él, nos decía, como ya era mayor, no podía cambiar, por eso seguía la “ley vieja”. Nos encontramos, pues, ante una relativa centración, compatible con un reconocimiento de la utilidad de otros modos de comportarse.

IV.10. EL PROCESO DE DIVULGACIÓN

Hemos señalado en el apartado IV.4. que el pensamiento intelectual ha tendido históricamente a ser un cuasi-monopolio de ciertos especialistas, los intelectuales, en posesión de las habilidades cognitivas ligadas al manejo del lenguaje escrito y del tiempo libre necesario para desarrollarlas y ejercerlas. 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 y las matemáticas. 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, lo cual nos permite decir, en un sentido amplio, 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 pioneros estudios de carácter comparativo realizados por Luria, discípulo de Vygotski, en el Asia Central entre aquellos miembros de la etnia uzbeka que continuaban con su modo de vida tradicional y aquellos otros que estaban ya en contacto con la civilización industrial (Kozulin, 1993: Cap. I; Luria; 1987). 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, si bien, con frecuencia a la hora de ser aplicados a situaciones concretas estos principios sufren una cierta cotidianización, en el sentido en el que la definimos más arriba.

Los frutos de la actividad cognitiva de los intelectuales más o menos profesionales se transmiten al resto de la población a través de un complejo proceso de *divulgación*, que frecuentemente implica ya una simplificación de los mismos con el fin de volverlos más fácilmente asimilables para los no especialistas. En consecuencia, para entender el proceso de conformación del pensamiento cotidiano, no basta con estudiar la actividad cotidiana con la cual se encuentra articulado, dado que 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. De este modo, 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 y los medios de comunicación, por poner solamente dos ejemplos bastante obvios. Asimismo, 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. Desarrollando por nuestra cuenta este análisis, 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 ideológicas sufren un proceso de *contextualización* o, a veces, de *recontextualización*, pasando 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.

Es completamente necesario tener plena conciencia en todo momento 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 método etnográfico tradicional a las sociedades modernas puede resultar en este aspecto muy arriesgada, al introducir de manera inconsciente el presupuesto, sobre el que han trabajado tradicional-

mente los antropólogos, de que se estudia comunidades aisladas. En las sociedades modernas las pequeñas pseudo-comunidades que se presentan ante nuestros 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 tomado 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 aspectos. Nuestra investigación empieza más allá de ellos, con el uso que hacen ciertas personas de sus resultados. 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 observaciones acerca de la función de los intelectuales musulmanes tradicionales en la elaboración y difusión del Islam y sus relaciones con el resto de los creyentes musulmanes.

De acuerdo con lo estipulado por el Islam sunní, el existente en Marruecos, la Revelación, en su sentido estricto, es un acto que ha concluido con la muerte de Mahoma, “el sello de los profetas”. Este ha legado a la humanidad el Corán, transcripción literal de la palabra divina, y un conjunto 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 élite 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 específicas de este tipo de Islam. Sin embargo, de acuerdo con Munson (1993: Cap. V) o con Larui (1990: 43-45), este tipo de contraposiciones tan

tajantes nos parecen un tanto cuestionables. Estos autores señalan 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 en los ámbitos urbanos y dentro del personal del aparato estatal, el célebre *Majzen*. Como quiera, esta élite 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 y otras grandes ciudades musulmanas. Entre los grandes intelectuales y la gran masa iletrada existían, por ello, 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 juriconsulto.

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, sobretodo, 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 esta última práctica fuese condenada (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, estos intelectuales de menor nivel, estos “pequeños intelectuales”, como los hubiera llamado Gramsci (1970: 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 aparición de nuevos intelectuales de formación occidental, distintos de los tradicionales y hasta cierto punto en competencia con ellos, sino también, porque se han producido ciertos cambios en lo que respecta a la transmisión del conocimiento religioso. Hoy en día, la extensión de la educación permite a muchos no especialistas acceder a los textos e interpretarlos. Dotándose de modelos más simplificados de interpretación, asimilados a través de la escolarización, 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 (Bennani-Chraïbi, 1994: 82; Daoud, 1993; Eickelman, 1997; Kepel, 1984: Cap. II, IV, VI y VII). Se difunde, así, una suerte de intelectual islámico amateur. Son lo que Bruno Etienne (1996) denomina “instruidos ilegítimos”, que actúan en el campo religioso como lo que Weber denominaba “pequeños empresarios independientes” (1964: 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 informantes, se observa cómo los hijos con ciertos estudios reprenden a veces incluso a sus padres analfabetos, cuando su comportamiento no parece ajustarse a lo establecido por el Islam. Por ejemplo, en una ocasión en que una mujer mayor radicada en Madrid expresaba su antipatía hacia los subsaharianos, porque les quitaban el trabajo a los marroquíes, su hijo adolescente la reprendió diciendo que el Islam no permite el racismo (*onsoría*). En otro momento en que el padre de esta misma familia comentó su aprecio hacia las monjas católicas por su labor social, este adolescente 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 habitante de Targuist que había cursado hasta secundaria y que tenía un cierto conocimiento de la literatura de divulgación islámica. 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 procede, 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 siempre disponibles, con lo cual el recurso a estos amateurs, que puedan acabar convertidos en imames de las mezquitas (Lacomba, 2001: 274-275), o incluso la necesidad a veces de guiarse por uno mismo, resulta ineludible, en beneficio quizá de un incremento aún mayor de esta flexibilidad ideológica.

CAPÍTULO V

LAS IDEOLOGÍAS
NACIONALISTA, MODERNISTA
E ISLÁMICA

V.1. CONFIGURACIÓN IDEOLÓGICA E IDEOLOGÍA

En la Introducción y en el Capítulo I habíamos apuntado ya que nuestros informantes se sirven fundamentalmente de tres grandes marcos ideológicos para dar cuenta de las semejanzas y diferencias existentes entre los españoles y los marroquíes, consistentes en las ideologías islámica, nacionalista y modernista¹. Una gran parte de las distintas representaciones con las que interpretan, explican y valoran estos fenómenos, junto con sus orientaciones conductuales en relación con ellos pueden ser remitidas a alguna de estas tres grandes ideologías. Este planteamiento 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 nuestras ideas de una manera más operacionalizada. Hecho esto, podemos volver ahora sobre esta primera afirmación y tratar de desarrollarla con mayor precisión. 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 nuestros informantes. Esperamos que, al exponer de un modo más preciso nuestras ideas, podamos también ir planteando con una mayor

¹ Hablamos en general de la ideología nacionalista y no del nacionalismo, de ideología modernista y no de modernismo y 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 su sentido estricto. Por esta razón, su empleo nos podría llevar a muchas confusiones. No obstante, una vez aclarada nuestra posición, por razones de comodidad y para facilitar la lectura, utilizaremos en ciertos casos el segundo término, pero entendido siempre en el sentido del primero y renunciando a sus otros significados posibles. Asimismo, al utilizar en todos los casos el sustantivo “ideología” ponemos de manifiesto lo que existe en común entre todas ellas. El adjetivo que lo acompaña nos sirve para mostrar qué es lo que diferencia entre sí a todas estas variantes de un mismo género.

claridad algunos problemas teóricos más generales relacionados con nuestro objeto de estudio. Esta reformulación va a constituir una segunda puesta a prueba de la capacidad de nuestro marco conceptual para organizar la realidad empírica. No obstante, la aplicación de todos estos conceptos analíticos sobre estas tres ideologías nos va a obligar a proseguir con nuestra reflexión teórica. 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 sobre ellas nuestro instrumental analítico, tendremos que establecer primero las condiciones bajo las que puede darse esta aplicación y las adaptaciones que, acaso, nos puede 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, modernista e islámica.

En virtud del planteamiento construccionista que venimos desarrollando desde el apartado I.3., cada sujeto posee un repertorio individual de principios de categorización 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 un proceso de apropiación activa con respecto a un repertorio colectivo, el cual no se reduce a 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. Uno de los factores que contribuyen a esta preestructuración estriba en la propia naturaleza del pensamiento cotidiano, que opera una y otra vez con unos mismos entramados de principios categorizadores, que aplica en situaciones concretas de lo más variado. Este hecho determina que las configuraciones individuales de las personas que se sirven de este repertorio colectivo posean ciertos rasgos en común. De este modo, si bien al igual que no existen dos personas idénticas, tampoco existen dos configuraciones ideológicas exactamente iguales, sí, en cambio, en un nivel de abstracción más elevado, es posible asimilar muchas de estas configuraciones ideológicas individuales pese sus inevitables diferencias concretas.

La naturaleza relativamente preestructurada del repertorio colectivo constituye el fundamento a partir del cual se puede establecer la existencia de una serie de ideologías, en cuanto que formas de pensamiento compartidas por un número significativo de personas, pues se hace posible articular entre sí varios de estos fragmentos preestructurados, dando lugar a diversas síntesis relativamente amplias. Estas síntesis ideales son elaboradas por el propio investigador, siguiendo la metodología weberiana de los tipos ideales. Cada ideología va a consistir simplemente

en una de estas síntesis, es decir, en un constructo teórico. Por todo ello, las ideologías no se encuentran enclavadas en los sujetos, que únicamente poseen unas 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 extensos y organizados. Son una elaboración teórica del propio investigador. Únicamente en el caso particular de ciertas producciones del pensamiento intelectual es posible sostener que ciertos colectivos se encuentran provistos de unas configuraciones ideológicas complejas y elaboradas, cuyo contenido coincide aproximadamente con el de las ideologías que podría haber sistematizado un investigador. 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 de la que se ocupa generalmente el investigador, en especial cuando estudia el pensamiento cotidiano, habrá sido realizada ya en parte por otros intelectuales distintos de él mismo. Es por esta razón precisamente por la que muchos de estos intelectuales merecen ser considerados como auténticos fabricantes de ideologías. Pero incluso en este caso, el conjunto de sus escritos puede hallarse constituido por diversas “capas”, por distintos componentes, posiblemente contradictorios entre sí. La puesta por escrito no equivale siempre a la plena sistematización. 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 que conciernen al investigador nunca están completamente realizadas antes de que él mismo las emprenda.

Salvo por su superior nivel de abstracción, una ideología no difiere en términos estructurales de una configuración ideológica. Este hecho nos permite aplicar también sobre las ideologías conceptos como los de “principio”, “articulación”, “centro”, “periferia” y demás. Del mismo modo, podemos hablar de ideologías más parciales y de otras más globales, que abarcarán a las anteriores. Las configuraciones ideológicas concretas de las personas concretas combinan conjuntos de principios que pueden ser considerados como fragmentos de distintas ideologías. Así, 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, 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 articular determinados fragmentos procedentes de estas 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, apropiado para describir de manera condensada 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 nunca que son solamente 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. A esta primera función más sencilla es necesario añadirle otra más compleja. Para poder *interpretar* adecuadamente los distintos fragmentos ideológicos que establecemos a través de un primer análisis de los datos de nuestro trabajo de campo, se hace preciso determinar la combinación de principios más centrales a la que ellos podrían quedar hipotéticamente supeditados. Suponemos así que la combinación de principios que constituye el fragmento que estamos examinando estaría ocupando una posición periférica respecto a estos otros principios, que formarían parte del núcleo de la ideología a la que lo remitimos. 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 nuestras manos un fragmento ideológico y queremos *remitirlo* al centro que determina en una gran medida su específica naturaleza. 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 esta investigación. 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 vamos elaborando para dar cuenta del material empírico con el que nos enfrentamos. Por ello, todas estas síntesis van a ser siempre provisionales; habrán de ser progresivamente perfeccionadas e incluso podrán llegar a revelarse como una vía muerta, 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 hoy en día campos de investigación sin explorar. 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 documentada. Esta coincidencia incrementa por otra parte, como es lógico, la plausibilidad de nuestras síntesis hipotéticas.

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 fijado en este estudio. Por ello, vamos a abordar únicamente aquellos aspectos suyos cuya relación con nuestros particulares 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 y que estriban en sus principios de categorización social más utilizados entre la población estudiada. Abordaremos la constitución interna 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. En este contexto nos ocuparemos asimismo de la influencia de las ideologías nacionalista y modernista sobre el comportamiento respecto a los inmigrantes procedentes del Tercer Mundo por parte de la población autóctona, en la medida en que tal comportamiento constituye un elemento clave del nuevo medio social en el que han de vivir nuestros informantes. Somos plenamente conscientes de que estas tres ideologías se hallan extendidas entre una población mucho más amplia que aquella de la que nos estamos ocupando, por lo cual nuestros análisis no puede aspirar en modo alguno a agotar el conjunto de los rasgos particulares que presentan estas ideologías en otros lugares del mundo. No obstante, las versiones concretas que vamos a ir exponiendo a continuación revisten una cierta originalidad, que las convierte en merecedoras de un estudio específico. Además, esperamos que algunos de los resultados de estos análisis específicos puedan ser extrapolados luego a otros contextos diferentes. Es obvio también que entre la población estudiada se encuentran también elementos susceptibles de ser remitidos a otras ideologías distintas, 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 psicológicos y sociológicos que han dado lugar a estas ideologías, ni por las distintas funciones que han podido desempeñar a lo largo de la historia en diferentes contextos.

V.2. LA IDEOLOGÍA NACIONALISTA

La primera ideología de la que nos vamos a ocupar en este capítulo es la nacionalista. Simplificando mucho, podemos decir que posee dos rasgos básicos. El primero de ellos consiste en el uso de un principio de categorización social al que vamos a denominar *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 simples en dos grandes principios constituyentes, que se encontrarían articulados verticalmente con él principio nacional. El primero es el *jurídico-estatal*. Clasifica a la gente según el Estado con el cual se encuentra vinculada jurídicamente². El segundo principio es el *etnonacional*. Este principio distribuye a los seres humanos entre distintos grupos etnonacionales. Se halla constituido por una extensa combinación de principios *culturales*, que distinguen entre diversos rasgos de la persona, como su lengua, su “carácter”, su “estilo de vida” e, incluso, en ocasiones, ciertos rasgos físicos. Ciertos grupos nacionales van a recibir, así, la atribución, incluso, de lo que suele denominarse un “carácter nacional”. Con frecuencia parte de estos rasgos van a ser además susceptibles de una jerarquización en términos morales. En general, el propio grupo va a tender a ser positivamente caracterizado. En cambio, los grupos más marcadamente diferentes del propio, y sobre todo aquellos que se puedan considerar sus rivales, tenderán a ser juzgados desfavorablemente. No obstante, como veremos más adelante, las cosas pueden resultar a veces más complicadas. Ambos principios van a tender a mantener entre sí una articulación de carácter horizontal. 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 que se hace en ella de la adscripción nacional como *criterio orientador* del comportamiento hacia el otro. A igualdad de condiciones, cuando aquél sea un

² Podríamos decir también 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 olvidarnos de la distinción entre el ciudadano, en el pleno sentido de la palabra, dotado de una serie de derechos ante el Estado, y el mero súbdito que no disfruta de ellos.

“connacional”, el comportamiento hacia él habrá de ser *más favorable* que cuando sea un “extranjero”. Existe, pues, un obvio favoritismo endogrupal, que puede conducir a la discriminación del extranjero. Por ello mismo, los inmigrantes son considerados a menudo como “huéspedes”, que, al no encontrarse en “su país”, deben conformarse con una posición subordinada. Esta idea puede sostenerse perfectamente, sin necesidad de considerar asimismo que los extranjeros, o al menos parte de ellos, son por alguna razón “inferiores” a los connacionales. No es estrictamente necesario establecer una jerarquía moral entre los distintos grupos nacionales a la hora de postular el favoritismo endogrupal, pero evidentemente esta jerarquización le proporciona una legitimidad añadida.

Cuando el principio nacional ocupa una posición central en el seno de la configuración ideológica de un sujeto, podemos decir que éste piensa y actúa de un modo nacionalista y que en este sentido *profesa* la ideología nacionalista. El principio nacionalista será así el fundamento de una gran parte de las representaciones y prácticas de esta persona, con lo cual este principio estructurará una extensa periferia ideológica en torno suyo. Los otros principios de categorización social que posea esta persona desempeñarán un papel mucho menos importantes. Se será “por encima de todo” miembro de una determinada nación. Así, será, por ejemplo, más importante la solidaridad nacional que la basada en la condición de clase. Un inmigrante extranjero será para esta persona, 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. En el mundo en el que vivimos este hecho es muy frecuente, si es que no claramente mayoritario. Pero también, es posible en ciertos casos contar con el principio nacional en el propio repertorio individual, sin tener que decantarse forzosamente por un trato de favor hacia nuestros connacionales.

En general, los otros principios de categorización social van a desempeñar una función de carácter *subalterno*. Esta última función no debe confundirse con la periférica. Entendemos 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 patrono.

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 supereditados a otros principios más centrales, que forman parte de la configuración más global del sujeto. Por medio de esta superedición se determina cuándo es adecuado aplicar unas y cuándo es más conveniente aplicar las otras. Dicho de un modo más preciso, es ella la que 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 sistema para 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 supereditados 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 según el caso. Y unos y otros serán igualmente periféricos respecto a aquellos otros más centrales mediante los que se determinan sus específicas condiciones de aplicación.

A continuación vamos a ir describiendo por separado cada uno de los dos rasgos distintivos de la ideología nacionalista a los que nos hemos referido más arriba. 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 también el comportamiento de la población autóctona con respecto a los inmigrantes.

V.3. 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 apuntado ya que en su constitución podían figurar ciertos principios más simples aún referidos 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 principios que aluden a 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, estos principios participan también en la determinación de la adscripción de una persona a un determinado grupo nacional. De este modo, una persona cuyos rasgos físicos choquen frontalmente con los estipulados a priori para su grupo nacional aparecerá como anómala; se alejará del prototipo de miembro de esta nacionalidad. Pero 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. Más que nada, sirven para delimitar ciertos signos externos de lo que es en sí un complejo conglomerado de elementos ante todo culturales (Stolcke, 1993)³. Es ello lo que diferencia al nacionalismo del racismo propiamente dicho (Castien, 1997).

El principio etnonacional puede ser un tanto flexible. Por ejemplo, es frecuente que la lengua materna 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,

³ “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).

italiano y romance—, tres de los cuales se integran allende sus fronteras dentro de otras naciones vecinas. A pesar de que la lengua suele ser considerada con mucha frecuencia un elemento clave en la conformación de los distintos 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. 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 precisamente 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 principios distintos ocupen su lugar. 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 un sentido cívico superior al de los pueblos vecinos (Windisch, 1990). Igualmente, a las diversas naciones iberoamericanas se les atribuyen diferentes rasgos culturales y una historia diferenciada, que logran convertir en distintos a quienes una misma lengua y unas tradiciones culturales comunes tendrían que equiparar. Es así como la flexibilidad interna de este principio permite, cuando es necesario, presentar la versión del principio etnonacional más adecuada en función de los fines que se persigan.

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 y, de la misma manera, no toda 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 etnonacional alguna, aunque no tengamos noticia de ningún caso así. 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. El 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 los apartados III.5. y IV.5., la ya apuntada flexibilidad del principio etnonacional va a posibilitar, cuando así se desee, que los resultados de las categorizaciones sociales realizadas por medio suyo se correspondan con los resultados 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 diferenciada, 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, sino que 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 dispersas y heterogéneas, a las que en su origen tan sólo unía su confesión religiosa y que utilizaban el hebreo casi exclusivamente en contextos religiosos.

Todo este cuadro puede volverse aún más complicado, en la medida en que ciertas categorías nacionales pueden compartir en mayor grado 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*. La posibilidad de poder disponer las distintas categorías de un sistema en un continuum de este tipo es un hecho bastante frecuente. Por ejemplo, en lo que respecta a 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. En lo que se refiere al principio etnonacional, 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 los conducen a participar conjuntamente en determinadas instituciones supranacionales, se podría postular que los ciudadanos de estos Estados mantienen ciertos vínculos jurídicos en común, que lo vuelven más próximos entre sí, como ocurre con los ciudadanos de los distintos países de la Unión Europea. 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 específica que ocupe alguna cualidad suya en particular dentro de una determinada escala jerárquica de carácter parcial. Es necesario tomar en consideración los diversos atributos que determinan la adscripción nacional, lo cual va a exigir operar simultáneamente con varias escalas parciales. Las lenguas, las creencias religiosas y muchas costumbres pueden ser consideradas más o menos semejantes entre sí, todo lo cual permite ordenar a las diferentes naciones en función de su parecido en cuanto a cualquiera de estos rasgos culturales en particular, sin que los resultados de cada ordenamiento coincidan entre sí. Y asimismo, estos rasgos parciales pueden ser agrupados, con el fin de determinar una semejanza o una diferencia cultural de carácter más global. 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 parecidos entre sí de lo que lo son ambos con respecto a los vietnamitas, al compartir en mayor grado la lengua, la religión, el aspecto físico etc. Naturalmente, dada la pluralidad de los principios simples que lo constituyen, el principio etnonacional va a exhibir siempre una acusada flexibilidad en este aspecto, que lo va a hacer especialmente susceptible de todo tipo de manipulaciones, destinadas a descubrir semejanzas o diferencias, según convenga.

No obstante, la mayoría de la gente, que se guía por una orientación de carácter cotidiano, y, por lo tanto, autocentrado, no está especialmente preocupada por inventariar y comparar 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 o no de su misma categoría nacional. Con ello, distingue ante todo entre la suya y las demás categorías nacionales, es decir, entre los compatriotas o connacionales y los extranjeros, escindiendo la humanidad en dos grandes categorías sociales. No obstante, desde esta perspectiva unos extranjeros lo van a ser también más que otros. Van a existir diferentes niveles de extranjería, en función fundamentalmente de la mayor o menor cercanía cultural con respecto al propio grupo nacional. Podemos representarnos metafóricamente esta situación mediante un sistema de círculos concéntricos en torno al propio grupo nacional. 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.5., los marroquíes suelen ser categorizados por los españoles como unos extranjeros muy diferentes desde el punto de vista cultural, así como miembros de un Estado situado fuera de la Unión 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: 15-17; Marín Corrales, 2002). Muchos marroquíes parecen pensar además que es justamente en este lugar en donde se les ubica (Bergere, 1999).

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 también 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, y frecuentemente con independencia de sus específicas adscripciones nacionales. 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 en gran medida 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 y Adnán (Irving, 1964: 15-17).

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 aún, desde el momento 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 África 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 las de “latino” o “eslavo”, es una categoría muy compleja, conformada por una multitud de categorías simples. Consiste, por ello, en el fundamento de una identidad cultural muy rica y cargada de contenido, en vez de la etiqueta para 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: 31-49; Hourani, 1991: Cap. XVI; Picaudou, 1997: Cap. IV y V). Por ambas tazones, a lo largo de este siglo se ha vacilado repetidamente entre la consideración de los árabes como una sola nación, atravesada a lo sumo por diferentes divisiones provinciales, y la defensa de las identidades nacionales diferenciales, pese a la posesión de una arabidad común (Galioun, 1992: 30-49; Hourani, 1983: Cap. IX). La opción que se adopta en cada caso no es una cuestión meramente platónica, desvinculada de la vida real, sino, por el contrario, una elección política, que se inscribe dentro de toda una estrategia más amplia. Uno de los aspectos fundamentales de la misma consiste en el grado de solidaridad de intereses entre las distintas naciones árabes. En función de cuál 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, más panarabista o más localista, y a vincularla, en consecuencia, con un proyecto de construc-

ción nacional centrado en el fortalecimiento de la identidad nacional de los países actualmente existentes o en el de una nación árabe más amplia y capaz de englobarlos a todos. Obviamente, la flexibilidad propia de la combinación constituyente de los principios de este tipo permite ejecutar con facilidad este tipo de maniobras. 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. Cuando se insiste en el objetivo de construir un Estado árabe unificado, respecto al cual los Estados actuales sólo serían meros Estados territoriales (Galioun, 1992: 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.

Todo este cuadro se complica aún más a causa de que los miembros de una misma categoría etnonacional pueden pertenecer al mismo tiempo a varias categorías étnicas distintas y excluyentes. Dicho de otro modo, van a ostentar una serie de diferencias culturales que van a permitir categorizarlos de manera diferente en el plano étnico. Las complicaciones aumentan aún más por cuanto estas distintas categorías étnicas abarcan a los miembros de varias naciones. Era, 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; Tharaud, 1930: Cap. II y IV). Ante un problema de este tipo, 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 y 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, aunque 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: 62), aunque en este caso no se especifican en detalle cuáles serían los elementos comunes que habría que tener luego en cuenta con el fin de 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 aquélla. Es obvio que esta solución supondría también la negación de una parte de la propia tradición cultural, así como 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, cuyos poseedores podrían acabar en último extremo excluidos de la nación. Si se aplica al menos 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 nacional 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, quienes se convertirían, así, en los representantes prototípicos de esta nacionalidad, y en un ejemplo a seguir por los demás. La historia reciente del mundo árabe nos ofrece bastantes ejemplos de este cariz. La categoría étnica árabe ha tendido a ser percibida repetidamente como un componente 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, en detrimento de otras tradiciones locales como la kurda o la bereber. Estas últimas han podido, incluso, ser reprimidas en ciertas situaciones con singular dureza. En el caso concreto de Marruecos, una gran parte del movimiento nacionalista ha tendido históricamente a la minusvalorar el componente étnico bereber dentro de su tradición cultural, en beneficio del componente árabe (Camps, 1980: 9-12 y 132-142; Geertz, 1987: Cap. X). A la hora de explicar esta postura hay que tomar en consideración, junto a la influencia del nacionalismo árabe, el afán por hacer frente a los intentos 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 decisiones 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 ya 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, el histórico dirigente del Partido del Istiqlal, defendía que la implantación de un componente semítico en el norte de África 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).

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 arabobereber”. Esta definición 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 marroquí, en cuanto que categoría más compleja, integrada por la combinación entre ambas. Ser marroquí sería algo más que ser simplemente “árabe” o “bereber”. 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 personalmente la más realista, ya que, como señalamos en el apartado II.2., una gran parte de la población marroquí, y en general de casi todo el Magreb, no puede ser encuadrada en categorías simples y excluyentes, como las de “árabe” o “bereber” .

El objetivo de nuestra investigación no es, por supuesto, el estudio del nacionalismo en Marruecos, ni 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 esta razón por la que hemos repasado aquí todas estas cuestiones de un modo tan somero y, más bien, con el objetivo de ilustrar nuestro plan-

teamiento teórico más general. Sin embargo, sí nos parece conveniente, dedicar un poco de espacio a analizar algunas de las maneras en que nuestros informantes afrontan estas complicadas cuestiones identitarias, a fin de ir entendiendo qué tipo de nacionalismo se encuentra presente entre ellos, con independencia de los retos específicos que les plantea luego la emigración. Lo primero que hay que destacar a este respecto 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: 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, fundada por Abdelkrim. Pero en general, nos parece que, salvo contadas excepciones personales, hoy por hoy las declaraciones de esta índole deben ser interpretadas con suma prudencia. En nuestra opinión, muchas veces son formuladas con varios objetivos. El primero consiste en expresar 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 antigua República del Rif permite contraponer un ideal positivo a esta situación presente que tanto disgusta a muchos; de lo que se trata ante todo es de posicionarse en contra de la situación actual. No debe, por ello, 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 producido 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 las pasadas luchas contra el colonialismo o valorar muy positivamente su identidad marroquí. Se trata de negar el presente más que de afirmar cualquier futuro o pasado en particular. Resulta igualmente llamativa la habilidad con la que son presentados los distintos acontecimientos históricos para hacerlos ajustarse a este objetivo. Es lo que ocurre precisamente al alabar al mismo tiempo la República del Rif y el Pro-

tectorado 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. Esta negación de lo existente recurriendo a la defensa ocasional de lo que parece enfrentársele no es privativa de este caso en concreto. La encontramos también entre quienes exaltan al Che Guevara o a Abraham Serfaty, pese a no seguir en absoluto sus ideas de izquierda, y en mayor medida aún en la exaltación de Sadam Hussein por parte de quienes no aspiran, desde luego, a que se instaure en Marruecos un régimen como el suyo.

Con frecuencia 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 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 contraponerse a todos ellos en términos muy favorables para sí mismos. La “gente del sur”, sobre cuya piel más oscura se llama con frecuencia la atención, es categorizada como más sumisa a las autoridades y 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. En esta línea, 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 a los del sur nos lo quitan todo”. Asimismo, se puede reprochar a estos “meridionales” un comportamiento inmoral. Se acusará a sus hombres de debilidad de carácter y de ser faltos de palabra y a sus mujeres de “indecentes”, hecho este último que revela sin lugar a dudas el modo de vestir presuntamente más occidentalizado de muchas de ellas (Cabello y Castien, 1999: 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 se viaja a ellas, no hay “que darle confianza a nadie”. Al mismo tiempo, entre ciertas personas procedentes 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.2. 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 estos dos grandes grupos culturalmente definidos pase a ocupar una posición destacada en el seno de la combinación constituyente del principio más complejo mediante el cual se establecen los distintos grupos regionales. De este modo, ciertos rifeños, 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 propiciarían una parcelación de la población marroquí en dos grupos muy amplios y heterogéneos. No pueden ser por sí mismas la base de las divisiones más concretas y operativas en las que suelen estar interesados nuestros informantes, pero pueden servir para remarcar estas divisiones etnoregionales ya existentes con antelación. 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. Así, 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, no son rifeños sino *yebliis* (habitantes de la región de Yebala en la cual se encuentra enclavada Tetuán), término éste último asociado a veces con la cobardía, la homosexualidad, la pereza, la suciedad y la falta de pudor.

Asimismo, estas dos categorizaciones étnicas pueden guardar distintas relaciones de correspondencia con la etnonacional marroquí. Junto a las ya examinadas 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 también menos marroquíes. Es lo que se nos dice cuando, recordando la frase de los manuales escolares de que “los bereberes fueron los primeros habitantes de Marruecos”, se concluye que “somos los primeros, los verdaderos marroquíes somos los que hablamos bereber”, equiparando “verdadero” a “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”. La gente juega constantemente con sus principios de categorización social. 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, modificando con ello, y de manera significativa, su propio discurso. Alguien puede sostener, en un momento determinado, que la independencia sería lo mejor para el norte de Marruecos y, en otro momento distinto, afirmar todo lo contrario. 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. Por esta razón, constituye un grave error el 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 siempre, o al menos de un modo continuado, se sustenta una determinada “actitud” hacia un tema en concreto. 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” y 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 y marca distancias con ellos, diciendo que “en realidad, nunca he estado por allí”. 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 dado puede ser necesario diferenciarse de otras personas y en otro distinto puede ser preferible 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 punto de equilibrio, aunque éste sea difícil de alcanzar.

V.4. LA PREFERENCIA HACIA LOS CONNACIONALES

El segundo rasgo fundamental de la ideología nacionalista estriba en la asociación existente entre el principio nacional y ese otro principio, al que ya nos hemos referido en el apartado I.4., 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 les conduce 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 su grado de afinidad con la propia nacionalidad, nos vamos a encontrar con que, cuanto más diferente sea un extranjero, cuanto “más extranjero” sea, más expuesto se encontrará a semejante discriminación.

Esta primera asociación se establece de un modo indirecto, por mediación 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 cuanto a 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 por 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.4. 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 vinculado con ellas, de recibir su apoyo, lo que le hace resultar perjudicado si ellas lo son también. Su propia suerte está ligada a la suya. 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 de nosotros 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. Pero, como ya vimos en el capítulo anterior, es propio de la orientación cotidiana el no cuestionarse demasiado lo existente y aceptarlo como algo dado, razón por la cual las personas en la inmensa mayoría de los casos van a tender a asumir el llamado interés nacional como un hecho obvio e incuestionable.

De cualquier manera, cuando se parte de la existencia de este interés nacional, los extranjeros pueden pasar a ser percibidos como competidores e incluso como enemigos. Cuanto mayor sea además su alteridad con respecto al propio grupo nacional, más diferentes serán también, 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. Debe existir, como se suele decir, una “preferencia” hacia 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 resultan ser algo más que miembros de una categoría lógica. Las relaciones entre ellos, diferentes de las mantenidas con los demás, hacen que se lo 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 imaginada”, recreada constantemente mediante una ardua labor de ingeniería política. Como quiera, la exigencia de un trato comparativamente más favorable para los connacionales va a tener lugar en diferentes ámbitos de actividad. El primero de ellos 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 suyo, y, en consecuencia, trabajando por él trabajan los unos para los otros. Este trabajar por el Estado se plasmará luego en actuaciones concretas, como la obediencia de la ley y el pago de los impuestos, e 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: 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 y 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...

En especial, la ideología nacionalista determina para los miembros de cada categoría nacional la posesión de 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. 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 públicos, sino también las propiedades privadas de sus miembros. De este modo, los puestos de trabajo en el propio sector privado son considerados con frecuencia 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 nacional también acaba “perteneciendo” a estos productores. 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 las cuestiones que nos interesan. Por ello, a continuación vamos a desarrollar un poco más las ideas que ya habíamos esbozado al respecto en el apartado I.5, con el fin de analizar la influencia que ejerce la ideología nacionalista sobre algunas de las tomas de postura de la población autóctona con respecto a la inmigración. En aras de este objetivo 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 además el análisis del material empírico 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 elevado grado de realismo.

El acceso restringido del inmigrante a los bienes de la sociedad de acogida se desglosa en dos vertientes distintas aunque 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 en posesión 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. El inmigrante es, incluso, alguien cuyo derecho a permanecer en territorio nacional es limitado. No posee este derecho 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”. Como señala Abdelmalek Sayad (1992: 18), el estar fuera del propio país se concibe como algo contra natura, que no debería ocurrir. Es preciso, por tanto, que el emigrante tenga razones convincentes para emigrar, ya se trate del afán por mejorar sus condiciones de vida o de escapar de la persecución política. Asimismo, su permanencia debe resultar beneficiosa o, al menos, no perjudicar a 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 cuándo la cantidad de extranjeros rebasa el umbral de lo tolerable. En segundo lugar, el acceso del inmigrante no

sólo es restringido, sino asimismo *condicionado*. 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 juzgadas con mayor dureza, porque la tolerancia hacia las faltas del inmigrante es inferior a la existente hacia las del nativo. De este modo, le corresponden menores derechos y mayores deberes. Entre otras cosas, puede suponer una infracción la negativa a aceptar una situación de discriminación. Pero al mismo tiempo, también se le puede reprochar el que, ante su peor situación, pueda aceptar peores condiciones de trabajo y competir así de manera “desleal” con los autóctonos, condenándosele por aceptar y aprovechar la discriminación de la que es víctima. La situación de doble vínculo resulta patente. Esto es lo que parecen señalar algunas investigaciones empíricas (Bergere, 1992: 20-24). Por tener que residir en un lugar que no le corresponde y por poder ser acogido sólo bajo ciertas condiciones, el inmigrante tiende a ser concebido además como una suerte de “huésped” (Seoane, 1984), cuando no como un intruso. Obviamente, un mayor nivel de alteridad por su parte va a favorecer una percepción más acusada en estos términos. Resulta llamativo, asimismo, el que esta consideración del inmigrante como un “huésped” no suela traer aparejada la obligación recíproca del autóctono de acogerle con la consideración debida con quienes se recibe en el propio hogar. Nuevamente, en función de la moral autocentrada desde la que se emiten este tipo de dictámenes, no interesa sacar todas las conclusiones de la asunción de una determinada metáfora.

Debido a las dos razones anteriores, la presencia del extranjero ha de ser deseablemente poco llamativa, evitando acaparar un espacio público excesivo, sobre todo en lugares 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 alarmante, en la medida en que “demuestra” que el número de extranjeros empieza a ser, o lo es ya, excesivo (Bergere, 1992: 61; Barroso y Pumares 1993). Hay que tener además en cuenta 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. Todo se acentúa aún más por el hecho de que aquellos cuyo aspecto difiere más acusadamente del de los nacionales prototípicos resultan más llamativos. Llevan, como nos recuerda Verena Stolcke (1994: 249), “la extranjería pintada en la cara”. Este hecho es puesto de manifiesto en diversas investigaciones empíricas realizadas en España (Bergere, 1992: 16; Colectivo Ioé, 1995: 89). La alteridad se hace más visible y esta mayor visibilidad puede favorecer la percepción del grupo extraño como numéricamente excesivo. Parece razonable suponer por ello que los extranjeros más “exóticos” son quienes, a igualdad de condiciones, pueden ser más

rápida­mente percibidos como demasiado numerosos. Pero aunque no se tenga en cuenta esta percepción sobrevalorada favorecida por la alteridad, suele considerarse que estos lugares públicos y centrales son de manera 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, se va a exigir a menudo a los extranjeros, y de manera más o menos abierta, que procuren no llamar demasiado la atención. La discreción va a ser otra de las obligaciones implícitas a las que habrán de atenerse. Por ello mismo, una presencia física excesivamente ostentosa podrá considerarse como otra de esas faltas que ellos pueden cometer, pero los autóctonos no. Este acceso restringido, subordinado, condicionado y deseablemente discreto, es igualmente las más de las veces un acceso *pre­cario*, pues puede llegar a ocurrir que en un determinado momento se deje de satisfacer los requisitos que permiten disfrutar de los bienes de la comunidad nacional, empezando por el propio derecho a permanecer en su territorio. Si uno pierde su 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 en todo momento a una acusada discrecionalidad.

Entre nuestros informantes nos encontramos a menudo con una intensa 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; él es sólo un inmigrante; no está en Marruecos”. Una informante que disfrutaba de un nivel de vida relativamente acomodado y que estaba además muy bien “integrada” en la sociedad española era bastante más dura con respecto a las reivindicaciones de quienes participaban en estas asociaciones: “Pero ¿qué hacen? que se queden en Marruecos y no vengan aquí a protestar”. Sin embargo, la ideología nacionalista también puede servir para reivindicar un mejor trato por parte de los autóctonos. La estrategia utilizada en este caso consiste en categorizarse a sí mismos, y esperar que lo hagan también 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 sostenido 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 allí todavía pequeños grupos de españoles, cuyo peso numérico se puede exagerar a veces.

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 decían esa informante a la que ya escuchamos en el apartado IV.7. Por ello, se puede censurar muy ásperamente a aquellos compatriotas, o a los argelinos, a los que los españoles pueden confundir con los marroquíes, que no actúan 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 censurados —“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 contribuirían 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 propiciaría 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 concienciando 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 permanente vigilancia. En el apartado IV.7. expusimos ya la hipótesis de que en estos ejemplos de transferencia a la sociedad española de un esquema aplicado inicialmente sobre la propia, a pesar de las exageraciones en las que se pueda incurrir, se está, en nuestra opinión, demostrando 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 por parte de los autóctonos. 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 distintas nacionalidades 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 culturales y del 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”. Un informante se escandalizaba por ejemplo, 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 las de ciertos extranjeros.

Con este fin se recurre a ese principio de valoración moral, al cual ya aludimos en el apartado III.10., mediante el que se distingue entre las personas con mayor o menor fortaleza de ánimo. Vimos ya como a los marroquíes se les atribuía en ocasiones una posesión mayor de esta cualidad que a los españoles. La disposición para emigrar y trabajar en peores condiciones va a constituir una de sus manifestaciones concretas. Esta disposición, o la ausencia de la misma, se puede aplicar para valorar positiva o negativamente a grupos sociales muy diferentes. En una ocasión fuimos testigos de cómo cuando un niño le hablaba a su madre sobre lo dura que era la vida de los esquimales en el polo norte, según su libro de “sociales”, la madre le respondió un poco enojada que lo que tenía que hacer esa gente era “venirse a Europa” porque aquí había trabajo. En términos generales, resulta llamativo el que esta estrategia discursiva, 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 a fin de cuentas.

Por último, frente a cualquier categorización del inmigrante como un extraño potencialmente sujeto a discriminación, se puede insistir en la común condición de ser humano que poseen el inmigrante y el autóctono. Desde esta posición *universalista*, la única categoría social importante sería la de ser humano (Castien, 1997), lo cual supondría una relativización de todas las demás. Toda discriminación resultaría entonces injusta. Así, con frecuencia nuestros informantes denuncian cualquier mal trato por parte la población autóctona como un atentado contra esta común condición humana, alegando que ello supone tratarles “como animales”. En el propio Marruecos este tipo de críticas son también muy frecuentes entre todos aquellos que se declaran víctimas de la pobreza o de la opresión política. Naturalmente, según convenga, se puede equiparar a todos los seres humanos en pro de una deseada igualdad de trato o diferenciarlos en pro de una discriminación entre ellos que, en ciertos casos, puede ser favorable para los propios intereses. Esto es precisamente lo que hacía uno de nuestros informantes, un hombre de cuarenta años empleado en la construcción. Sostenía con manifiesto convencimiento que los españoles iban “a ir al fuego” como infieles que eran, al igual que defendía que los marroquíes eran trabajadores más duros que los españoles, quienes no eran más que unos vagos y unos exigentes, lo cual les permitía competir ventajosamente con ellos. Pero, 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?”

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. En cambio, sí nos parece obvio que la ideología nacionalista se encuentra, al menos en el modo concreto en que la hemos presentado aquí, ampliamente difundida y que, en consecuencia, sí se establece muy a menudo la referida relación de correspondencia entre la conacionalidad 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 en contra de quienes denuncian 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 habría que hacer si en verdad los autóctonos sí quisiesen esos empleos. No se está cuestionando el derecho de estos últimos 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: 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.”

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 además en una categorización permanente. En este caso, nos encontraremos con una jerarquización entre grupos nacionales en función de su situación económica. De ella nos ocuparemos en el próximo apartado. 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 como una población pobre, subordinada e incluso marginada.

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 por otros componentes ideológicos, como el racismo o la xenofobia. Estos juegan también su papel indudablemente, pero éste no debe ser sobrealorado (Castien, 1997). 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. Ello es así 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. 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 a los inmigrantes, sino que intentasen además 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 formulados 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 y 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.

El retrato que hemos estado trazando hasta el momento quedaría, no obstante, 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 con 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 el inmigrante de una determinada nacionalidad no son algo fijo e inalterable. 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 librán-

dose progresivamente de su consideración como forastero. Su estancia se volverá más “natural”, en el sentido de no resultar ya algo extraño y necesario, por ello, de una justificación convincente. Esta “naturalización” puede suponer en el plano jurídico una mejora progresiva en las condiciones legales, desembocando incluso finalmente en la nacionalización, es decir, en la plena vinculación jurídica con el Estado de acogida. Evidentemente esta operación resultará más sencilla allí donde el Derecho imperante 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 el 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 lo que respecta al “plano cultural”, si la presencia del principio etnonacional determina que la pertenencia nacional ha de estar basada, al menos en parte, en la posesión de ciertos rasgos culturales, el extranjero puede esforzarse en hacerse él también con ellos, modificando, si es preciso, su lengua y su estilo de vida. Al hacerlo, simplemente está haciendo aquello que también se exige a los autóctonos. 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 tan sólo 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. La gente, al esforzarse por conducirse como miembros prototípicos de su grupo, acabarán por hacerlo en gran medida, lo cual convertirá en más ajustados a la realidad los rasgos que se supone que han de poseer. Por esta razón, la importación de formas de vida extrañas, por ejemplo, a través de los medios de comunicación tenderá a ser juzgada negativamente, ya que 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 ya de por sí una indeseable dosis de diversidad añadida.

V.5. LA IDEOLOGÍA MODERNISTA

La ideología modernista o desarrollista es una ideología muy difundida en nuestro tiempo, de tal forma que sus componentes forman parte de los repertorios individuales de muchas personas. Esta ideología clasifica las instituciones, las técnicas, las costumbres, las formas de pensar y a las personas mismas mediante un principio un tanto especial, al que vamos a denominar aquí *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 anteriores y posteriores en el tiempo. Todos 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 que les atenazan. La *emancipación* será así 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 en concreto de unos modos

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 y 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 que pesan sobre la humanidad. Sería, así, el fundamento de la emancipación humana. 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 es sólo una variedad especialmente sofisticada de una concepción más sencilla, ampliamente difundida hoy en día. 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 lo moderno con una cierta frialdad. Esta relativa frialdad se deriva de que lo que se busca en este último caso es alcanzar 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 lo juzgue 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.

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. Así lo apunta lúcidamente Lévi-Strauss en un texto clásico, “Raza e Historia” (1979: 321-322). Otras culturas han explorado en profundidad otros aspectos diferentes de la existencia humana. Lo han hecho los melanesios con su estética corporal, los orientales con sus investigaciones sobre los estados mentales y el control del propio cuerpo y el mundo islámico con su elaboración de una cosmovisión 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 logros, quedan relegados de ordinario 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 regiones son percibidas 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 ocurriría con regiones más amplias del planeta. Este se divide en varios “mundos”, como “El Primero” o “El Tercero”. 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. Se establece con ello 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, en virtud de 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”. A este respecto, Abdallah Larui (1991: 11-12) nos recuerda que por más que la noción del progreso pueda ser cuestionada en ciertos ambientes intelectuales, continúa siendo la ideología que subyace a los programas de las instituciones internacionales, a los análisis de la prensa popular y al sistema educativo.

No debemos extrañarnos entonces de 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 más adelante. 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, de tal manera que parece poseer una 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 país menos desarrollado, Marruecos va a tender además a ser ubicado en el mundo subdesarrollado, o Tercer Mundo, del mismo

modo que España va a serlo en el mundo desarrollado, o Primer Mundo. 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.

En cuanto a 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 elogian 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. A veces se nos habla con admiración de lo tecnificada que está la vida en España, como cuando una niña marroquí nos contaba con entusiasmo que cuando llegó a España en la estación de tren se abrieron las puertas a su paso. Esta misma niña se asombraba de lo bien conservadas que estaban varias de sus profesoras españolas, quienes pese a tener la misma edad que su madre, unos cincuenta años, “parecen sus hijas”. Otro niño se maravillaba de las escaleras mecánicas del metro; al principio le asustaban, pero ahora disfrutaba mucho subiendo y bajando por ellas. En algunos de estos casos el contraste que se percibe entre los niveles de desarrollo de ambos países se acentúa debido a que parte de nuestros informantes proceden de un medio rural y comparan directamente sus aldeas de origen con Madrid, sin tener en cuenta las grandes urbes de Marruecos que muchos de ellos nunca han pisado. Junto a este contraste en términos materiales, 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 un 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”. Asimismo, 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 y 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

a 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 la forma 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 el 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 con anterioridad. 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. 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: 177-179). 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 entonces como un elemento compensatorio, pero sin necesidad de recurrir a ellas, se pueden formular también 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 élite 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 de manera notable. Especialmente revelador resulta el testimonio de las personas mayores de cincuenta años, cuando evocan la escasez de alimentos, de calzado y 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. Existe también un hecho curioso que puede ser explicado quizá

en parte en función de este afán por modernizar Marruecos en el plano de las representaciones. Algunos rifeños gustan de establecer presuntas relaciones históricas entre el Rif y Alemania. Aluden con este fin al parecido fonético entre las lenguas alemana y rifeña, que permitiría según ellos que los inmigrantes procedentes del Rif aprendan rápidamente el alemán, cuando en cambio nunca llegan a pronunciar correctamente el árabe. La tez pálida y los cabellos rubios de muchos rifeños son aducidos también en apoyo de esta relación privilegiada. Posiblemente, esta curiosa vinculación sea el resultado en parte de un conocimiento un tanto vago de que en tiempos los vándalos, invasores germanos, estuvieron instalados en el norte de Africa. Se trataría entonces de un desarrollo popular de una idea aprendida a través de los mecanismos de divulgación de la tradición culta. También puede haber influido en ello la presencia alemana en la zona hasta finales de los años veinte, con importantes inversiones y contactos políticos, ampliamente reseñados por Germain Ayache (1981) y David Woolman (1988). Pero, sin duda, la difusión de esta tesis obedece, junto a un afán por diferenciarse de los otros marroquíes, especialmente “los del sur”, al deseo de identificarse con uno de los países más desarrollados del mundo y con el cual, gracias a la emigración, se mantienen importantes contactos desde hace décadas. Lo “tradicional” se vuelve también sorprendentemente “moderno” por otros caminos. Un joven rifeño simpatizante del movimiento okupa, y muy interesado en general por los movimientos alternativos, señalaba con orgullo al mostrarnos la vivienda de sus padres, carente de las comodidades de la vida moderna, que “aquí siempre hemos vivido como hippys y como punkis”. En otra ocasión describió la antigua sociedad rifeña, tribal y sin Estado, como “igual que lo que defienden los anarquistas”. En segundo lugar, junto a todas estas estratagemas para modernizar a Marruecos en el terreno de las representaciones, se insiste en atribuir la culpa de que este país no esté tan desarrollado como podría estarlo a factores externos como su régimen político o la herencia colonial prolongada por su actual dependencia económica del Primer Mundo. La relación de correspondencia entre lo marroquí y lo atrasado es entonces en mayor medida aún un hecho meramente *contingente*; es un hecho circunstancial, potencialmente superable.

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. Siguiendo a Larui (1991:141-143), la denuncia del presunto “materialismo” occidental, moralmente inferior a la supuesta “espiritualidad” y

a la complejidad cultural de las sociedades “atrasadas”, desde la Rusia del siglo XIX hasta el mundo árabe de hoy, se presenta como un recurrente elemento de compensación por parte de estas últimas. Algunos de nuestros informantes recurren también 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 de estas consecuencias negativas 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: 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.

El hecho de que los diferentes grupos nacionales puedan quedar distribuidos a lo largo de una jerarquía valorativa nos ayuda a explicar muchas de las valoraciones desiguales de las que en diferentes latitudes son objeto los extranjeros. En especial muchas naciones y etnias son categorizadas a menudo como “atrasadas”, lo cual supone una acusada desvalorización global de las mismas. Se convierten en víctimas y culpables simultáneamente de su desviación con respecto al ideal de lo moderno. Esta doble condición las convierte de paso en receptoras de la ayuda que graciosamente les proporcionan los países más desarrollados (Santamaría, 1994: 209-210). Esta llamativa articulación entre ciertos elementos de las ideologías nacionalista y modernista va a propiciar asimismo en muchas ocasiones una inferiorización de los inmigrantes procedentes del llamado Tercer Mundo. Esta inferiorización los hace merecedores aún en mayor medida de la discriminación de la que puede ser objeto ya de por sí como extranjeros marcados por una acusada alteridad cultural. En particular su categorización como “atrasados” o “retrógrados” va a resultar convergente con la ya examinada más arriba que hacía de ellos una suerte de amenaza cultural. 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 y una involución. Es lo que denuncia precisamente el discurso elaborado por ciertos políticos hostiles a los inmigrantes, desde Enoch Powell, en sus tiempos, hasta Haider, más modernamente. Los inmigrantes extranjeros, especialmente los musulmanes, 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.4. como 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 propios de la vida moderna.

Todas estas categorizaciones negativas pueden ponerse fácilmente en correspondencia con otras resultantes del fundamentalismo cultural, tal y como lo entiende Verena Stolcke (1993 y 1994), es decir, con la idea de que la humanidad se encuentra escindida en una serie de “culturas” monolíticas, claramente diferenciadas entre sí y básicamente estables. Esta idea parecería estar en manifiesta contradicción con la ideología modernista, la cual postula que todos los grupos cambian y que además deben hacerlo, pero esta contradicción puede superarse mediante una sencilla operación de particularización (Ver apartado VI.5.). 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. Están situados 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. 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 hoy en día en general más bien minoritarios.

Ciertas investigaciones empíricas realizadas entre la población española revelan este uso entre ciertos sectores de la misma 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 que 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. Es ésta una concepción específica de la modernidad que

convierte forzosamente a los occidentales en el sector de la humanidad más valorado. 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 y 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). Justamente, una parte substancial de los inmigrantes extranjeros, especialmente los de origen tercermundista, pueden ser tachados de premodernos, irracionales, cerrados y merecedores, por tanto, de un trato desfavorable.

Este “cosmopolitismo etnocéntrico”, pese a su condena del nacionalismo, la xenofobia y el racismo, puede articularse, como resulta claro en el trabajo del Colectivo Ioé, con una ideología *clasista*. Entenderemos este término en un sentido general. Estriba en aquella ideología que valora a las personas en función de su status social, definido éste generalmente de un modo muy impreciso. Se toman en cuenta sus ingresos, su ocupación, o sus estudios. Las “clases” así distinguidas son en realidad una serie de simples estratos, por lo cual, no deben ser confundidas, en nuestra opinión, con las clases establecidas por la investigación sociológica. Estas clases, o estratos, son puestas en correspondencia con ciertas cualidades positivas o negativas. Las personas de clase alta son entonces cultas, refinadas, “con modales”, educadas “saben estar” y “tienen conversación”, amén de ser tolerantes y abiertas. En cambio, las de las clases bajas son todo lo contrario, incluso son físicamente desagradables. Resulta evidente que aquí 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 poseen también 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 fácilmente con los del modernismo. Las clases altas van a ser, así, más modernas que las antiguas. Son más “abiertas”, cultas, racionales, desprejuiciadas y 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. De este modo, 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 otros más afortunados. Puede que algún día iguallen a las clases altas. Pero mientras tanto les corresponde seguir relegadas 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 igualmente este mismo defecto. De este modo, pueden ser clasificados como doblemente atrasados. Pueden serlo incluso triplemente, por cuanto que acceden en gran parte a los peores empleos y tienden a ocupar la base de la pirámide social en la sociedad de acogida. En cambio, aquellos inmigrantes extranjeros de origen social más acomodado no van a sufrir esta categorización negativa. Así, algunos defensores de este “cosmopolitismo etnocéntrico” subrayan que 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 los profesionales y ejecutivos del Primer Mundo que acompañan al desplazamiento de las multinacionales sería ejemplar en este sentido. 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: 32-52). En ella se 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, 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 revalorizar en cambio 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, al encontrarse en parte integrados por las mismas categorías simples. Naturalmente, hay que tener siempre 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 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, como lo es 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. Con ello, el “ilegal” puede acabar englobado dentro de la misma categoría que los delincuentes, los drogadictos y las prostitutas, al tiempo que con cierta frecuencia se tiende a encuadrarle dentro de alguna de estas categorías en concreto. Semejante condena del inmigrante, o de cualquier otra persona, en función de su supuesta desviación nos devuelve nuevamente a ese punto de vista egocéntrico y sociocéntrico al que se refiere Windisch (1990) y que podemos considerar uno de los sellos distintivos del pensamiento cotidiano. 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 a ello. 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 y unilateral de las difíciles condiciones de vida de muchos inmigrantes, a la que algunos se entregan en nuestro país, puede acabar teniendo en ocasiones un efecto contraproducente, al contribuir a la difusión de una imagen de los mismos como una molestia y un peligro. Quizá sea más inteligente hablar también de aquellos otros a los que les van mejor las cosas, con el fin de mitigar este tipo de miedos.

Frente a las argumentaciones de este tenor, algunos de nuestros informantes se sirven por su parte de 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 exponentes de una mentalidad “atrasada”. El atraso propicia la ignorancia y por causa de la misma 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 adolescente 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 clara correspondencia que se establece con ellas entre “racismo”, “ignorancia” y “pertenencia a grupos –los viejos, los incultos, los desequilibrados– supuestamente más ‘atrasados’ y ‘retrógrados’” en sus formas de pensar.

Para terminar, merece la pena realizar una reflexión más general. A lo largo de este capítulo hemos podido constatar cómo se puede valorizar o desvalorizar a la gente mediante esquemas ideológicos muy diversos. Cada uno de estos marcos ideológicos coloca a las personas dentro de unas determinadas categorías sociales y les atribuye 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 entre sí, no dejan de ser por ello 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 reducen simplemente todas estas categorizaciones, tan distintas, y resultantes de unas ideologías tan heterogéneas, 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 incrementar nuestro conocimiento acerca de 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 las subsume a todas en una misma escala, se estarán olvidando las diferencias entre los procesos cognitivos que las conforman a unas y otras. La tabla de resultados que se obtenga al final de todas estas omisiones no nos podrá decir de dónde vienen estos resultados y a qué diferentes marcos cognitivos se puede remitir cada uno.

V.6. LA IDEOLOGÍA ISLÁMICA: DIOS, EL MUNDO Y EL SER HUMANO

El Islam se distingue radicalmente de las otras ideologías que hemos examinado en este capítulo 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 además expone algunos de los rasgos fundamentales del mundo, del ser humano y del lugar que este último ocupa en el seno del mismo. De este modo, articula un sistema metafísico bastante complejo con una serie de códigos normativos que en ocasiones pueden ser enormemente detallistas. Semejante articulación implica la existencia de un núcleo de principios muy generales, con los cuales se definen los elementos fundamentales de la realidad, y a los cuales se encuentran luego supeditados otros más particulares, que se aplican sobre aspectos más específicos de la misma, como lo pueden ser en concreto los derechos y deberes de los distintos grupos sociales. El Islam es también una ideología religiosa o, simplemente, una religión. Es una ideología que se ocupa no sólo del mundo sensible que tenemos ante nosotros, sino también de otras entidades como Dios, los ángeles, las almas y los genios, a las que podemos calificar de suprasensibles o supraempíricas, en el sentido de que el conocimiento de su existencia no es accesible por los canales habituales. Para nosotros la presencia o ausencia de este rasgo específico es lo que permite dictaminar si una determinada ideología posee o no un carácter religioso. La distinción entre estos dos tipos de ideologías en función de su contenido posee un carácter epistemológico y no ontológico. Afirmar que una determinada entidad posee un carácter suprasensible no implica aseveración alguna acerca de su naturaleza ontológica, ni tampoco acerca de su existencia o no. Estas son cuestiones de carácter filosófico que escapan al ámbito de la investigación social (Fierro, 1979: 17-19) Lo suprasensible no debe ser confundido por ello con lo sobrenatural, en el sentido de una existencia diferente de la natural. Ciertamente, la mayoría de las religiones postulan que estas entidades suprasensibles son diferentes ontológicamente de las que se ven todos los días; suelen ser de carácter inmaterial, razón por la cual es tan difícil reparar en su existencia. Pero esto no es siempre así. Los centauros, los unicornios o los faunos, por poner sólo algunos ejemplos conocidos, son tan materiales como el ser humano o cualquier otro animal, si bien son un tanto difíciles de ver, y tienen, por lo tanto, una naturaleza suprasensible, desde el punto de vista epistemológico, y religiosa, desde el punto de vista ideológico.

Tras estas primeras aclaraciones, vamos a ocuparnos ahora de analizar los principios más centrales de la ideología islámica, mediante los que se definen las

características fundamentales de Dios, el mundo y el ser humano. A partir de este análisis podremos entender después la naturaleza de aquellos principios suyos más periféricos que orientan el comportamiento en sociedad del creyente musulmán. Una exposición de esta naturaleza requiere de algunas aclaraciones previas. Existen evidentemente versiones muy diferentes del Islam. De ahí que cualquier aseveración general acerca del mismo se arriesgue a extrapolar a todas ellas lo que en puridad es propio tan sólo de algunas. 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 ortodoxo sería lo verdaderamente islámico y lo heterodoxo lo que se desvía de esta verdad. Pero, desde una perspectiva laica, imprescindible en una investigación como la nuestra, desde un “ateísmo metodológico”, en el sentido en el que lo entiende Peter Berger (1981), 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 todavía más. Desde esta perspectiva, no podemos determinar obviamente qué posiciones son las “verdaderamente” islámicas. En gran medida, como señala Alfredo Fierro (1979: 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 tendencia 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 los *hadices*, o dichos del Profeta, pero admitiendo siempre 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 *Sharía*, 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 estos textos con 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: 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 puede darse una divergencia de opiniones en el seno de la comunidad islámica y que ello no tiene por qué ser forzosamente condenable.

Vemos así que 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 por 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 esta razón, la exposición que sigue será aplicable ante todo a ese Islam sunní, profesado precisamente por la mayoría de los marroquíes, y 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 shiíes en su culto a los imames, con los “errores” dogmáticos de ciertos filósofos medievales demasiado influidos por la filosofía griega y 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 su 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. Pretendemos localizar algunos de sus entramados de principios más centrales a los que pueden ser remitidos aquellos otros de carácter más periférico que 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. No estamos interesados, en cambio, en realizar ninguna exposición resumida del credo islámico. Existen ya muchos y muy acertados compendios de este tipo. Vamos a centrarnos únicamente en una parte de las ideas a las que se suelen referir estos compendios, intentando desentrañar su lógica interna y su influencia, aunque sea indirecta, sobre los sistemas normativos de los que se sirven los musulmanes.

El Islam, como todos sabemos, es una de las tres grandes religiones mono-teístas 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 lo que resta de 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 radical disparidad ontológica. 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 necesaria 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, a través 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, investidos, al parecer, 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. Governa 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, implicando, incluso, el rechazo del concepto de causalidad (Ho-

odbhoy, 1998: 190-191). 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 generalmente en consonancia con la voluntad de aquél (Arnaldez, 1974: 2-3; Cruz Hernández, 1996: Cap. III; Gelot, 1973: 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 Ángel 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 (Cruz Hernández, 1996: Cap. III). Como veremos en el Capítulo VII, algunas de estas estratagemas cognitivas han resultado posteriormente más compatibles que otras con los principios que integran la ideología modernista. De todas formas, y pese a su dignidad especial dentro de la Creación, 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 ella. 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 instrumentos para conseguir su obediencia, pero, aun así, el ser humano puede desobedecerle, puede alejarse de él. Lo que Dios 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: 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 una obediencia absoluta. Una de las facetas de esta obediencia consiste en la obligación de adorarle y de no adorar a nada más que a él. Adorar a cualquier ser que no sea Dios supone asociacionismo o *shirk*. Este concepto es muy amplio. Ataño 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 a lo largo del tiempo 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, e incluso la deferencia 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 ésta un género de idolatría del que en hoy en día para ciertos musulmanes sería un claro exponente el modo de vida occidental (Asad, 1995: 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: 31-56). Así, 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. Pero, sin lugar a dudas, el empleo de este tipo de legitimaciones, con la visión de la propia religión que implica para muchos musulmanes, se contraponen 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” o despreocupada del bienestar material.

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 benevolente 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). De ahí que no haya 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: 15-28; Heikal, 1977: 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 que las corrientes escapistas y ascéticas, a pesar de su innegable influencia, se han enfrentado siempre con críticos muy acerbos entre sus propios correligionarios.

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. En esta línea, 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 suya. La capacidad para hacerlo, sometiénose 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 frente a esos impulsos que, más allá de un determinado límite, pueden volverse anti-sociales. A ello se debe, por ejemplo, la perenne tendencia del ser humano a recaer 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 compor-

tamiento 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, el terremoto que exterminó a los tamudíes, pueblo legendario de Arabia que no escuchó al profeta Salé (A.7 v.71-77) y las plagas que azotaron Egipto.

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 y 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 una 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: 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, ya que 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: 2-5). Ciertamente pueden obrar milagros, pero en realidad simplemente Dios es el que actúa para favorecer su misión profética. En lo que respecta en concreto a Mahoma, aunque las tradiciones populares le atribuyen diversos milagros, éstos no son aceptados como artículo de fe (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) y en el caso de los grupos heterodoxos, como los drusos y 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; Khuri, 2000). 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. 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: 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 del mismo por los que estamos más interesados aquí. 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 y en qué medida también estos principios pueden compaginarse con otros principios de categorización social diferentes. Estas son las tareas a las que nos vamos a consagrar en los dos siguientes apartados.

V.7. 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, razón por la cual, 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 facetas 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 hallan supeditadas una serie de combinaciones de principios más particulares, que se aplican sobre una serie de ámbitos más restringidos, como la organización política, la actividad económica y 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 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 resultar legitimadas y explicadas en gran medida a través justamente de esta supeditación, por ejemplo como actos de obediencia a un mandato divino, por lo cual 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 estas 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 lo suficientemente inteligente para descubrir el bien, pero lo bastante débil para dejarse arrastrar por el mal, es Dios quien lo ha querido de este modo (Chartier, 1974: 6-8; Talbi, 1987: 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: 3), aludiendo también al hecho de que durante la menstruación les está vedado rezar y 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 y a desempeñar funciones judiciales. De este modo, se puede intentar justificar esta posición subalterna de la mujer sin recurrir expresamente a un mandato religioso, 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.

En definitiva, la determinación de los principios centrales, más “metafísicos”, sobre los periféricos, más “normativos”, se va a realizar fundamentalmente de dos 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.

Esta globalidad inherente a la mayoría de las versiones del Islam contrasta, al menos a primera 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 actuación, en cada una de las cuales se perseguirían unos objetivos específicos mediante una serie de normas de conducta también específicas. Esta tesis desarrolla una idea más antigua que podemos encontrar ya perfectamente expre-

sada en Spencer (1968), consistente 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 normativa 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 fecundidad 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 antiguas ideologías globales se han visto afectadas por él. La segunda en que las ideologías globales afectadas por el mismo, y que organizaban de facto una gran parte de la existencia, eran ideologías religiosas. Por ello, la fragmentación ha de suponer también el retroceso de estas ideologías religiosas. Ahora bien, podría ocurrir en principio que las ideologías más parciales que pasasen a reemplazar a la más globales también fuesen de naturaleza religiosa. Pero este hecho se descarta como poco probable, ya que 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 de carácter trascendente ligados a la religión. 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, es decir la necesidad de encontrar un sentido global a la existencia en función del propio sujeto, habrá de darse algún tipo de religión o, si no, una filosofía laica con este mismo tipo de orientación vital antropocéntrica (Lukács, 1967:134-145).

Si la modernización es esto, incluyendo la secularización, se nos plantea por 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 por estudiar 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. Frente a este tipo de preocupaciones, propias de la macrosociología y de la ética, y que son desde luego completamente legítimas, nuestras propias intenciones son bastante más modestas. Lo que nos preocupa 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 sobrevienen en ciertas facetas de su existencia. Nuestro interés a este respecto no es evidentemente el de establecer si ciertas conductas o ciertas elaboraciones ideológicas son más o menos “ortodoxas,” o si son “realmente islámicas”. Esta es una tarea que dejamos gustosos a los propios musulmanes. Lo que sí pretendemos es estudiar hasta qué punto aparecen contradicciones al compaginar ciertas prácticas y ciertas representaciones con algunos componentes de la ideología islámica, junto con los procedimientos con 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. 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. El estudio de un colectivo inmigrante en particular no puede, por ello, agotar una cuestión como ésta. A lo sumo, y ésta es nuestra única aspiración, puede aportar algunos elementos de juicio interesantes. Con la exposición que sigue a continuación pretendemos 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 es 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 proporcionar algo así como una forma integral de vida, capaz de superar la existencia fragmentaria de los occidentales (Asad, 1995: 13-48). De este modo, el Islam suministraría, al menos las bases, de una organización política, económica y familiar, de un ethos, de unas costumbres e 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, si es que no su imposibilidad, para “adaptarse” a la llamada “modernidad”. Tiene lugar, así, lo que a menudo se ha denunciado como una curiosa convergencia entre los musulmanes más “integristas” y cierto “orientalismo” occidental, empeñado en insistir en la alteridad del mundo islámico con respecto al occidental (Burgat, 1996: 20-23). 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 la ideología islámica 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 de la subordinación a lo trascendente. 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. Esta tesis se ha enfrentado con una amplia respuesta desde el lado musulmán. Así, ya desde Al Afgani (1839-1896) (Djait, 1990: 71-82; Hourani, 1983: Cap. V) se ha insistido reiteradamente en que en realidad el Cristianismo sería una religión opuesta al progreso científico y a la libertad política y social, como resultado de la presencia en su seno de dogmas irracionales, como los de la Trinidad y 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: 29-48; Qailani, 1987: 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. Debido al carácter irracional del Cristianismo, el proceso de secularización emprendido por Occidente a partir del Renacimiento y la Reforma habría resultado muy positivo para esta parte del mundo. Por el contrario, el Islam propiciaría el progreso social y científico, siendo plenamente compatible con ambos. De ahí que la secularización que han experimentado las sociedades islámicas no haya favorecido ninguno de los dos, sino todo lo contrario (Asad, 1995: 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.

Para explicar las potencialidades presuntamente diferentes del Islam y del Cristianismo para asumir la secularización de al menos una parte de la vida social, se ha recurrido a menudo a las diferentes condiciones históricas en las que se han desenvuelto cada una de estas dos religiones. El Cristianismo comenzó como una religión perseguida, cuyo fundador fue crucificado. En cambio Mahoma se convirtió ya en vida en un poderoso dirigente político. Asimismo, 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 tendiesen a percibir con más facilidad la autoridad política como un instrumento beneficioso, apto para extender la comunidad de los creyentes y organizarla, en vez de como un enemigo opresor (Lewis, 1984: 13-14; y 1990: 52-53). Del mismo modo, se ha señalado también que el Cristianismo se desarrolló inicialmente en el seno del Imperio Romano, es decir, dentro de una sociedad en la cual estaba ya muy extendido el escepticismo religioso entre las élites, en donde 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 notoriamente secularizada (Asad, 1995: 29-48). El Cristianismo asumió esta realidad, admitiendo la autonomía de ciertas esferas de actividad, aunque frecuentemente en la historia esta autonomía

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 histórica decisiva, ya que habría permitido al Cristianismo combinarse, dentro de unos límites, con diversos códigos seculares de conducta, adquiriendo una inusitada flexibilidad. Nada de esto habría ocurrido con el 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: 14-17 y 1990: 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. De cualquier manera, si se asumen con moderación, parece razonable concluir 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 tomar también en consideración aquellos otros que habrían actuado desde el interior de cada una de ellas, como lo son ciertos presupuestos doctrinales muy sencillos. 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 más 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 así, resulta lógico que esta vida terrenal se vuelva más interesante y que, por lo tanto, a igualdad de condiciones, se tienda a legislar sobre ella en mayor medida, 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 valorase este hecho de un modo favorable. Pero aquí interviene el segundo presupuesto, que también hemos examinado ya. El ser humano es débil, propenso al error, a obrar de un modo perjudicial para él mismo y los demás, por lo cual le hace falta la guía de la Revelación, para organizar con su ayuda, al menos una parte de su existencia.

Como resultado de estos dos factores, el Islam es propenso, por lo que parece, a regular 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, como ya lo hemos adelantado más arriba, 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 y 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 que, 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 y 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 pertenecientes a las personas de carne y hueso, 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 con 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: 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, otorga 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: 13-28). Y 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 repasar brevemente 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 com-

paginarse con otras pertenecientes al 'Of 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 constituyentes de estas ideologías pudieron ser integrados dentro del Islam, como parte de su periferia jurídica. Para ello, fue preciso que se establecieran 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 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 desencadenaron 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 entre sus decisiones y los principios del Islam. No obstante, el control ejercido por estos expertos religiosos 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 desafiaban abiertamente las normas y 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 hacia el del correcto ejercicio de su autoridad. Tal desplazamiento implicaba la asunción de que era imposible controlar las condiciones en las que se producía 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 desafiaban abiertamente al 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 corporativo, 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 se arriesgaban 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, los altos funcionarios y los jefes tribales, así como alianzas políticas y económicas con todos ellos, tendiendo a integrarse, así, en las oligarquías urbanas y rurales (Ben Alí, 1983: 264-282; Cahen, 1990: Cap. VIII; Grunebaum, 1975: Cap. I; Hourani, 1991: Cap VIII y X; Larui, 1977: Cap. II; Lewis, 1990: Cap. III ; Munson, 1993: Cap. II; Taharaud, 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 lo propios intereses que muchos de sus miembros poseían en común con los sectores más privilegiados dentro de la sociedad,. De este modo, su rol de censores del poder y, 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 preislámico, 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, dada la importancia de este ámbito. De igual manera que el funcionamiento real de esta instancia 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 modo sistemático de esta tercera parte a la que tendrían derecho, como ha sido el caso especialmente 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 además 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 intentan 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. Pero antes debemos insistir en que si algo nos puede enseñar la exposición anterior es la distancia existente entre la realidad de las sociedades musulmanas y la visión de las mismas que se derivaría del estudio exclusivo de sus textos sagrados y los de sus comentaristas. Sin duda, como denuncian François Burgat (1996: 20) Abdallah Laroui (1991: 86-87) es más cómodo estudiar estos textos que observar la vida real de los musulmanes en toda su complejidad. Aunque con ello, como apunta este último autor, se termina reduciendo la historia a la cultura, entendida en el sentido normativo, y esta última a una ideología religiosa en concreto. Quizá por ello, el estudio del Islam resulte tan tentador para los enfoques teóricos de corte idealista.

V.8. ISLAM Y CATEGORIZACIÓN SOCIAL

Uno de los procedimientos mediante los que el Islam regula un importante sector 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, al determinarse 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 de índole moral que pueden 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 atribuyen a la mujer una menor fortaleza intelectual y emocional, que justificaría la tutela masculina de la que es objeto en su condición de eterna menor. Esta idea encuentra un claro apoyo en una serie de versículos coránicos y de *hadices*. Sin embargo, paralelamente, a partir de otros versículos y dichos proféticos se puede deducir una igualdad de base 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). Como quiera, parece claro que para la mayoría de los musulmanes todo ser humano, por el mero hecho de serlo, disfruta 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: 28; Lewis, 1990: 158). Este universalismo puede servir para rechazar las divisiones jerárquicas 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. En esta línea, entre nuestros informantes hemos recogido a menudo declaraciones en las que se postula la posesión de unos mismos derechos y deberes por todos, en las que se propugna que “todos somos iguales para Dios”, ya que él nos ha creado a todos y todos somos hermanos y por eso nadie debe tratar mal a nadie. A veces esta creencia en la mentalidad igualitaria de los musulmanes, conduce a negar algunos hechos del pasado que no concuerdan con la misma. Recordamos aquí a un joven de Targuist, para quien resultaba muy difícil imaginar que en el Marruecos de antes del Protectorado hubiese existido la esclavitud, dado su carácter contradictorio con el Islam, tal y como él se lo imaginaba, y eso a pesar de que esta institución ha sido reconocida como legítima por los legisladores musulmanes hasta hace no muchas generaciones, e incluso, el lugares como Mauritania y Sudán, sigue existiendo de manera más o menos clandestina. Para este joven informante, en el caso de que hubiese existido realmente la esclavitud en Marruecos, ésta tendría que haber sido algo “oculto”, como ocurre hoy en día con el contrabando. En un plano más concreto, este planteamiento universalista e igualita-

rista sirve, como era de esperar, para rechazar la discriminación contra los inmigrantes. 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”. Pero la utilidad de este universalismo no termina aquí. Favorece igualmente 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 hecho entre todos debe corresponderse con una igualdad de derechos y deberes. Así, este 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”. Esta igualdad radical entre todos los seres humanos era aducida también 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 El los demás no podemos”.

Sin embargo, la ideología islámica 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. Como señala Bernard Lewis (1990: 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 además con frecuencia una función subalterna. El principio religioso depende claramente de otros de carácter metafísico. Es un principio de categorización social que se halla integrado dentro de toda una doctrina extremadamente elaborada. En ello se diferencia del principio nacional, que depende de una ideología como la nacionalista, que a lo sumo establece ciertos rasgos generales de la vida humana, 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, ante todo, 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). Con todo ello, 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: 5-8; Lagarde, 1993). Incluso, tradicionalmente los no musulmanes han sido sometidos también a diversas humillaciones cotidianas, como las de no poder portar armas, caminar por el lado izquierdo de la calle, tener que ceder el paso a los musulmanes, o no poder vestir ropas de colores sobrios, indicadoras de un status elevado. Como señala Fuad Khuri (2000: 88-94), estas restricciones guardan claras homologías con las que se aplicaban en general sobre cualquier otro grupo socialmente subordinado, como las mujeres, los menores de edad o los clanes vasallos. También resulta significativo que el apóstata, el *murtad*, pueda ser fácilmente considerado como un desertor a la propia comunidad, sobre el cual se puede aplicar incluso la pena de muerte, castigo que continúa vigente en Estados como Arabia Saudí, Sudán y Mauritania (Abu Saglieh, 1995)⁴.

Sin embargo, este principio religioso puede ser, como ya hemos ido viendo con anterioridad, 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”, con lo cual 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. Esta última exigencia puede centrarse en el seguimiento

⁴ Es conocido el *hadiz* al respecto: “A aquel que cambia de religión, matale”. Aquí no vamos a discutir si es auténtico o apócrifo, tal y como pretende, entre otros, Mohamed Talbi (1987: 1).

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 Omeyyas al Califato. Los métodos inmorales utilizados por aquéllos 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: 33-45). Por otra parte, como es bien sabido, toda una tendencia del moderno pensamiento islamista sostiene que los modernos regímenes existentes en las sociedades musulmanas no son realmente islámicos, y que deben ser combatidos con las armas como representantes 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 veces a su pérdida de importancia como atributo definitorio 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 quienes no lo son, son actos como el de la práctica de la oración y 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 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 todo 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 formulan 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.10., 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 muchas de estas declaraciones, se está aplicando ampliamente 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 el Capítulo IX 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 podían alcanzar 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 del talante moral general por encima del 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 diversos recipientes que la contenían (Galindo, 1987: 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: 6), proclamando 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 un contenido, mucho más general. Asimismo, no hay que olvidar que esta equiparación ha sido rechazada airadamente por otros muchos correligionarios suyos, que han llegado a tacharla de sugerencia del Demonio (Al Gazali, 1982: 7). Evidentemente, éste 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 sabeos, 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 *tajrif*. 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: 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 más 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: 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 (Grunebaum, 1975: Cap. III).

En lo que atañe en particular a los cristianos, se les acusa de haber adulterado la parte de la Revelación recibida por ellos, introduciendo, como ya hemos visto, ideas falsas como la de la naturaleza trinitaria de Dios y 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 y 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: 45-47). Del mismo modo, en el Capítulo IX 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.

Dado que en general, pese a cualquier ambigüedad en las definiciones, se postula una clara superioridad moral del musulmán sobre el no musulmán, resulta lógico 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 social que puede reportar el logro de esta conversión a su inductor, así como el mérito le 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 obstante, a veces, parece como si se pensase que los grupos sociales caracterizados por su no islamicidad, como, por ejemplo, los españoles en general, sufren alguna carencia que les impide entender la verdad del Islam. Es lo que ocurre con aquellos informantes que dudan de que aquéllos “puedan aprender nunca”, es decir, puedan convertirse algún día al Islam.

CAPÍTULO VI

INCOMPATIBILIDADES Y REFUERZOS COGNITIVOS

VI.1. COMBINACIONES ENTRE PRINCIPIOS Y TENSIONES IDEOLÓGICAS

A lo largo del capítulo anterior 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 elementos del repertorio ideológico de un mismo sujeto. Hemos observado tensiones de este género en el caso del Islam entre la tesis que defiende que el ser humano es libre y la que postula, por el contrario, que su pensamiento y su conducta se encuentran férreamente determinados por la voluntad divina. Lo mismo ocurría cuando se propugnaba que la humanidad en su conjunto debía embarcarse en una racionalización progresiva de su existencia o se le discutía 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 unas mismas realidades de diferentes combinaciones de principios determinaba que tales realidades se viesan simultáneamente categorizadas 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 de 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* unos a otros. 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 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 con anterioridad. Ello va a exigir frecuentemente la modificación de unos u 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, lo cual nos va a obligar a estudiar los modos en que se refuerzan o se contradicen entre sí tales elementos. El estudio de todos estos procesos de combinación entre elementos ideológicos tan variopintos nos va a exigir recurrir a un modelo de análisis simultáneamente más dinámico y más ligado a lo concreto. Con este fin, vamos a comenzar describiendo en este capítulo la naturaleza general de los procesos sociocognitivos mediante los que se solventan las contradicciones entre elementos ideológicos dispares y mediante los que se recurre a unos para reforzar a otros. En el próximo capítulo, estudiaremos algunas de sus manifestaciones concretas en el caso de nuestros informantes y en los dos siguientes incluiremos en nuestro análisis aquella faceta de estos procesos cuya relación con la dimensión práctica de la existencia es más íntima y directa. Abordaremos, así, estos dinamismos cognitivos en su interacción con otros dinamismos equivalentes en el plano de la conducta. Con todo ello, iremos descendiendo desde el elevado nivel de abstracción en el que nos

habíamos situado inicialmente a otro más ligado a la realidad concreta, con toda su riqueza y complejidad.

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, especialmente en el caso de los colectivos inmigrantes. 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 esta alteración de las condiciones externas va a suponer además 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. 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 comportamiento que va a ser necesario desarrollar ahora. 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 la adaptación del pensamiento a las exigencias de la actividad práctica. Al tiempo, el carácter previsiblemente más acentuado de estos procesos en el caso de los colectivos inmigrantes nos hace constatar una vez más la relevancia de su estudio para las ciencias sociales.

Toda adaptación cognitiva 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 van 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 dialéctica 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 marco 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 es la de la disonancia cognitiva, o cognoscitiva, según se prefiera, de Leon Festinger (1975)¹. 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 malestar interior, que habría de ser aliviado de algún modo. De este modo, la búsqueda de una mayor coherencia constituiría 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 Bohoma, 1971; Crespo, 1984). 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 resulta suficiente. Hay dos cuestiones teóricas de las que tam-

¹ La teoría de la disonancia cognitiva de Festinger ha sido objeto de numerosas críticas. En especial se ha denunciado su carencia de cientificidad, a partir de una concepción de la misma bastante estricta (Fisbein y Ajzen, 1975: Cap. IX y X). Pero en nuestra opinión, la asunción de muchas de estas críticas, no debe ser obstáculo para que se la pueda emplear en un sentido más “blando” como una valiosa fuente de hipótesis. Tampoco vemos razón alguna para desecharla de forma absoluta, en beneficio de 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 para la descripción de algunos procesos psíquicos básicos. En un sentido más general, creemos que la incorporación de las valiosas aportaciones de los enfoques discursivistas no autoriza a expulsar del ámbito de nuestros intereses a los procesos psíquicos individuales, sino, por el contrario, debe conducir a un enriquecimiento en el estudio de los mismos.

bién 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. A este primer problema se añade otro 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. 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.

VI.2. LA INCOMPATIBILIDAD POTENCIAL

El concepto de incompatibilidad potencial es relativamente complejo. Para lograr entenderlo plenamente, vamos a proceder paso a paso. Definiremos, para empezar, 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 apuntado 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 por parte de un mismo principio de categorización.

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 del que se sirve 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.11. al examinar algunas de las contribuciones de Rokeach y de Fishbein y Ajzen, este último concepto nos remite a las diversas combinaciones de principios mediante las cuales es generada, permitiéndonos pasar de una simple constatación de la existencia de un hecho, la “cognición”, al estudio 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 conjunto del 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: 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 requiere, no obstante, de 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. 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. De un modo o de otro, el resultado final es siempre el mismo, la existencia de una incompatibilidad potencial entre dos categorizaciones sobre un mismo objeto. Lo único que cambia, en relación con los ejemplos más sencillos examinados más arriba, es que ésta se manifieste desde el primer momento, o haya que llegar hasta ella a través de una serie más o menos dilatada 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 en ambos casos se mantiene en un segundo plano. Por ello, a primera vista resulta difícil darse cuenta de cuál es el fundamento de la oposición existente. Oposiciones de este tipo entre el ideal sustentado sobre 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. De ahí que esta nueva formulación haya de poseer un alcance más limitado. Asimismo, 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 el significado que tiene para nosotros en este contexto el sustantivo “incompatibilidad”, tenemos que aclarar también cuál es exactamente el sentido que otorgamos al adjetivo “potencial”. Este término posee para nosotros dos sentidos complementarios. 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 VI.4. E incluso si el sujeto llega a tomar conciencia de su existencia, si ésta pasa finalmente en lo que a él se refiere de la potencia al acto, puede intentar neutralizarla mediante una serie de *estrategias cognitivas*, de las que nos iremos ocupando en los próximos apartados. Con ello, la incompatibilidad volverá nuevamente a dejar de afectarle, existiendo de nuevo para el investigador pero no para él mismo.

En vista de todo lo anterior, 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 debe, en nuestra opinión, al carácter excesivamente abstracto de la formulación de Festinger, que impide distinguir entre lo que puede considerarse en sí potencialmente disonante y lo que no, con independencia de cómo lo experimente luego el sujeto.

Ahora que hemos completado nuestra definición de la incompatibilidad potencial entre dos categorizaciones, vamos a ocuparnos ahora de las diversas variantes en las que ésta 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. A modo de ejemplo, el contraste entre las respectivas categorizaciones del color de nuestra mesa será mayor si se la describe como blanca y negra, que si se lo hace como blanca y gris. 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 potencial 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. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando una misma persona es juzgada por alguien positiva y negativamente en distintos momentos. Tal disparidad de juicios puede deberse a las concretas circunstancias o al concreto estado de ánimo de quien la juzga, quien seguramente a la hora de emitir estos juicios tan dispares se apoyará en distintos episodios de su relación con esta persona. Probablemente además, según el caso, aplicará una u otra versión de un mismo principio de valoración moral. Así, cuando se trate de juzgar positivamente a la persona, aplicará un criterio más laxo y menos exigente, que cuando la vea con malos ojos. Por ejemplo, en repetidas ocasiones hemos observado como algunos de nuestros informantes aplican una versión más rigurosa del principio religioso sobre aquellos otros marroquíes que les resultan antipáticos, y a los que desean presentar como “malos musulmanes”. De igual manera, el hecho de que a veces un español al que se aprecia puede ser calificado como “casi musulmán”, nos muestra hasta que punto se puede rebajar el nivel de exigencia en este aspecto con tal de favorecer a un amigo.

Este tipo de incompatibilidad potencial es en el que hemos basado nuestra definición de la misma y recoge los aspectos fundamentales de este fenómeno. Pero hay un segundo tipo más complejo, en el cual quien recibe las categorizaciones potencialmente incompatibles no es un objeto concreto, en cuanto que tal, sino el conjunto de los objetos que integran una categoría. Retomando los ejemplos de los que venimos ocupándonos desde el Capítulo III, entre una parte de nuestros informantes se puede categorizar globalmente a los españoles como personas que se comportan correcta o incorrectamente, según se les defina como miembros de un país más moderno, cuyo estilo de vida debe ser imitado, o como no musulmanes, desconocedores de las normas dadas por Dios a la humanidad. Otro ejemplo interesante a este respecto es el del llamado “dilema americano” (Heintz, 1969). Como se recordará, en virtud de este peculiar dilema ideológico, los afroamericanos pueden ser alternativamente considerados como merecedores de un trato discriminatorio, desde el punto de vista de la ideología racista, o como poseedores de los mismos derechos y deberes que los blancos, tal y como estipula el elemento universalista contenido dentro del liberalismo. El hecho de que se tienda a categorizar de un determinado modo a los miembros de una determinada categoría nos revela la existencia de una asociación, más o menos intensa, entre el principio generador de esta categoría social y el principio generador de la ca-

tegoría en correspondencia con ella, que en este caso es una valoración moral o una orientación conductual. Asimismo, en cada uno de los ejemplos que estamos examinando se están produciendo simultáneamente dos asociaciones de principios inversas entre sí. En el primer caso, el principio que define la categoría social “español” se asocia con el principio responsable de la valoración moral consecuente de dos maneras opuestas, de tal forma que de la una se deriva una valoración positiva de los españoles y de la otra una negativa. Lo mismo ocurre exactamente con los afroamericanos atrapados entre las contradicciones del “dilema americano”. Naturalmente, la situación de incompatibilidad potencial se desvelará casi siempre no mediante la contraposición entre los distintos juicios de los que se considera merecedores a los españoles o a los afroamericanos en general, sino contraponiendo los juicios contradictorios de los que pueden ser objeto determinados miembros concretos de estas dos categorías sociales. Pues, esta incompatibilidad entre los juicios de los que se va a hacer acreedores en general a los integrantes de cada categoría social va a suponer una incompatibilidad similar entre los juicios que se puede llegar a formular acerca de cada persona en concreto. Como quiera, la existencia de estas distintas asociaciones entre principios, en cuanto que hecho relativamente estable, nos está ya diciendo algo muy importante acerca de la estructura de la configuración ideológica del sujeto. Nos está indicando que el sujeto parece poseer unos sistemas de orientación social asentados y claros que, sin embargo, se encuentran en contradicción entre sí. Este hecho es cualitativamente mucho más complejo que la formulación ocasional de juicios contradictorios acerca de un determinado objeto, como ocurría en el primer tipo de incompatibilidad del que nos hemos ocupado.

Recapitulando sobre lo anterior, podemos definir este segundo tipo de incompatibilidad potencial como el resultado de la existencia de dos *asociaciones inversas* entre dos principios de categorización diferentes, en virtud de la cual existen dos relaciones de correspondencia mutuamente inversas entre una categoría de cada uno de ambos sistemas. Estas dos asociaciones mutuamente inversas podrán ser, por lo demás, más o menos intensas y más o menos igualitarias o jerarquizadas. Naturalmente también puede ocurrir que esta articulación inversa entre dos principios dé lugar a más de una relación de correspondencia también inversa. Puede ocurrir, así, que al tiempo que se formulen dos juicios morales opuestos acerca de los españoles se haga precisamente lo mismo con los marroquíes. En este ejemplo concreto existirán realmente 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 por las que se produce este hecho. Una de ellas va a consistir en que ambos principios se insertan en cada caso dentro de una combinación de principios diferentes, e incluso, en un sentido más amplio, dentro de toda una ideología en particular también distinta. 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 y en el otro de la ideología liberal. 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 específicos modos en los que se insertan estas asociaciones de principios dentro de las combinaciones más globales pueden llegar a ser enormemente complejos. 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 constituir únicamente versiones más complejas desde el punto de vista cuantitativo. Este tipo consiste en lo que podemos denominar la presencia simultánea de dos *triadas* de principios diferentes. La primera se encontrará conformada por el principio **A** y el **B**, asociados indirectamente por mediación del principio **C** de un modo **X**. La segunda lo estará también por los principios **A** y **B**, pero ahora, por mediación del principio **D**, éstos estarán asociados de un modo **Y** (Fig.1). 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 (**A**), que distingue entre “españoles” y “marroquíes” se asocia con el principio religioso (**C**) que diferencia a los musulmanes y a los no musulmanes, y con ello acaba asociado *indirectamente*, de una determinada manera (**X**), y con una cierta intensidad, con el que jerarquiza moralmente a las personas (**B**). 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 (**D**) 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 (**Y**).

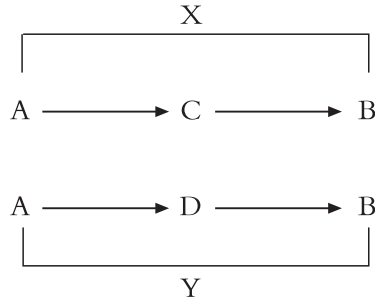


FIGURA 1

VI.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 entre ellos 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 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.

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 resulta de la proporción existente entre las cogniciones disonantes y consonantes junto con la importancia que las cogniciones disonantes entre sí poseen en el seno del sistema cognitivo del sujeto. 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. Será preciso también tomar en consideración si estas combinaciones tienden a estructurar de manera permanente 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, cosa que no ocurre, nos parece, con los conceptos de los que se sirve este autor. 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.

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 nuestra 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. 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. 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 de categorización utilizados. La segunda estribaba 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. Y la tercera de estas características diferenciales radicaba, por último, en la existencia de diversas configuraciones parciales independientes entre sí, sin integrarse en otras de carácter más general. Este último hecho suponía que en distintas ocasiones habían de aplicarse combinaciones de principios integradas en parte por principios comunes, aunque articulados de modos distintos.

En nuestra opinión, estas tres características van a tener 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 las circunstancias. 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 ante todo 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 favorable. 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. En cambio, si se opta por la segunda alternativa, esta condición de mero practicante será seguramente objeto de una aguda crítica, como ejemplo manifiesto de hipocresía. Van a darse, así, 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 participa además en diversos

grados en la constitución de otro principio más complejo, encaminado a definir la identidad musulmana, 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, esto raramente va a ocurrir, por la sencilla razón de que el sujeto que utiliza estas dos versiones del principio religioso no lo hace en general de manera simultánea. Se sirve de la una o de la otra según las necesidades del momento. De este modo, no llega a tomar conciencia de 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 se va a entregar a la elaboración de una versión del principio religioso 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, tendría que explicitar este principio 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. La neutralización 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 donde 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 transferencia “en bloque” de combinaciones de principios de unos objetos a otros, 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” ven cómo se les atribuye igualmente incultura, falta de respeto a las normas establecidas y peligrosidad social. Lógicamente, si se aplican de una vez todo este entramado de principios y otro que dé 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 que aparezcan estas contradicciones se verá en gran medida anulada en virtud de la tercera característica fundamental del pensamiento cotidiano. Como se recordará, ésta consiste en la aplicación de una serie de configuraciones ideológicas parciales desvinculadas entre sí. Así, pueden existir situaciones de incompatibilidad entre la valoración moral del estilo de vida de los españoles, según se apliquen 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. 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, como tampoco se producirán contradicciones cuando, en el caso del primer rasgo distintivo del pensamiento cotidiano, se apliquen distintas versiones de un mismo principio categorizador. Ambos hechos se producirán, en cambio, cuando el pensamiento y la orientación adoptados ostenten un carácter más intelectual, lo cual obligará a poner en práctica las respuestas pertinentes. Por otra parte, el mismo hecho de que se apliquen distintas configuraciones ideológicas sobre objetos similares, pero en situaciones diferentes, puede dar lugar también, 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 cómo, 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 configuración más global y ello conduce a que las incom-

patibilidades 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.

Como podemos apreciar, 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 una de estas dos formas de pensamiento. Por ello mismo, los planteamientos intelectualistas, que tratan al pensamiento cotidiano, y a sus resultados, como si se tratase de una elaboración intelectual, aunque quizá algo 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 ellas mismas no lo intenten en absoluto. Este es un error que han denunciado reiteradamente autores como Pierre Bourdieu (1991) y 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 ejerce este tipo de pensamiento. 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 por solventarlas.

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. Aquello que no afecte de un modo muy inmediato al proceso de reproducción individual no despertará una especial curiosidad. 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 inmensa cantidad de tiempo y de 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. No obstante, un empeoramiento real de la salud, y sobre todo de la salud experimentada subjetivamente, puede poner de manifiesto esta contradicción hasta entonces latente. Del mismo modo, en estos tiempos la llamada “cruzada anti-tabaco”, al volver más difícil la vida 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.

De todas formas, 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. Alguien con quien uno se relaciona puede ser categorizado de diversas maneras, con las distintas orientaciones hacia la acción que se desprenden de este hecho. Es lo que ocurre especialmente cuando hay que adoptar determinadas *decisiones*, optando entre diversas alternativas, investida cada una de ellas de sus propios aspectos positivos y negativos. Tal y como pudimos ver ya en el apartado I.5., 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 de la misma, 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 mantenen-

drá presente y, dada la importancia de este tipo de decisiones, podrá manifestarse en ciertos momentos, ya que 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. Así, el interés del sujeto por hacer frente a sus problemas cognitivos consiste, parafraseando a Mary Douglas (1996: 100), en un “interés práctico por la vida y no un interés académico por la metafísica”.

VI.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. Es la oposición que se produce entre la categorización “real” y la categorización “ideal”, es decir entre aquella a la que se llega aplicando un determinado principio y aquella otra que resultaría preferible conseguir. Precisamente es esto lo que ocurre en algunos de los ejemplos recogidos por Festinger (1975). Fumar puede conducir a contemplarse como un insensato cuya salud acabará deteriorándose, lo cual difiere marcadamente de nuestra visión ideal sobre nosotros mismos y nuestro futuro. De igual manera, tener que leer en público un relato pornográfico, como exigencia previa para el ingreso en un curso, supone que una parte de la experiencia asociada al curso va a resultar desagradable y, por lo tanto, negativa. Este hecho disminuye la posibilidad de alcanzar esa valoración positiva de la misma que se desea alcanzar, con el fin, presumiblemente, de no acabar considerándose un estúpido por haberse involucrado de manera voluntaria en una experiencia negativa. Por ello, los sujetos experimentales trataban entonces de insistir en los aspectos más positivos del curso, compensando gracias a esta insistencia los negativos, y obteniendo así en términos globales un resultado relativamente aceptable.

Ciertamente, también se podría intentar solucionar esta incompatibilidad trabajando en la otra “dirección”, reconociendo simplemente que uno se ha embarcado en una experiencia negativa, en vez de empeñarse, casi a toda costa, en valorar positivamente la experiencia por la que ha atravesado, aunque ello pudiera llevar a autodevaluarse o a enfadarse por haber sido engañado. A este respecto, no encontramos en Festinger una respuesta clara al problema de por qué se adopta

esta opción en concreto. Nosotros tampoco 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 que, por ejemplo, en general se trate de valorar positivamente a las distintas categorías sociales en las que uno se encuentra incluido. No obstante, 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 el más nimio de sus errores y quien los reconoce todos sin alterar, por ello, sus opiniones 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 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 está a nuestro alcance el irritarnos con los demás. Se puede considerar que los otros son más poderosos que uno mismo y que no conviene malquistarse con ellos o se les puede valorar de un modo tal que uno 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 imperan unas específicas correlaciones de fuerza, 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 también 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 potencialmente muy fecunda.

Como quiera, es bastante usual que el sujeto procure 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 ino-

pinadamente 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 le resulta fumar o, por el lado contrario, en lo dudoso que es que sea de verdad tan perjudicial como pretenden 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 ambos exige la toma en consideración de nuevos hechos y el 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. Hemos podido presenciar, así, 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 ciertas 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 el mismo.

Existe un nutrido contingente entre nuestros informantes, especialmente entre los más jóvenes, cuyos hábitos de vida resultan 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 por 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, quienes reconocen en ocasiones 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. 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. Ante todo, 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 actitud global ante el mismo. 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 aquí ostentan una acusada visibilidad, de tal modo que los allegados pueden percibirlos también y ofrecer una opinión desfavorable al respecto, suponiendo tales críticas una amenaza aún mayor para la propia autovaloración personal. Estas críticas van 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 resulta más grave de que lo sería si afectase a aspectos más íntimos y menos visibles del propio comportamiento.

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 rituales perdiese importancia en términos relativos. Incluso se podría prescindir de este principio. También podría recurrirse al efecto compensatorio de las valoraciones positivas resultantes de la aplicación de otros principios distintos, como puede serlo el modernizador. Así ocurre en efecto muy a menudo

y de todas estas respuestas vamos a ocuparnos en los próximos apartados. Pero antes vamos a examinar una estrategia mucho más sencilla, pero igualmente interesante, que consiste en introducir dentro de la combinación constituyente del principio mediante el que se valoran estos actos ciertos principios simples añadidos. Gracias a estos nuevos principios recién incorporados, 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. 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, 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 que habrá de recibir 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 y menor fuerza de carácter, con lo cual la versatilidad de este principio de categorización moral queda una vez más de manifiesto. El infractor de los mandamientos religiosos podrá justificar entonces sus faltas alegando su escasa voluntad para atenerse a ellos. Tal cosa 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. Más de un informante reconoce no ayunar en Ramadán o beber alcohol. Para ellos tales desviaciones implican ciertamente que no se está siendo un “buen musulmán”, pero es que, se nos dice, no es fácil serlo. El Islam es “duro”, es “difícil”. No es de extrañar que no todos los musulmanes estén a la altura de los que les exige su religión, pero esta debilidad es hasta cierto punto perdonable. Lo es más en la medida en que además la infracción puede ser sólo temporal. Puede alegarse que, aunque ahora se esté actuando de forma 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. El mal comportamiento actual será una falta temporal, imputable a la influencia de determinadas circunstancias adversas, y que será enmendada en cuanto éstas últimas queden superadas. Con el tiempo todo volverá a ser como es debido. En esta línea, suele insistirse en lo difícil que es especialmente ser un musulmán practicante, 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, al menos, logran vivir aquí rodeados de otros marroquíes y disfrutar de una mayor estabilidad, 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 “sucia”, 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. Estas infracciones temporales justificadas por la incapacidad para enfrentarse a unas condiciones externas desfavorables no son en modo alguno privativas de quienes han tenido que emigrar. Un joven de Alhucemas que consumía cerveza con cierta frecuencia y no rezaba declaraba ser también un musulmán convencido. 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 debidamente 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. Ante todo, 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. Asimismo, dado que el mal comportamiento será presumiblemente corregido 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: 65-68) y a los que dispensa, por último, la probable mejor aceptación por parte de los autóctonos, se añade también el goce de saber que al final se saldrá ganando, al ser recompensado por Dios. 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 valiosa monografía sobre las mujeres inmigrantes marroquíes en España (1998) nos ofrece también algunos análisis que pueden ser perfectamente encuadrados dentro de este mismo 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 a la que se queda así expuesto, se recurre a dos tipos de argumentación. Por una parte, se insiste en que han sido las dificultades económicas las que han obligado a salir a trabajar fuera del hogar, para lo cual retrospectivamente se tienden a exagerar todas estas dificultades (Ramírez, 1998: 115). Por otra, se destacan los beneficios que trae consigo el trabajo asalariado, especialmente en la emigración, otorgando el acceso a una gran cantidad de bienes de consumo que hasta entonces estaban vedados. En este caso, la compra por parte de estas mujeres de bienes como televisores y frigoríficos, junto con las reformas que financian en sus casas, permiten que este trabajo asalariado y quienes lo realizan sean mejor considerados. Tiene lugar así una auténtica “compra del honor” (Ramírez, 1995: 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. Lo único que se consigue con todas estas manipulaciones es rebajar la intensidad de la incompatibilidad potencial hasta volverla más tolerable y más fácil, por ello mismo, de ser ignorada, pero no suprimirla en modo alguno. Todos estos hechos, sobre los que tendremos oportunidad de volver en el Capítulo VIII, nos revelan además de un modo palmario 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 siempre nos parecen tan precipitados todos esos dictámenes acerca de las supuestas “modernizaciones” u “occidentalizaciones” experimentadas por poblaciones musulmanas en cuanto modifican ligeramente algún aspecto de su modo de vida anterior.

VI.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. Así ocurrirá generalmente cuando el hecho de que con un mismo principio se pueda categorizar un mismo objeto de dos formas opuestas sea el resultado de la inserción de este principio dentro de dos combinaciones ideológicas diferentes. Es esto precisamente lo que pudimos observar en los ejemplos descritos en el apartado VI.2., en los cuales una persona de raza negra podía convertirse en alguien con derechos inferiores o semejantes a los de los blancos y en los que un español podía ser percibido alternativamente como alguien que actuaba de un modo correcto o incorrecto y merecedor, por tanto, 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 de manera simultánea sobre distintas facetas de este comportamiento. En un caso así no se produce una incompatibilidad potencial, pues las diversas categorizaciones realizadas afectan a distintas facetas del objeto sobre el que se realizan 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 puede integrar los distintos principios simples que constituyen los principios religioso y modernizador dentro de un único principio de valoración moral. Como resultado de la fabricación 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 ahora integrados en su seno. 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. Será ésta, por lógica, una “media” relativamente “imparcial”, distinta por ello de esas otras “medias” de las que nos hemos ocupado en el apartado anterior, y a las que se llegaba manipulando la combinación constituyente del principio de categorización en cuestión, con el fin de que el resultado de la misma fuese el apetecido. Algunos de nuestros informantes elaboran a veces “medias” de este tipo “imparcial”. 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 se-

ñar, 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 intentando al mismo tiempo mantener buenas relaciones con los españoles. Esta caracterización tan equilibrada le estaba sirviendo seguramente para legitimar su propio modo de inserción en la sociedad de acogida igualmente equilibrado. De todo ello nos ocuparemos con más detenimiento en el Capítulo VIII.

No obstante, esta operación de fusión entre los principios religioso y modernizador en un único principio categorizador resultaba posible únicamente debido a que ambos no se aplicaban en puridad sobre las mismas facetas de la realidad, razón por la cual no podía producirse realmente ninguna incompatibilidad potencial entre las categorizaciones generadas por cada uno de ellos. En el ejemplo concreto que acabamos de examinar se estaba haciendo uso de una versión simplificada y particularizada del principio modernizador. Esta versión se refería en exclusiva a ciertas facetas de la existencia humana, como el nivel de progreso material fundamentalmente, pero no sobre otras, como las relaciones sociales y ciertos hábitos de vida. Gracias a este estrechamiento del campo de aplicación de este principio, aquellos principios simples integrados dentro del mismo 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 modernizador.

Esta solución no va a resultar siempre factible, especialmente 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, dependiendo de que el principio de categorización moral se encuentre asociado con el principio religioso o con el modernizador. De tal modo que, según el caso, una relación de pareja igualitaria será criticada o 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 principios 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 género, pueden adoptarse diversas respuestas. La primera consiste en la *supresión* de una de las dos combinaciones de principios implicadas en ella. De este modo, si lo que importa es conseguir que el comportamiento propio o

ajeno resulte valorado 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 del mismo. Con ello, una de las dos combinaciones, o, al menos, una de esas dos porciones cuyas 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, que puede estar interesado en conservar ambas combinaciones. 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 puede pretender, en consecuencia, conseguir un modo de inserción dentro de la sociedad española, en el que se combinen las buenas relaciones con unos y con otros. La necesidad de preservar este equilibrio práctico va a conducir en muchos casos a la búsqueda concomitante de un equilibrio entre los distintos componentes ideológicos que permiten obtener todas estas categorizaciones a las que se aspira. 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 da lugar la aplicación de unos y otros. Pero, aunque en efecto así vaya a ser muy a menudo, nosotros estamos aquí interesados únicamente en aquellas otras situaciones en las que las contradicciones cognitivas han dejado ya de ser algo latente. Precisamente, la intensidad de las contradicciones que pueden darse en situaciones de este género y su centralidad van a favorecer sin duda esta toma de conciencia. Lo mismo va a ocurrir igualmente a causa del hecho de que muchos de estos componentes ideológicos en tensión entre sí hayan de ser utilizados en unas mismas situaciones. Así, por ejemplo, se puede juzgar por medio suyo a una misma persona de dos modos diferentes. Tales juicios, formulados incluso casi sin solución de continuidad, pueden ser fácilmente contrapuestos y aunque quien los formula no lo haga espontáneamente, otros pueden llamarle la atención sobre esta contradicción. De igual manera, quien se conduce de un determinado modo, valorado positivamente desde un determinado planteamiento ideológico, puede ser blanco de las críticas formuladas a partir de otros puntos de vista diferentes. Existe, así, 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, rogándole al lector que tenga un poco de paciencia. La esencia de esta estratagema estriba en *modificar* el principio mediador de una de las dos triadas enfrentadas, al tiempo que se deja el de la otra igual que como estaba. Así, mientras que el principio mediador **C** permanecerá inalterado, el principio mediador **D** dará lugar a un nuevo principio **D'**. Esta modificación consiste en incorporar a su combinación constituyente nuevos principios simples, con lo cual, para empezar, se le va a *complejizar*. Pero los efectos de esta operación van a ser más profundos. En primer lugar, gracias a la introducción de estos nuevos principios, su antiguo campo de aplicación queda 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 potencial. 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 y 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 más complejos.

La segunda porción del campo de aplicación del principio modificado abarca, en cambio, aquellos otros aspectos de la realidad que *sí* eran categorizados de modos *diferentes*, por medio del segundo principio, en cada una de las dos asociaciones de principios, lo cual originaba la mencionada incompatibilidad entre los resultados respectivos de sus dos aplicaciones. Era lo que ocurría, por ejemplo, con la diferente valoración de la que podían ser objeto la mayor libertad sexual y las relaciones más igualitarias entre cónyuges o entre padres e hijos por parte del principio religioso y del modernizador.

Esta segunda porción del campo de aplicación inicial va a ser convertida ahora en el *único* campo de aplicación del principio mediador modificado, excluyéndose del mismo la antigua porción “no problemática”. En consecuencia, el nuevo principio **D'**, no sólo se verá modificado y complejizado, sino asimismo *particularizado*. Esta nueva versión particularizada será la que se aplique sobre la porción de su antiguo campo de aplicación inicial en donde aparecían las contradicciones, y que ahora constituye su único campo de aplicación. El conjunto de este nuevo campo de aplicación así delimitado podrá quedar ahora distribuido entre las diversas categorías que el nuevo principio de categorización **D'** es capaz de generar. Finalmente, estas nuevas categorías así gestadas se pondrán en correspondencia con las generadas mediante los principios **A** y **B** de la triada, en la cual este principio remodelado va a seguir operando como mediador, 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. La incompatibilidad potencial que se producía entre los resultados de la utilización de ambas triadas de principios categorizadores quedará así solventada. En el caso concreto del que nos estamos ocupando se tratará de construir una versión del principio religioso que categorice como compatibles con el Islam las formas de conducta “modernas”. En el próximo capítulo estudiaremos con más detalle qué clase de modificaciones es preciso introducir en el principio religioso para lograr este objetivo.

Las flexibles formas en las que muchos de nuestros informantes categorizan a la gente en función de su condición religiosa constituyen también un buen ejemplo de toda esta estrategia cognitiva. En el apartado V. 8. habíamos observado ya cómo en determinadas ocasiones se podía hacer uso de una versión un tanto compleja del principio religioso. Esta versión no poseía un carácter dicotómico, sino que reconocía una jerarquía en la cual la categoría superior estaba ocupada por los buenos musulmanes y la inferior por los infieles absolutos. Este hecho permitía jerarquizar moralmente a los no musulmanes en función de su mayor o menor semejanza con los musulmanes, con lo cual algunos no musulmanes se veían mejor valorados que otros y aquellos que se encontraban más próximos a los verdaderos fieles del Islam, no habrían de acabar especialmente malparados. Este principio religioso modificado puede presentarse con diversas variantes. Para empezar, 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 será valorado como alguien muy parecido en cuanto a su moral a los buenos musulmanes. Dado que en ambos casos muchos españoles pueden ser calificados entonces como relativamente semejantes a los musulmanes, la aplicación de esta versión más compleja del principio religioso no va a determinar ya un juicio moral sobre los mismos opuesto al derivado de la utilización del principio modernizador, y al mismo tiempo este juicio concordará con el requerido para el mantenimiento de una buena relación con ellos. La Figura 2., que debe ser cotejada con la Figura 1. ilustra este proceso de una manera gráfica.

Las versiones complejizadas y particularizadas del principio mediador van a poder mantener relaciones muy diversas con la versión del mismo que era

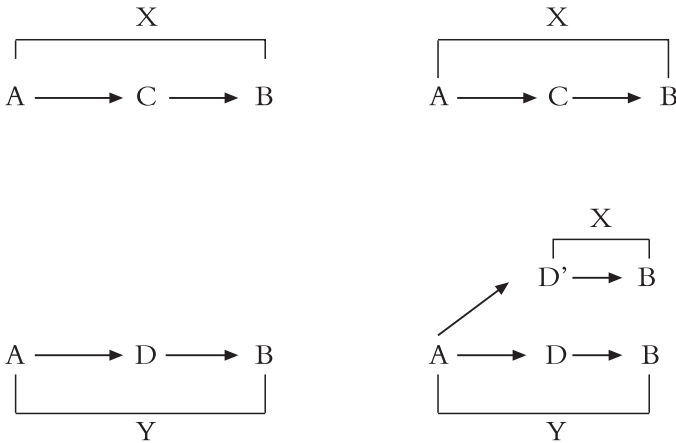


FIGURA 2

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 de manera permanente, 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.

En cambio, en otras ocasiones, esta incorporación se producirá sólo de un modo *ocasional*; únicamente cuando aparezca una situación de incompatibilidad, a causa de la aplicación simultánea de otra combinación distinta en la que la asociación de principios resulte inversa con 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 por una flexibilidad terminológica semejante, en virtud de la cual unos mismos términos pueden utilizarse para designar categorías muy distintas. Cuando todo esto ocurra, el principio categorizador manipulado podrá ser utilizado de ordinario en su versión originaria y recurrirse a la versión modificada sólo cuando surjan problemas.

Un ejemplo de este uso ocasional 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 beneficiarse de 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. Estos argumentos nos parecían especialmente apropiados, dado que este joven, pese a no ser muy practicante, alardeaba a menudo de su condición de musulmán, cosa que 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 informantes, restar importancia a esta objeción que le estábamos planteando. Su respuesta fue que los árabes de antes eran buenos, pero no los de ahora. Semejante distinción implicaba que los juicios negativos que él había estado formulando hasta ese momento sólo serían aplicables sobre los árabes de hoy en día, pero no sobre los de siglos pasados. Con esta operación, podía mantener entonces la primera asociación de principios, resultante de su profesión de un berberismo más bien poco elaborado, junto con la segunda, acorde plenamente con la ideología islámica en la forma en que él la entendía. Había tenido lugar, pues, una complejización del principio con el cual se distinguía a “los árabes” de “los bereberes”, al añadirsele un principio más particular. Esta complejización permite que a la primera de ambas categorías no le corresponda ya 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 la caracterización positiva de los mismos como portadores del Islam, se podrá preservar de la primera a “los de antes”. Cuando no sea así, se les podrá seguir descalificando globalmente, si así se desea hacerlo.

Como podemos observar, el principio modificado por nuestro informante había sido el que se encontraba asociado indirectamente con el principio de valoración moral, en vez de cualquiera de los dos principios mediadores, mediante los que se determinaría la naturaleza de esta asociación en cada caso. Se había modificado el primer principio de ambas triadas en vez de cualquiera de los que ocupan el segundo lugar en el seno de cada una de ellas. De este modo, **A** había dado lugar a **A'** (Fig. 3) Este ejemplo resulta, así, un poco diferente del anterior. Este segundo tipo de modificación tiene la ventaja de que no afecta a ninguno de los dos componentes ideológicos responsables de la situación de incompatibilidad. 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 son aplicados. Así, las dos asociaciones, **X** e **Y**, resultan ahora perfectamente compatibles.

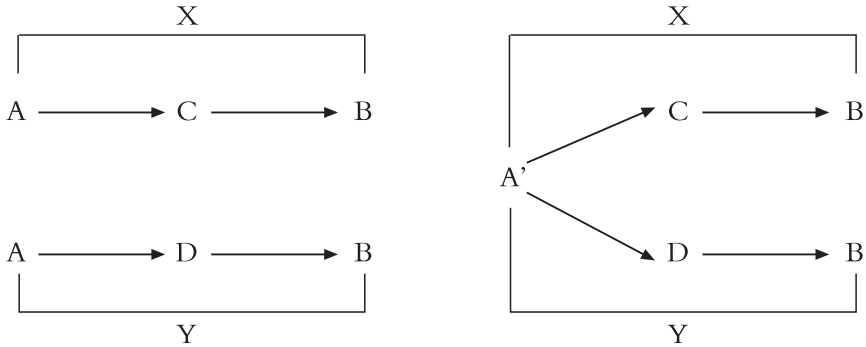


FIGURA 3

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), examen éste que ya habíamos iniciado en el apartado III.9. Como se recordará, habíamos criticado allí a este autor por 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 cognitivas diferentes. La primera consiste en la complejización —en ocasiones, acompañada de su particularización— de un principio categorizador, que da lugar a la construcción de categorías más particulares. 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 constituye un ejemplo casi paradigmático del tipo de operaciones de las que nos estamos ocupando aquí. Enfrentados a la contradicción cognitiva 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 segunda categoría, creando una versión restringida del mismo, que distingue entre el verdadero Cristianismo, propio de los blancos, y aquel otro plagado al parecer de supersticiones que profesan los negros. Con ello, la categorización racial y la religiosa de los negros vuelven a ser compatibles con su categorización moral negativa y, por lo tanto, resultan asimismo indirectamente compatibles entre sí.

En este ejemplo particular una misma persona resulta adscrita simultáneamente a dos categorías sociales diferentes, generadas mediante dos principios también distintos, como ocurre aquí con la categorización racial y la religiosa. Ambas categorías van a corresponderse a su vez con otras dos categorías morales también diferentes, gracias a la específica manera en que cada uno de estos dos principios de categorización social se asocia con el principio de valoración moral que se está utilizando. Pero aquí no hay ningún principio mediador que esté modulando la particular asociación de principios que se da en cada caso. En la medida en que estas dos parejas de principios pueden ser aplicadas simultáneamente sobre una misma persona, aparece la contradicción y con ello, la posibilidad de solucionarla mediante la operación de particularización que acabamos de examinar. Así, este ejemplo es bastante diferente de los dos anteriores, ya que se corresponde con ese tipo de incompatibilidad potencial, descrito en el apartado VI.2., en el cual ésta afectaba a los juicios sobre objetos singulares derivados de la aplicación simultánea de distintas combinaciones de principios y no de la adscripción de los mismos a una categoría generada por un principio integrado simultáneamente dentro de dos triadas diferentes de principios de categorización.

Por lo demás, en todas estas modalidades de particularización 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 u otras de un mismo principio, en función de los intereses del momento. De este modo, no siempre es necesario fabricar diferentes versiones de un mismo principio, por la sencilla razón de que éstas ya existen de antemano. Dicho de otro modo, 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.

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. Por ejemplo, si se toman en consideración las dos versiones del principio religioso a las que nos estamos refiriendo aquí, resulta ahora que los españoles pueden recibir dos categorizaciones sociales bien distintas desde el punto de vista religioso, al tiem-

po 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 materializarse, pues ciertamente la gente no tiende de ordinario a hacer este tipo de cosas. No obstante, 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 cuando quizá la nueva amenaza nunca vaya a llegar a materializarse.

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 concretas circunstancias en las que se encuentre. 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 a todas estas operaciones las vamos a denominar operaciones de *flexibilización*.

Sin embargo, 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. Con ello, el juicio general que se formulaba originalmente queda ahora restringido en su amplitud. El cambio es 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, a esta operación de flexibilización la vamos a denominar *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. A imagen del viejo adagio, 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 ideológica de alcance más amplio que el segundo.

Los ejemplos examinados nos demuestran asimismo que las personas aparentemente más “rígidas” y “cerradas” son capaces, bajo ciertas circunstancias, de ser extraordinariamente flexibles. De este modo, las personas dadas a los estereotipos pueden particularizar cuando es preciso, justamente con el fin de defender estos estereotipos de contradicciones demasiado patentes, tal y como hacía nuestro informante berberista y como hacen los blancos racistas de E.E.U.U en el ejemplo de Billig. Como señala este mismo autor, 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 rigidez de otros elementos cognitivos. La particularización, como nos muestran los distintos ejemplos de flexibilización defensiva que hemos ido examinando, sirve en ocasiones como una estrategia 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.

Las distintas operaciones de flexibilización conservadora e innovadora de las que nos hemos estado ocupando hasta el momento se caracterizaban por estar basadas en las operaciones de complejización y de particularización. 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. Lo que ahora se busca, por el contrario, es que un determinado objeto quede incluido

dentro de una determinada categoría en particular, 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 ejemplos anteriores.

Para entender el funcionamiento de este peculiar procedimiento intelectual, 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 VI.4.. Habíamos observado ya cómo 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”. 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 observado cómo 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 (1998: 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, pero no generalizado–. Así, se define el rol femenino ante todo por su capacidad para contribuir al bienestar de los miembros del hogar. Esta nueva definición 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 por las que se atraviesa. Para ello ha sido necesario generalizar la categoría de trabajo femenino, extrayendo de la misma aquellas categorías más simples referentes a la necesidad de que se realice dentro del hogar. Asimismo, el trabajo remunerado femenino ha sido igualmente simplifi-

cado 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 realizado dos generalizaciones. La primera atañe al trabajo femenino y la segunda a su modalidad asalariada. 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 perfectamente positivo. 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. Al hacerlo, se ha desactivado una posible incompatibilidad potencial. Por lo demás, estas operaciones también podrán ostentar un carácter ocasional o permanente.

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. De igual forma, no todo el mundo aplica las mismas operaciones cognitivas sobre parcelas equivalentes de sus configuraciones ideológicas. Estas dos sencillas hipótesis, que han guiado gran parte de nuestro trabajo, constituyen, en nuestra opinión, un punto de partida totalmente imprescindible para alcanzar una posición mínimamente equilibrada entre dos extremos en los que muy a menudo se incurre. Existe, por una parte, 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. Semejante tendencia supone una concepción 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. En contrapartida, desde hace décadas 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 todos modos, 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 distintos momentos, es preciso insistir también en que unas y otras no se usan en general en los mismos casos, y en 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.11. De acuerdo con autores como Schnapper (1988) o, sobre todo, Rokeach (1960: Cap. II, y 1984), 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. 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 también, 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. Así, el cambio en el nivel periférico funcionará como garante de la estabilidad en el central y 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. 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 sea por lo demás equivalente. Habrá, en consecuencia, individuos más reacios que otros a suprimir o modificar ciertos componentes ideológicos. En función de este hecho, resultaría 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. Esta es precisamente una de las líneas de investigación en la que estamos trabajando actualmente.

VI.6. EL REFUERZO COGNITIVO. LOS ARGUMENTOS AUXILIARES

Si bien el surgimiento de incompatibilidades potenciales constituye un efecto muy frecuente de la combinación entre componentes ideológicos muy dispares,

no es en modo alguno la única consecuencia posible de esta combinación. 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 integrado en combinaciones diferentes pueden ser coincidentes entre sí, lo cual constituye un hecho exactamente inverso del de la incompatibilidad potencial. En los capítulos anteriores hemos tenido ya la oportunidad de observar algunas coincidencias de este género, como, por ejemplo, las categorizaciones negativas de ciertos inmigrantes extranjeros, realizadas a un mismo tiempo por medio de componentes ideológicos nacionalistas y modernistas. Esta coincidencia entre distintas categorizaciones va a conducir a que las mismas se refuercen entre sí. La razón de ser de este refuerzo estriba en que una misma asociación de principios puede formar parte de más de una combinación diferente. 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. Ello le permitirá entonces 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 distintas 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. Si en el caso de esta última de lo que se trataba era de proteger una combinación de principios de los incómodos resultados a los que puede dar lugar su aplicación conjunta con otra combinación diferente, ahora lo que se pretende es reforzarla en mayor medida, fortalecerla aún más. Es una acción en positivo. De este modo, si el refuerzo cognitivo es lo opuesto a la incompatibilidad potencial, la búsqueda del mismo constituye igualmente el reverso de las distintas estrategias 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 estos argumentos no sean aceptados,

no ocurrirá nada. No se renunciará a su conclusión, sino que a lo sumo se tratará de reemplazarlos por otros nuevos. Son argumentos que apuntalan, pero no cimentan. No constituyen la base de nada, sino tan sólo unos soportes suplementarios. No se les va a utilizar para construir independientemente ninguna representación de la realidad. Su carácter es totalmente accesorio, suplementario. Son auténticos comodines intelectuales, 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 fabrica 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 apuntalar otra diferente. Se trata de una suerte de falsa combinación central, al servicio de unos principios periféricos dependientes en realidad de otra combinación central distinta. 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 más arriba. 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 ambas situaciones estriba no en este hecho en concreto, sino en que las operaciones de flexibilización defensiva sirven para ir tejiendo la configuración ideológica del sujeto, aunque este tejido pueda ostentar luego un grado de permanencia variable. En cambio, los argumentos auxiliares proporcionan apoyos, razones para mantener este tejido, pero realmente no forman parte del mismo.

La fabricación de argumentos auxiliares constituye una actividad cognitiva muy 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, cómo Robert Lowie en su clásica obra antropológica *Religiones primitivas* (1976: Cap. XIII) analiza detalladamente el 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 (1947:185-187) 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 para 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 de categorización más centrales, sino que éste le ha venido 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, pues 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, aunque si lo sea para él, 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*, como un auténtico disfraz ideológico. Una buena muestra de esta tendencia a la justificación interesada nos la proporcionan los líderes y partidos políticos con su tendencia habitual a juzgan de modos opuestos un mismo comportamiento, dependiendo de que sus autores sean afines o adversarios. Es lo que observamos con actos tan variados como la corrupción, la aceptación de tránsfugas 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 van a encontrarse argumentos auxiliares para condenar cualquier corruptela o disculparla relativamente o para rechazar cualquier tipo de violencia o aceptar alguno en particular².

Un tipo muy extendido de argumento auxiliar, y que a nosotros nos interesa aquí especialmente, es aquel 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 segundo lugar, los argumentos auxiliares utilizados con estos fines pueden ostentar un carácter presuntamente “científico”. Su objetivo es ofrecer una determinada representación del

² 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 supeditadas 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-Ribentrop 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 esta interpretación nos parece correcta en términos generales, no toma en cuenta la distinción que a nosotros nos parece tan relevante, entre el hecho de que las categorizaciones de carácter periférico varíen en función de los principios centrales, y el de que luego estas categorizaciones se intenten justificar mediante determinados argumentos auxiliares, elaborados con principios de carácter suplementario. 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. Su naturaleza es suplementaria, no periférica.

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, en realidad, 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 próximo apartado.

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. 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 resistente a cualquier cocción. 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. Esta propiedad, pero solamente ésta, les asemeja a las entidades suprasensibles, como los espíritus, las “fuerzas” o las “presencias”. Su naturaleza y su función no resultan ser, con ello, 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 que 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, ya que 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: 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 y las instituciones como “mejores” o “peores” desde este punto de vista, podemos encontrarnos 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 intereses particulares. 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 ciertas circunstancias. 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. Esta limitación 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. 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.

Junto a este refuerzo cognitivo de carácter general, los argumentos auxiliares pueden servir también para hacer frente a ciertas 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 VI.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, si 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. Así, 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: 65-68) Si se realiza después una “media ponderada” entre las categorizaciones negativas y las positivas, el hecho en cuestión acabará recibiendo una categorización más favorable que antes, y con ello, la distancia entre esta categorización y aquella a la que se aspira habrá de aminorarse por fuerza.

No obstante, esta nueva estrategia no se halla exenta de problemas, ya que 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 (1975), 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. No obstante, este problema casi nunca se va a presentar realmente, dado que lo que se pretende es solventar, casi como 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.

VI.7. LA FABRICACIÓN DE 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 en cada caso. 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 primera operación cognitiva a la que vamos a denominar *etiquetación*. Podemos definir esta operación como la aplicación sobre el objeto de unas determinadas combinaciones de principios, muy simples, cuyo resultado es 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 acusado, prácticamente extremo. 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 que, en ocasiones se le atribuye igualmente. Es ello precisamente lo que permite, como ya vimos en el Capítulo IV, que tal objeto se vea estereotipificado e incluso prototipificado.

En el caso específico 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 entre todas ellas una argumentación suplementaria. 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. Esta etiquetación de los principios, permite asimismo la de los hechos, reales o ficticios, susceptibles de ser etiquetados mediante tales principios. Por lo demás, estas combinaciones de principios, a las que se recurre a la manera de auténticos comodines, pueden entrar, naturalmente, en contradicción unas con otras, e incluso con otras por-

ciones 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 ellas. Los hechos etiquetados por estas combinaciones *ad hoc* podrían serlo también 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 útiles, 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 cualquier argumento. Cada uno de estos sistemas de correspondencias está basado en un procedimiento muy concreto y diferente del de los demás. Por supuesto, no nos guía en este punto ninguna pretensión de alcanzar una exhaustividad absoluta, ni ningún afán por 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. De igual manera, uno de nuestros informantes aducía que el Islam no discrimina a la mujer sobre la base del siguiente argumento: “El Profeta no era machista, algunos de nosotros sí, pero él no. El decía que Aixa —su esposa favorita— tenía más ciencia y más religión que la mayoría de los hombres”. En este caso, sobre la base de un ejemplo favorable se extraía una conclusión global, desestimando sin más todos los posibles alegaciones en contra. El carácter arbitrario de la etiquetación resulta con ello manifiesto. Esta omisión de los hechos contradictorios con la tesis defendida no es la única estrategia cognitiva de la que se hace uso. 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: 28-29). No obstante, en nuestra 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 aproximados. 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. En consecuencia, 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, ya 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 de la que se trate. Con ello, se produce finalmente una asimilación entre el hecho particular y el hecho general. El primero pasa a convertirse en una suerte de prototipo o *paradigma* del segundo, casi en una suerte de cristalización o materialización del mismo. Con esta asimilación entre la “prueba” y la conclusión, ésta última se presenta como algo autoevidente, aunque no dependa realmente de ella.

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 asemeja 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. 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 distintos, que quizá no posea, pero que concuerdan 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. Hoy en día en el ámbito cultural arabo-musulmán es frecuente asimilar el sionismo a los Estados fundados por los cruzados en Palestina o los bombardeos contra Bagdad en 1991 con su destrucción en 1258 por obra de los mongoles. En una ocasión, mientras conversaba con un joven marroquí firme partidario de Sadam Hussein acerca de la pasada guerra entre Irán e Iraq, este informante apuntó que ya el Califa Omar ibn al Jatab 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 lo que 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 (1993) nos ofrece un excelente ejemplo de este modo de proceder en una obra que recoge muchos de los lugares comunes de un cierto pensamiento islamista. 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 flagrante 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 extraordinariamente sabias 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. La contraposición que establece Qailani entre la civilización islámica clásica y la de la Europa “premoderna” se basa en una serie de “pruebas empíricas” un tanto arbitrarias. Por una parte, se mencionan hechos tales como las declaraciones del Califa Omar ibn al Jattab, en las 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, y 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 soberanos a la hora de impartir limosnas (Qailani, 1993: 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: 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, incluidos los filósofos y científicos (Hoodbhoy, 1998: 175-208), la extorsión de las poblaciones sometidas y el progresivo estancamiento económico y, en el segundo, todo lo que

podría ser encomiable, como el desarrollo económico, que fue la base de un progresivo poder militar, junto con todos los logros culturales y científicos ocurridos ya en aquellos lejanos tiempos. Tal y como podemos apreciar entonces, 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, 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. Este relato demostraba para nuestro interlocutor 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. La anécdota histórica era, pues, 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, lo cual suponía por cierto ignorar, en este caso concreto, otras muchas afirmaciones acerca de las diferencias entre ambas religiones, referentes ya a los primeros tiempos del Islam, empezando por ciertos pasajes del propio Corán. Naturalmente, aparecía enton-

ces el problema de cómo compaginar este paradigma no sujeto a cuestionamiento 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. Realizó, así, una operación de flexibilización defensiva basada en la elaboración de categorías más particulares y en su desconexión de otras con las que estaban ligadas las más generales. 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, lo cual asemeja este caso al de la distinción entre los dos tipos de “árabes”, del que nos ocupamos en el apartado VI.5. El interés de nuestro informante por conservar estos dos elementos mediadores no le dejaba prácticamente otra opción desde el punto de vista cognitivo, o al menos nosotros no somos capaces de encontrarla. Al tiempo, la inesperada diferencia entre el Cristianismo de estas dos épocas se convertía para él en una nueva prueba empírica de la nefasta influencia del *tajrif* sobre esta religión.

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 en realidad 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 este hecho. Un ejemplo extremo de esta modalidad es el que nos proporcionó una joven informante cuando, 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) y Evans-Pritchard (1976) nos muestran cómo 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. 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 en grado máximo 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 de este fenómeno. Nos muestra, así, que 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 creará 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 e 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 cuya existencia se desea demostrar. Nos encontramos, así, ante una *causalidad exclusiva*. Es el célebre ejemplo de la demostración de la existencia del dios Neptuno a partir de la observación de las 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 esta medida legal 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. Maurice Bucaille, un médico francés convertido al Islam y recientemente fallecido, nos ofrece también algunos ejemplos interesantes de esta modalidad particular de causalidad insuficiente. 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 Merenptah —al que habitualmente muchos autores identifican con el Faraón del Exodo— no revelan ningún signo de que haya estado inmersa en agua. Para Bucaille este hecho constituye una clara prueba de la veracidad del Corán. No parece que se le haya pasado por la cabeza otra explicación alternativa, como podría serlo la de que sencillamente no muriese ahogado, sino en tierra. El joven informante admirador de Sadam Hussein al que ya nos referimos más arriba nos ofrece también en este punto un ejemplo interesante. Para él Arafat era un traidor por haberse avenido a negociar con Israel, en lo cual se asemejaba a Hussein de Jordania. La prueba de que ambos eran unos traidores, que trabajaban para debilitar la resistencia árabe, era que ambos salieron indemnes del “septiembre negro” de 1970, en el que las fuerzas palestinas fueron aplastadas por el ejército jordano. El hecho de que en casi todos los conflictos los máximos dirigentes suelen resultar ilesos carecía para él de relevancia explicativa.

Junto a estos casos en los que se postula un determinado efecto para demostrar la actuación de una determinada causa, puede darse igualmente la estrategia opuesta. Se tratará de demostrar que realmente se ha producido un determinado efecto y no otro, para lo cual, habrá que recurrir a las posibles razones de 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 se refieren únicamente a algunos acontecimientos de la secuencia casual completa y no, en modo alguno, al resultado global de la misma. De nuevo, el joven admirador de Sadam Hussein al que nos hemos referido más arriba ilustra este modo de razonar. 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, evocó 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 acantonados en Kuwait. De nuevo un cierto éxito parcial, propagandístico ahora más que militar, se conver-

tía 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. Nuevamente a la hora de fabricar argumentos auxiliares lo que se omite resulta tan importante como lo que se aduce.

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 ya señalamos en el apartado IV.9, al ocuparnos de aquel informante que justificaba su antipatía hacia los homosexuales a partir de su condición de musulmán, 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 VII

INCOMPATIBILIDADES Y REFUERZOS
ENTRE LAS IDEOLOGÍAS ISLÁMICA,
NACIONALISTA Y MODERNISTA

VII.1. IDEOLOGÍAS Y MODELOS DE ARTICULACIÓN IDEOLÓGICA

A lo largo del capítulo anterior hemos tratado de sentar las bases de un modelo de análisis de alcance general, capaz de dar cuenta de las diversas situaciones de incompatibilidad o de refuerzo cognitivo que pueden aparecer cuando el sujeto combina entre sí diferentes componentes ideológicos, especialmente cuando estos componentes pueden ser remitidos a ideologías diferentes. En este nuevo capítulo vamos a aplicar este modelo general sobre el específico objeto de estudio del que nos estamos ocupando en esta investigación. De este modo, 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. Vamos a emplear, así, 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 toda nuestra investigación, vamos a interesarnos en primer término por las combinaciones de principios más directamente relacionadas con este proceso sociocognitivo en particular. Nuestra atención se va a restringir, por ello, a aquellas combinaciones de principios más relacionadas, directa o indirectamente, con los procesos de categorización social que nos han parecido más representativas en términos cuantitativos y más significativas en términos teóricos, de acuerdo con las preocupaciones que adelantamos en el apartado II.1. 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 generadora de las diferentes combinaciones que pueden producirse empíricamente entre una serie de componentes ideológicos muy determinados. Si bien

estos modelos de combinación entre componentes ideológicos van a seguir siendo tipos ideales, su naturaleza va a ser 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 se encuentra 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 luego los demás. Aunque nuestros informantes no se hayan apropiado personalmente por completo de estas construcciones intelectuales, sí lo han hecho, al menos, con ciertos fragmentos de las mismas, si bien 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. Hay que tirar del ovillo. De este modo, el estudio de estas combinaciones de naturaleza más intelectual sigue resultando imprescindible, por más que las mismas respondan en parte a una orientación ajena a las preocupaciones de muchos de nuestros informantes. Asimismo, este estudio posee también, de todas formas, un elevado valor intrínseco, dado que 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. Los análisis que vamos a realizar en los próximos apartados serán completados en el Capítulo IX. Allí estudiaremos con más detenimiento las situaciones prácticas en las que se hace preciso emprender los ajustes cognitivos que ahora vamos a estudiar de una manera todavía un tanto general. Veremos entonces en qué casos concretos, y bajo qué condiciones, se refuerza, por ejemplo, la distinción nacional recurriendo a la religiosa o se intentan compatibilizar las concepciones islámicas con las de carácter modernista. Al hacerlo,

situaremos el estudio de los procesos ideológicos dentro de una perspectiva más amplia, en la que será preciso tomar en consideración la dialéctica que mantienen con la actividad práctica y con el entorno exterior.

Por motivos de comodidad, hemos optado por examinar de dos en dos los modos en que se pueden combinar estas tres ideologías, estudiando por separado los binomios 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 en el seno de dos combinaciones ideológicas diferentes. Lo mismo ocurre exactamente en el caso del refuerzo cognitivo. Es por esta razón por la que debemos comenzar nuestro trabajo con el análisis de las incompatibilidades y refuerzos suscitados por la combinación entre componentes ideológicos procedentes de dos ideologías diferentes. El lector habrá echado ya en falta un tercer binomio: el que se refiere a las relaciones entre el modernismo y el nacionalismo, en las versiones particulares en las que ambos son entendidos por nuestros informantes. Si bien éste sería un tema también merecedor de estudio, hemos preferido diluir su contenido dentro de nuestro análisis de los otros dos binomios. El motivo de nuestra decisión radica en el hecho de que para una gran mayoría de nuestros informantes las contradicciones y refuerzos ideológicos que atraen su atención se refieren justamente a estos dos binomios. Las relaciones en abstracto entre la identidad nacional y la modernización no les afectan tanto, en la medida en que para ellos el problema principal estriba en las relaciones entre su autodefinición como musulmanes y la posibilidad de emprender o no ciertos cambios en su estilo de vida, que son favorecidos y avalados por la ideología modernista. En la medida en que una parte importante de los elementos culturales a partir de los que definen su identidad nacional pueden ser remitidos igualmente al Islam, la condición de musulmán se convierte para ellos en un componente básico de esta identidad. Por ello mismo, las formas de articulación entre ambas identidades, y entre las ideologías a las que cada una de ellas se remite, van a ser complejas y variables. Pero asimismo, el problema de la articulación entre la ideología nacionalista y la modernista va a estar mediado, entonces, entre la mayoría de nuestros informantes por el de la articulación entre las ideologías modernista e islámica, en la medida en que esta última proporciona un principio de categorización social que constituye el núcleo de su autocategorización nacional. Las dos cuestiones fundamentales son, pues, la de cómo se articulan la identidad religiosa y la identidad nacional y la de cómo compaginar una identidad religiosa, que suele ser el fundamento de la identidad nacional, con la autodefinición como una persona “moderna” y “acorde con los tiempos”.

Por lo demás, los problemas de este tipo no son exclusivos de nuestros informantes. Las identidades étnicas y nacionales, de la naturaleza que sean, se comparan casi siempre de manera problemática con la noción de modernidad. Estas identidades se definen a partir de la posesión de una serie de rasgos culturales, pero la “modernización” implica el cambio y puede suponer, con ello, la desaparición de estos mismos rasgos, a los cuales se puede haber atribuido además una antigüedad absolutamente desmesurada en función de los conocidos mecanismos de “invención de la tradición”. En el caso de los países del Tercer Mundo esta situación se agrava notablemente. Muchos de los elementos utilizados para construir las modernas identidades nacionales proceden, como no podía ser de otra forma, de las antiguas tradiciones culturales y su compatibilidad con la “modernización” resulta con frecuencia problemática, más aún cuando esta última tiende a ser equiparada con la pura y simple occidentalización. Determinar qué elementos de la propia cultura pueden ser modificados en un momento dado en aras de la “modernización” y cuáles han de salvaguardarse como fundamento inalterable de la identidad nacional no es una tarea fácil, cuando se pretende al mismo tiempo adoptar unas formas de vida consideradas superiores y mantener esa especificidad nacional que constituye uno de los fundamentos claves de la existencia de cualquier Estado. Existe, así, una constante tensión entre lo Clifford Geertz (1987: Cap. IX) denomina las tendencias “esencialistas” y “epocalistas” a la hora de definir el modo de vida considerado como más adecuado. En nuestro propio lenguaje podemos decir que lo que mediante la ideología nacionalista es calificado de valioso y necesitado de ser conservado, puede serlo como anticuado y necesitado de ser superado desde la ideología modernista, con lo cual las incompatibilidades potenciales entre distintas categorizaciones van a proliferar constantemente, ocasionando con ello una gran confusión no sólo en el plano estrictamente cognitivo, sino también en el de las orientaciones conductuales.

VII.2. ISLAM Y NACIONALISMO

Entre nuestros informantes las relaciones entre las ideologías nacionalista e islámica tampoco son sencillas. Dependiendo de la situación concreta, ambas ideologías pueden tanto entrar en contradicción, como reforzarse entre sí. Dicho de otro modo, la aplicación simultánea de los principios religioso y nacional, en sus diferentes versiones, puede dar lugar tanto a categorizaciones potencialmente incompatibles, como a otras coincidentes en sus resultados. Ambas opciones son posibles desde el momento en el que el campo de aplicación de ambos principios es el mismo, es decir, la humanidad en su conjunto con todos sus diferentes elementos culturales. Todo el mundo es, en principio, clasificable desde el punto

de vista religioso y desde el punto de vista nacional. Por ello, cualquier persona, y cualquiera de sus actos y de sus pensamientos, puede ser categorizada simultáneamente mediante los entramados de principios ligados a la ideología islámica y a la nacionalista. Pero por ello mismo también pueden darse en estos casos numerosas situaciones de incompatibilidad potencial similares a las del tipo descrito en el apartado VI.5., al ocuparnos del análisis de Billig sobre el problema que suponía para los blancos racistas de E.E.U.U. el hecho de que alguien pudiese ser categorizado al mismo tiempo negativamente por su condición de negro y serlo positivamente como cristiano. En nuestro caso concreto puede ocurrir que alguien quede incluido dentro del endogrupo en función de la ideología nacionalista y del exogrupo en función de la ideología islámica, o al revés, con todas las diferentes valoraciones morales y las orientaciones conductuales divergentes que se derivarán de cada una de estas dos categorizaciones sociales contrapuestas.

Uno de los principales problemas de este tipo que se plantean en la mayoría de los países musulmanes atañe a la presencia en su seno de minorías no islámicas más o menos numerosas, ya que existen distintos puntos de vista acerca de si tales minorías deben ser o no incluidas dentro de la comunidad nacional, dado que la identidad religiosa suele operar como uno de los componentes fundamentales de la identidad nacional o incluso de otra de carácter supranacional, como, por ejemplo, la identidad árabe, en cuanto que identidad común a las diferentes naciones árabes realmente existentes. Una forma de evitar estos problemas consiste en disociar la identidad religiosa y la identidad nacional o étnica. Con ello, las minorías no musulmanas quedarían a salvo del riesgo de quedar discriminadas como una población semiextranjera. En esta línea, la defensa de una común identidad árabe, de carácter secular y capaz de trascender cualquier diferencia “sectaria” ha sido esgrimida con frecuencia por los árabes cristianos, en su afán por superar su condición de minoría religiosa diferenciada. En cambio, para los oponentes a este nacionalismo secularista la “arabidad” perdería toda su substancia si se la despojase de su relación con el Islam. En lo que respecta en concreto a Marruecos, estos problemas no resultan, sin embargo, especialmente acuciantes, 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 han 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. Con respecto a esta minoría los juicios que hemos recabado entre nuestros informantes son muy dispares. Algunas personas de cierta edad recuerdan con simpatía a los judíos que conocieron en su juventud, de los que elogian su carácter laborioso y su habilidad como artesanos. Al mismo tiempo, se desconfía con frecuencia de esta minoría, a la que se acusa de disfrutar de una situación privilegiada

dentro del país, de apoyar al régimen y ser apoyada por él y de mantener connivencias con Israel. El rechazo masivo hacia este último se corresponde en más de un caso con un rechazo de los judíos en general, si bien otros informantes distinguían claramente entre la religión judaica y el sionismo. Entre quienes expresan este rechazo global hacia los judíos es frecuente que se contraponga la condición de judío a la condición de árabe, lo cual, dada la identificación con el pueblo palestino, conduce a una clara hostilidad no sólo contra el sionismo y el Estado de Israel, sino también contra los judíos en general.

En realidad, siempre que el principio religioso opera al mismo tiempo que algún principio de categorización social de naturaleza secular pueden aparecer contradicciones ideológicas. 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 resultar a menudo especialmente intensas y visibles. En el apartado VI.5. vimos ya que se acostumbraba a sostener 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. 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 colaboración 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: 11-12, y 1990: 15-17). Existe siempre por ello la posibilidad de que se produzca una contradicción entre las categorizaciones y las orientaciones conductuales derivadas del principio religioso y las derivadas de algún principio de categorización social de carácter secular. Tal es justamente lo que ha venido ocurriendo con frecuencia a lo largo de la historia musulmana, en la cual las divisiones seculares 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). Es ésta la principal razón por la cual tantos teóricos musulmanes han mirado históricamente con malos ojos toda 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).

No obstante, 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 es en la práctica menos central de lo que podría suponerse, de tal forma que una gran parte de su vida social puede estar regida en realidad mediante otros criterios distintos de los derivados del Islam. A la gente le suele 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. Este hecho supone ya de por sí una relativa secularización, por más que ésta sea más bien implícita. Por ello, si se genera 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 del mismo en la que 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 los 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. 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*. Paralelamente, la común identidad musulmana, y la concomitante exigencia de solidaridad, son esgrimidas en el campo de la política siempre que se busca recabar una dosis de movilización extra en apoyo de alguna causa definida ya de manera previa y con independencia de cualquier consideración religiosa. Tal es precisamente el punto de vista de Hichem Djait (1990: 176-177), el cual duda de que la identidad musulmana puede convertirse en el fundamento de ninguna unidad política, pero no deja de subrayar la capacidad de movilización de la invocación al Islam, cuando ha sido “convocada en el marco de una zona dada y con ocasión de una lucha determinada”, como en Argelia contra el colonialismo francés o en un plano más global contra el sionismo. Pero la identidad y la solidaridad islámicas no van a funcionar únicamente como auxiliares de otras identidades y

otras solidaridades. Asimismo, si estas últimas se debilitan, como ha ocurrido en especial con la crisis del nacionalismo árabe laico, los elementos ideológicos de carácter religioso, hasta entonces en reserva dentro del repertorio del sujeto, puede pasar a sustituir a estos otros entramados ahora menos eficaces, constituyéndose, de manera más o menos permanente, en parte del núcleo duro de su configuración ideológica. La autocategorización como “musulmán” va a funcionar, entonces, como lo que Sami Nair (1990) denomina una “identidad de base”, como la autocategorización más “segura” y la más “resistente” para la persona; aquella que permanece cuando las demás se vuelven problemáticas.

Otro ejemplo interesante de cómo la ideología islámica puede contribuir a reforzar las conclusiones que se derivan de la ideología nacionalista estriba en la utilización que hacen algunos de nuestros informantes de los juicios negativos contra el judaísmo presentes en la tradición islámica como un argumento auxiliar para condenar el sionismo. Se nos dirá entonces que “los judíos siempre han estado contra el Islam”, que “siempre han hecho cosas malas”, que “antes estuvieron contra Jesús” y que la ruptura entre shííes y sunníes en el siglo VII se produjo “porque un judío empezó a decir que Alí —yerno de Mahoma y primer Imam del Shiísmo— era Dios”, acusación ésta que también fu formulada en su día por el célebre reformista musulmán Rashid Rida (1860-1935) (Hourani, 1983: Cap. IX). Por supuesto, estas acusaciones no son exclusivas de nuestros informantes. Es relativamente frecuente encontrarse con argumentaciones de este tipo. Por ejemplo, Qailani (1987: 35-49) nos explica que la caída del Imperio Otomano y la instauración de la república laica en Turquía por obra de Ataturk 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 Ataturk la pertenencia a una secta de judíos infiltrados dentro de la comunidad islámica (Kepel, 1984: 134-137). Por debajo de todas estas afirmaciones parece subyacer la idea de que a lo largo de la historia ha existido un “pueblo” judío, que ha actuado de manera unificada y que sus relaciones con los otros “pueblos” han sido siempre conflictivas. La paradoja de esta suposición consiste en que este punto de vista es precisamente el mismo a partir del cual el sionismo legitima la existencia de Israel ¹.

¹ En cierta ocasión, escuchamos de boca de uno de nuestros informantes, un hombre ya mayor, un interesante ejemplo de esta categorización de los judíos como enemigos del Islam. 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 pronunciar expresiones despectivas hacia los musulmanes practicantes y a cuestionarse

Todos estos ejemplos nos revelan con especial claridad que la utilización de un determinado principio de categorización, e incluso el hecho de que de esta aplicación dependan otras muchas categorizaciones que pueden realizarse a partir suyo, no tiene por qué implicar que este principio esté jugando un papel central de un modo permanente, sino que, por el contrario, puede poseer un carácter meramente 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 y grupos de discusión, en los cuales las declaraciones emitidas en un momento dado se absolutizan, ya que no pueden ser cotejadas con las realizadas en otras situaciones distintas. Sin embargo, no siempre resulta fácil establecer en qué medida un determinado principio se utiliza 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

la existencia de Dios. Para él todo 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, 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 al 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 este descreimiento de su hijo y otros jóvenes del lugar. 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 atribuían unos propósitos más oscuros. No actuaban de buena fe, sino movidos por su enemistad hacia el Islam, lo cual se debía a que en realidad eran judíos, aunque se hiciesen pasar por musulmanes.

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 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 sacrílegas, como las de escribir el nombre de Dios en la suela de sus sandalias para poder pisotearlo continuamente y 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. Y desde luego su incapacidad para explicar la realidad circundante nos muestra una vez más las dificultades que a veces experimenta el pensamiento cotidiano para adaptarse a una realidad cambiante.

estructuran las representaciones y las acciones del sujeto respecto a una cuestión en particular. Asimismo 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. Lógicamente, para satisfacer cualquiera de estos criterios vamos a necesitar siempre tener entre manos un cierto volumen de información etnográfica acerca de las distintas condiciones en las que hemos presenciado la utilización de este principio, lo cual hace de nuevo imprescindible la observación participante como método de investigación.

Entre nuestros informantes es muy habitual que la categoría nacional “marroquí” se vincule con la de “musulmán. Esta relación de correspondencia permite la frecuente utilización del término *nesrani* –singular de *nasara*– como un sinónimo de occidental, incluyendo al español; de un marroquí de rasgos físicos “occidentales” se podrá decir entonces que “parece un *nesrani*”. Tal asimilación se realiza además, pese a que generalmente se es consciente de que muchos occidentales no son creyentes. A veces, esta equiparación se enfrenta con algún hecho concreto, lo cual origina cierta confusión. Nos viene, así, a la memoria una pequeña anécdota no exenta de cierto interés. 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. 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 refuerzo 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 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. Del mismo modo, 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.

A partir del establecimiento de esta correspondencia entre el principio religioso y el nacional, puede avanzarse un paso más, transformando 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. Para ser árabe o marroquí habrá que ser también musulmán. Recíprocamente, algunos de los principios constituyentes del principio etnonacional, o incluso éste en su totalidad, podrán articularse verticalmente con el religioso. Para ser musulmán habrá que ser, al menos parcialmente, árabe desde el punto de vista cultural. 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. Antaño, por medio suyo 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 distintos.

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 en su combinación constituyente de un modo directo e individual. La segunda modalidad tiene lugar, en cambio, cuando se conserva el principio de categorización social inicial y se lo incluye dentro de la combinación constituyente del principio etnonacional. Cuando así ocurra, el principio religioso continuará existiendo claramente de manera independiente, si bien en ocasiones podrá articularse 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 precisamente, 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”. Se sirven de ciertas prácticas estipuladas por el Islam como indicadores de una identidad cultural-nacional o supranacional -meramente secular; en especial

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 (Burgat, 1996: 145-148; 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 las diversas identidades nacionales presentes en el mundo islámico. De igual manera, hoy en día uno de los principales argumentos esgrimidos por las corrientes islamistas es la necesidad de recrear una identidad nacional y étnica a partir de la identidad y la cultura islámicas, superando la subordinación cultural a Occidente que supondría la laicidad (Burgat, 1996). En gran medida, la 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. Ocurre 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 hacer de la categoría religiosa “musulmán” una categoría social en el más amplio sentido del término. A ella se van a encontrar ligadas toda una serie de rasgos culturales, todo un estilo de vida y toda una serie de comportamientos y planteamientos políticos. En este sentido podemos decir, forzando un poco los términos, para entendernos, que la identidad islámica se encuentra parcialmente *etnicizada*, que constituye una especie de semi-etnia.

No obstante, también puede darse la situación opuesta, de tal modo que algunos de los principios constituyentes del principio etnonacional queden 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 de nuestros informantes para quienes su modo de comportamiento global deriva expresamente de la “Ley” musulmana. Como ya vimos en el apartado IV.7, 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 se llegó a decir en un caso. 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 específica 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 estudio del mismo y de las disciplinas que versan en torno suyo. Sin embargo, sólo una minoría de los musulmanes son arabófonos y entre los arabófonos figuran importantes minorías no musulmanas. Pese a ello, algunos de nuestros informantes establecen una intensa correspondencia unidireccional entre el conocimiento del árabe y el acceso a la Revelación, y entre éste y la condición de musulmán. Esta es la razón de que a veces se considere que los no arabófonos son malos musulmanes, como cuando se dice de los campesinos de lengua bereber que “ésos no saben ni rezar”, que rezan sin saber el significado real de sus oraciones. Cuando no se produce ninguna de ambas correspondencias, por ejemplo en un investigador occidental que conoce el árabe, pero no es musulmán, ello se antoja como un hecho inaudito y se expresa el convencimiento de que, con el tiempo, este investigador se convertirá. De este modo, la temporalización de la contradicción atenúa nuevamente su intensidad, de un modo similar al de los ejemplos analizados en el capítulo anterior. Pero no siempre se intenta atenuar esta contradicción. Si existe ciertamente un claro interés en hacerlo cuando se profesa simpatía hacia el investigador, cuando no es así la contradicción puede hacerse patente con toda su supuesta intensidad. Habrá entonces que proceder a explicarla y una de las maneras de hacerlo puede estibar en aludir a la mala fe o a la estupidez de quien se niega a convertirse. Si para muchos musulmanes el fuego del infierno es el destino reservado al infiel, ello será tanto más así cuando éste haya tenido además la oportunidad de conocer el Islam. En esta línea, 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 compasivo 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?’”. Ni por asomo se acertaba a concebir que fuese el otro el que pudiese tener razón o, al menos, el que, aunque estuviese en el error, la realidad fuese lo suficientemente compleja y plagada de incertidumbres como para permitirle sostener sus puntos de vista sin ser necesariamente un ignorante, un estúpido o un malvado. La extremada centración cognitiva de esta posición salta a la vista.

El principio religioso puede articularse igualmente, y de manera horizontal o vertical, con ese principio de carácter étnico mediante el que se establece la categoría supranacional de los “árabes”. La identidad islámica y la árabe van a encontrarse entonces, hasta cierto punto al menos, interconectadas. La defensa de la una favorecerá entonces el desarrollo de la otra y viceversa., debido a la existencia de una específica *assabía árabe*, 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. No debemos olvidar tampoco que ciertos aspectos del credo islámico, como el culto a la Kaaba y 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; Djait, 1990: 159-193; Lo Jacomo, 1993: 4-5). De ahí también que la adhesión a esta religión haya 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 importante fuente de inspiración para los siglos venideros. De hecho, la historia de los árabes a partir de la predicación de Mahoma se solapa en buena medida 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 la han experimentado. Igualmente, su condición de lengua sagrada, de lengua necesaria para el acceso a la religión, ha tenido como consecuencia la preservación del árabe pese a la proliferación de dialectos populares y la competencia, especialmente en tiempos del Imperio Otomano, de otras lenguas como el persa y 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. Así lo entendieron los reformistas musulmanes del siglo XIX, cuando insistieron en que los étnicamente árabes iban a estar más interesados, por motivos puramente seculares, en la defensa y el desarrollo de esta religión que otras poblaciones igualmente musulmanas.

En vista de todo lo anterior, no debemos extrañarnos de que a veces aquellos marroquíes que tratan de disociar su identidad nacional de la identidad árabe puedan mostrarse también menos interesados en el Islam. Es lo que hacen algunos de quienes insisten en su identidad bereber, ya sea porque la

consideran un constituyente fundamental de la identidad nacional marroquí o porque se sirven de ella como justificación de una reivindicación más o menos autonomista, e incluso independentista, para alguna región de Marruecos en donde la lengua y la cultura bereber poseen un peso importante. Tiene lugar entonces una llamativa convergencia entre un nacionalismo “menos árabe” y la defensa de un mayor grado de laicidad. Este fenómeno no es, desde luego, exclusivo de Marruecos, tal y como nos lo demuestra la Kabylia argelina. Tampoco podemos olvidar a este respecto la política colonial francesa que alimentó la imagen de un bereber supuestamente menos islamizado que el árabe y que, habiendo sido cristiano en el pasado, podría quizá volver a serlo. Entre ciertos berberistas marroquíes con los que hemos tenido ocasión de conversar esta misma asociación se encuentra también muy presente. Se nos dice así que zonas como el Rif serían absolutamente inmunes al islamismo, un poco a imagen de la Kabylia argelina, por más que este último hecho sea también un tanto discutible (Burgat, 1996: 187-189). Uno de nuestros informantes, un rifeño licenciado en sociología y asentado en Madrid desde hacía más de una década, nos contaba que “los bereberes nunca hemos tenido que ver nada con el integrismo. Entre los bereberes la islamización se hizo a partir de la corriente jariyí, la más abierta de todas”. Por supuesto, ni la islamización de los bereberes en el Magreb puede atribuirse en exclusiva al jariyismo, ni esta corriente puede ser calificada tan fácilmente como la “más abierta” del Islam, ya que aunque preconiza que cualquier musulmán puede acceder al liderazgo de la comunidad, también es extremadamente rigurosa a la hora de definir la condición de musulmán, descalificando como tal a todo aquel al que se considere un pecador y excluyéndolo de la comunidad (Arkoun, 1991: 44-45). Pero, pese a sus inexactitudes históricas, esta afirmación no deja de ser significativa. No obstante, en un sistema de correspondencias bidireccionales, en vez de partir de una “desarabización” para llegar a una “desislamización”, también puede realizarse el recorrido inverso. El menor peso del Islam como ideología destinada a definir la identidad personal de cada uno puede suponer un menor interés por preservar la arabidad, e incluso puede llevar a su rechazo. El laicismo más o menos acusado de los informantes berberistas a los que acabamos de referirnos, era también en sí mismo un hecho bastante independiente de cualquier definición de la propia identidad nacional, e incluso favorecería el que se pudiera optar por una definición de la misma en particular. No hay que olvidar a este respecto la hostilidad que a veces desde posiciones islamistas se despliega contra este berberismo, al que se acusa de estar manipulado por intereses foráneos y contribuir a debilitar la cohesión interna de la comunidad, justo en el momento en que más necesaria es ésta para hacer frente a las agresiones exteriores. En otros lugares del mundo árabe

las cosas parecen ser parecidas. Basta con recordar a este respecto la defensa por parte de ciertos maronitas del Líbano de una identidad nacional “fenicia”, contrapuesta a la árabe, del mismo modo que entre los coptos de Egipto se acostumbra a remontarse hasta el Egipto faraónico (Khuri, 2000: 156).

VII.3. ISLAM Y MODERNISMO

En lo que se refiere a las relaciones entre la ideología islámica y la modernista la situación es aún más compleja. En primer lugar, como veremos en el siguiente apartado, las posibilidades de que aparezcan contradicciones lógicas entre ambas ideologías son muy superiores. En segundo lugar, la amplia difusión y centralidad de la que gozan los componentes ideológicos modernistas entre muchos musulmanes propicia el que estas mismas contradicciones tengan una especial repercusión, tanto en el plano cognitivo, como en el de la actividad práctica. Pero lo mismo ocurre también 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” nos van a permitir colocar este aspecto específico de nuestra investigación dentro de un marco de reflexión mucho más amplio, que quizá, con suerte, nos permita 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 entre sí estas dos ideologías. Nuestra exposición se va a estructurar en tres partes, que van a abarcar lo que resta de este capítulo. En la primera de ellas nos ocuparemos de algunas de las incompatibilidades potenciales que se producen entre diversas 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 aquí 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 en contra del punto de vista sustentado por uno mismo.

VII.4. LAS INCOMPATIBILIDADES POTENCIALES

La utilización simultánea de componentes ideológicos modernistas e islámicos puede dar lugar a un elevado número de situaciones de incompatibilidad potencial entre las categorizaciones propiciadas por unos y por otros. Son tres las razones por las cuales las mismas creencias, conductas e instituciones que son juzgadas 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 comportamiento 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, con respecto a las órdenes de Dios. Estos cambios pueden resultar, en consecuencia, claramente reprobables, en contraste con lo postulado por la ideología modernista, de acuerdo a la cual lo “nuevo” tiende a ser en general mejor que aquello que lo ha precedido en el tiempo. Muchos musulmanes creen además que fue justamente en la primitiva sociedad islámica en donde el comportamiento de la gente se adecuó mejor a los deseos de su Creador, de ahí que esta sociedad primigenia constituya un modelo que debe ser imitado, e incluso restaurado, aún hoy en día (Lewis, 1984: 13-14 y 1990: 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 finalizó con el advenimiento de los Omeyas; hay quien la prolonga hasta el inicio de la decadencia de los Abbasíes e incluso alguno parece hacerla llegar nada menos que hasta el colapso del Imperio Otomano (Qailani, 1987: 33-49). Pero, en cualquier caso, desde el momento 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 todo ello, podemos afirmar que la ideología islámica o, mejor dicho, ciertas versiones de la misma, contiene una concepción de la vida social de carácter estático, que atañe 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. De ahí que puedan aparecer contradicciones ideológicas cuando se apliquen al mismo tiempo las concepciones modernistas en favor de un mayor dinamismo social.

El segundo motivo por el cual estas dos ideologías pueden entrar en contradicción reside en la legitimación por parte del Islam de una serie de prácticas sociales como actos de obediencia a Dios. Semejante legitimación reposa sobre el supuesto de que el ser humano debe actuar siempre siguiendo los dictados de

su Hacedor, incluso aunque a veces no sepa muy bien qué es lo que aquél pretende exactamente al prescribirlos. 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 Dios. Luego podrá variar la intención del creyente al obedecer este acto; ya sea la de buscar su merecida recompensa en ésta y en la otra vida, ya sea la de honrar a Dios, o ya se trate de este modo de entrenarse psicológicamente para convertirse en un mejor creyente. Por ejemplo, entre nuestros informantes se puede legitimar el ayuno en el mes de Ramadán simplemente porque es necesario “para ir al *Yenna* (el Paraíso)”, pero también como un acto de solidaridad con los pobres, así como considerándolo un ejercicio de abstinencia y de autocontrol, que como ya vimos en el apartado III.10. puede resultar luego muy beneficioso también para otras facetas de la vida. Pero de cualquier manera hay que obedecer lo que ha sido ordenado por quien tiene la sabiduría necesaria para saber lo que le conviene al ser humano, así como los medios para castigar a los díscolos. De este modo, 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 también del apoyo de la coacción divina, ya que 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 visión del mismo como alguien que puede y debe ir accediendo progresivamente a mayores cuotas de libertad en las diferentes esferas de su existencia y que caracteriza a muchas versiones de la ideología modernista.

Una de las principales consecuencias de esta potencial incompatibilidad entre ambas visiones del ser humano estriba en las distintas concepciones que se derivan de cada una de ellas acerca de lo que debe ser un buen gobierno. Dada la ineludible obligación de obedecer en todo a Dios, 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 *Sharía*. En su condición de tal, no puede ser un régimen despótico, ya que 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 misma 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. 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 sobre 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. Esta contraposición va a subsistir a veces, 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 precisos, la concepción de la vida social sobre la que se asientan estas legitimaciones posee dos rasgos muy generales a los que ya hemos aludido brevemente en el apartado V.6. El primero de ellos consiste en la persecución de la cohesión social como un objetivo prioritario, cuya consecución exige forzosamente una severa reglamentación del deseo individual. El segundo estriba en la asunción de que a unas personas les toca sufrir más que otras todas estas restricciones. Esta última exigencia implica objetivamente su discriminación y, por lo tanto, su sometimiento a los deseos y los intereses de otros más afortunados que ellos. De este modo, 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 constituyen 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 abrigar 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 resulta imprescindible. Esta segunda visión del ser humano como alguien incapaz de guiarse a sí mismo correctamente va a contradecirse lógicamente con aquella otra propia del modernismo que le otorga la capacidad de ir perfeccionado y racionalizando paulatinamente su forma de vivir.

Esta concepción 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 y la clase social, entendiéndose 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, y como ya observamos en el Capítulo V, la *Sharía* ratifica instituciones como la esclavitud, si bien procura mitigar sus aspectos más severos (Ennaji, 1994). Insta a los amos a ser tolerantes con las faltas de sus esclavos y declara que liberar esclavos es un acto meritorio, hasta el punto de que muchos lo hacían en sus disposiciones testamentarias. En la misma línea, consagra la subordinación de la mujer, aunque con limitaciones sobre el poder de los varones. 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 y 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: 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 duramente juzgadas 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 unos mecanismos disciplinarios equivalentes.

La consagración y sacralización de ciertas prácticas discriminatorias, propias de un específico período histórico, supone obviamente un serio obstáculo frente a una posible emancipación futura de los sectores sociales dominados y convierte su sumisión en algo permanente. Todo ello 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 y con un rechazo de la violencia y 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. Constituye, pues, 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: 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 (Rodinson, 1966), aunque, como ya vimos en el apartado VI.7, también sus preceptos han sido frecuentemente infligidos por quienes se reconocen como musulmanes. 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 más acusado (Hourani, 1983: Cap. V, VI e 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 como algo inamovible, 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 criticismo con respecto a determinadas relaciones sociales desiguales figura en la base de ciertas argumentaciones, muy difundidas por cierto, mediante las que entre nuestros informantes se intentan justificar ciertas prácticas discriminatorias presentes en sus tradiciones culturales. 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 también en favor de la poligamia y el enclaustramiento femenino. Se pretende en todos los casos 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 acrítica 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, o mejor dicho, simplemente parece algo impensable. 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 y 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: 62), previniendo la aparición de malentendidos. Constituye a veces una suerte de

salvoconducto para poder entrar en nuevos ámbitos sociales, antaño reservados en exclusiva a los hombres. Qué duda cabe del realismo de muchos de estos argumentos para el contexto social en el que son esgrimidos; siguiendo en esto a François Burgat (1996: 232-336), podemos afirmar incluso que el uso de una vestimenta considerada como islámica y de un comportamiento “recatado” permite a la mujer acceder a nuevos espacios públicos, y adquirir por lo tanto un margen de autonomía muy superior al poseído anteriormente, sin implicar, al mismo tiempo, ninguna ruptura manifiesta con el orden simbólico tradicional, al contrario de lo que ocurriría con aquellas otras mujeres que adoptan un estilo de vida más occidentalizado. 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, se arriesgue a ser molestada por los varones incitados por su conducta supuestamente demasiado “liberal”. 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 imperante permanece a salvo de cualquier cuestionamiento radical.

Dado que en muchos casos lo que se pretende con todas 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 VI.4. como la adopción de ésta 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 para muchas mujeres como un medio de seducción del varón, con vistas, por ejemplo, a la obtención de un “buen partido” matrimonial, lo cual supone continuar asumiendo el 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. El comportamiento relativamente “licencioso” se convertirá entonces en un instrumento para conseguir al final un status más acomodado como mujer “decente” (Cfr. Castien, 1995).

Los tres tipos de contradicciones que estamos examinando pueden complicarse además cuando la ideología nacionalista se ve también involucrada. Vimos ya cómo la mayor parte de los principios nacionales existentes tienen que in-

tegrar 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, empleados tradicionalmente en las sociedades en donde se les quiere aplicar ahora. 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 VII.2., 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 han sido 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 para definir la identidad nacional. Si resulta entonces que el principio nacional, mediante el que se define tal identidad, se encuentra asociado al mismo tiempo 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, con lo cual esta última puede salir también 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. Con ello, la noción de lo “moderno” pasará a incluir ciertos elementos culturales de origen occidental, distintos en sí de los que la definen habitualmente. Quienes no vistan, hablen o coman como los occidentales podrán ser considerados “anticuados”, con independencia de cualquier otra consideración. En tal supuesto, 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 mismo 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.

VII.5. 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 generalmente otra opción que la de poner en práctica una de las dos soluciones cognitivas ya descritas en el apartado VI.5, es decir, 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 ese mismo apartado. Habrá, así, que eliminar aquellos componentes ideológicos que desempeñen una función comparativamente menos central. De resultas de ello, la ideología islámica podrá ser categorizada en determinados casos como una ideología “anti-gua”, 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 a los mandamientos de Dios y rechazar, en consecuencia, cualquier forma de “modernización”. No obstante, estas dos opciones parecen ser claramente minoritarias. Es mucho más habitual que se intenten compaginar el principio religioso y el modernizador, ajustando el uno al otro o los dos entre sí. Para ello, es preciso compaginar también las dos ideologías implicadas en esta situación tan conflictiva, o como suele decirse generalmente conciliar “Islam y progreso”.

Esta conciliación fue sentida 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 asimismo en el terreno militar (Djaït, 1990; Grunebaum, 1975; Hourani, 1983; Larui, 1991). Es esta superioridad la que permitió a estos Estados ir sometiendo progresivamente a todas estas poblaciones, pese a la tenacidad con que ellas les hicieron frente en

muchas ocasiones. Una alteración tan drástica de la correlación de fuerzas existente previamente, con todas las derrotas, la opresión y el empobrecimiento que trajo consigo, no podía limitar sus efectos únicamente al plano de la práctica, sino que tuvo igualmente hondas repercusiones en el nivel ideológico (Lewis, 1990: 24). Fue vivida como un hecho *contranatura*, como una alteración del orden lógico de las cosas, del mismo modo que hoy lo es también para muchos la superioridad militar de Israel sobre sus vecinos árabes. Semejante sensación resulta perfectamente comprensible desde el momento en que, como ya señalamos en el Capítulo V, dado que el Islam contiene una serie de disposiciones normativas que regulan una gran parte de la vida social y a las que se considera de origen divino, se supone 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 empírico 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. La naturaleza de esta situación de incompatibilidad potencial no difiere en lo fundamental de las que habíamos detectado en los ejemplos presentados por Festinger, en los cuales existía una clara contradicción entre las categorizaciones ideal y real de las que podía ser objeto un mismo hecho, como cuando alguien, a causa de su hábito de fumar, se convertía, en contra de lo deseado por él mismo, en una persona susceptible de ser considerada poco razonable. En este caso concreto, lo que tenía lugar era una aguda divergencia entre la relación de correspondencia entre dos categorías, “sociedades islámicas” y “sociedades poderosas”, que podía esperarse de acuerdo con la ideología islámica y la que parecía derivarse de la observación del escenario internacional.

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 sienten demasiado agrado por los musulmanes. Sin embargo, no parece haber resultado nunca demasiado convincente para la mayoría de estos últimos y es bastante lógico que sea así, pues entre los defensores del Cristianismo y/o los adversarios del Islam esta superioridad es aducida 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 el que un determinado hecho se remite a una única causa posible, mientras se descartan todas las demás. Y, desde luego, está por ver que ésta sea de verdad la única

causa real de las desigualdades existentes actualmente entre ambos conjuntos de sociedades, ya que se pueden esgrimir 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. El retraso actual de la mayoría de los países musulmanes 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. En cambio, en lo que respecta a la mayoría de los musulmanes, incluso de aquellos que lo son únicamente en términos “culturales” 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, por lo cual pensamos que va a existir una elevada resistencia a prescindir de todos estos principios. Resulta preferible buscar otras alternativas, que no pongan en cuestión la validez del Islam.

Con este fin, va a ser necesario emprender una serie de operaciones cognitivas homólogas en lo fundamental a las examinadas en el capítulo anterior. En primer lugar, puede considerarse, 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 lo cual 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 “comportamiento incorrecto” que llevaban a cabo algunos de nuestros informantes en el apartado VI.4. Pero tanto en estos casos como en el del que nos estamos ocupando ahora, aunque aminorada, la contradicción sigue ahí a fin de cuentas. La anomalía que supone tendrá que ser explicada de algún modo que permita exonerar al Islam de toda culpa. Las explicaciones que se formulan más frecuentemente al respecto suelen ser de dos tipos. En el primero, se recurre a la negativa influencia de determinados factores externos. En el segundo, la culpa corresponde a un relativo abandono de las formas de vida “genuinamente” islámicas, a una desviación con respecto al “verdadero espíritu” del Islam, incluso aunque este último pueda ser concebido luego de maneras un tanto diferentes. En las explicaciones del primer tipo, la responsabilidad del mal que se sufre es desplazada hacia factores que pueden ser además de la más diversa índole, desde ciertos procesos sociales generales hasta la acción corruptora de ciertos enemigos perfectamente localizados. Con ello, la ideología islámica queda exonerada de la responsabilidad que otros le atribuyen. 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 ha perdido desgraciadamente parte de la influencia de la que gozaba en el pasado. En consecuencia, su presunta capacidad para conducir a la felicidad a las sociedades que lo adopten recibe ahora un respaldo “empírico” 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 estos modelos explicativos se está llevando a cabo una operación de flexibilización basada en la particularización. Se está distinguiendo 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, ya sea por culpa de acontecimientos externos o del olvido de su verdadero mensaje por parte de los musulmanes.

Esta específica forma de flexibilización reviste un gran interés para nosotros desde un punto de vista estrictamente teórico. El problema al que se enfrenta consiste en la existencia de dos relaciones de correspondencia mutuamente inversas entre “Islam” y “desarrollo”, 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 ideológica alguna. En consecuencia, la estrategia de flexibilización no puede consistir en la acción sobre ninguno de tales principios mediadores, sino que ha de ser diferente. Ha de aplicarse 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 son víctimas de otra menos deseable. Después, cada una de estas dos categorías de sociedades musulmanas será puesta en correspondencia respectivamente con una situación de poder y prosperidad o con su opuesta. Así, tanto la categorización ideal como la real quedarán integradas dentro de un sistema explicativo más amplio, capaz de englobarlas a ambas. Gracias a esta ingeniosa maniobra, semejante a la del joven rifeño que distinguía entre los dos tipos de “árabes”, puede ahora defenderse la pertinencia de la asociación ideal entre Islam y prosperidad y admitirse al mismo tiempo sin mayores problemas que las cosas lamentablemente no son siempre así, a la vez que resulta posible explicar las razones de 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, en especial 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. Si el ideal se aproximase a la situación real, entonces el Islam perdería gran parte del poder que se le 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 en el ejemplo de Festinger no les gusta llegar a la conclusión de que su modo de proceder es muy poco razonable. Son estas dificultades para solventar la contradicción atenuándola las que impulsan 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 del que recurre a determinados factores externos. Comenzando por el primero de estos modelos, si la culpa de la desventajosa situación que padece esta región 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 lo cual nos ocuparemos precisamente un poco más adelante. Al no existir un claro consenso acerca de cuál es el verdadero Islam, tampoco existe acuerdo a la hora de determinar cuando éste comenzó a ser abandonado. Evidentemente, el Islam del Profeta era el verdadero, pero las divergencias aparecen a la hora de juzgar a sus sucesores y de fechar el comienzo de la decadencia. No obstante, pese a estas divergencias, es bastante frecuente que esta línea de razonamiento conduzca en general a un abierto rechazo de cualquier forma de secularización, o más exactamente de desislamización, 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 y que, en líneas generales, coincide con la del célebre reformista Yamal Al-Din Al-Afgani (1839-1896). De acuerdo con éste último, 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). Pero también, y en contrapartida, se puede argumentar, desde posiciones más favorables a una secularización al menos parcial, que el Islam, en su condición de religión, tendría que ocuparse únicamente de la dimensión más espiritual de la vida humana. Su implicación en la dirección de la vida social, tan temprana, sería la principal adulteración a la que habría quedado sometido ya en los inicios de su historia y de la que tendría que ser liberado por fuerza.

En lo que respecta al segundo modelo explicativo, el 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 formulen 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 los factores climáticos, a la nefasta acción de los sistemas despóticos, al tribalismo, a una burguesía insuficientemente desarrollada, a las formas de propiedad agrícola que predominaban tradicionalmente 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. Estas explicaciones sociologistas suponen una relativización parcial de la influencia que ejerce el

Islam, para bien o para mal, sobre aquellas sociedades en donde es la ideología predominante. De este modo, la correspondencia inicialmente mecánica que se estaba trazando entre islamicidad y prosperidad queda ahora 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 despojarle 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. Consisten en individuos y colectivos que, desde el interior o el exterior, están ocasionando un grave perjuicio a las sociedades musulmanas. 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, sencillez ésta que facilita su asunción y su utilización y que, al mismo tiempo, determina también 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 habrá traído consigo la “corrupción” de los propios musulmanes. Con ello, el propio grupo queda parcialmente exonerado de su desviación con respecto al verdadero camino. Toda esta argumentación dispensa además de cualquier investigación ulterior acerca de las posibles razones añadidas del mal que se sufre. El mal viene de los otros. El mito del Edén perdido por culpa de la serpiente resulta aquí absolutamente paradigmático. Los candidatos a desempeñar este papel destructivo son muy variados. Ya hemos visto como a veces se podía acusar a los judíos de ser los culpables de las querellas intestinas dentro del Islam, pero ellos no han sido nunca los únicos culpables potenciales. Entre los reformistas decimonómicos como Muhammad Abdu (1849-1905) se acostumbó a culpar a los turcos, que habrían introducido una mentalidad superticiosa y autoritaria en el seno del Islam, con el fin de asegurar su dominación política. Los usurpadores Omeyas, los filósofos helenizantes, los tradicionalistas sin verdadera formación teológica, los secularistas occidentalizados, los ulemas dogmáticos y sectarios y los sufíes, imbuidos de un irracionalismo ajeno al verdadero Islam, así como los misioneros occidentales han figurado también a menudo dentro de esta lista de posibles

corruptores del verdadero Islam, en función de la concepción sobre el mismo que profesase en concreto quien se erigía en acusador. Por lo demás, el modelo explicativo aplicado en este caso no difiere excesivamente del utilizado en el propio mundo occidental cuando también se ha considerado que la única manera de preservar la bondad de lo presuntamente corrompido estribaba en encontrar un agente maléfico sobre el que cargar todas las culpas. Brujos, he-rejes, judíos, “saboteadores” y “agitadores” de derecha o izquierda según el caso, así como inmigrantes extranjeros han desempeñado, y siguen desempeñando, este papel en distintos lugares y distintos momentos históricos.

Una vez que hemos examinado las operaciones cognitivas mediante las que muchos musulmanes intentan explicar lo que consideran un retraso de sus propias sociedades con respecto al mundo occidental, vamos a ocuparnos ahora de la otra cara de la moneda, pues no se trata sólo de explicar el problema que se sufre, sino que una vez que se ha optado por un tipo de explicación en particular, se hace preciso encontrar una solución práctica acorde con ella. 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”, al parecer olvidado por los propios musulmanes, habrá de tener, en muchas de estas interpretaciones, 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”. El gran problema que se les plantea a muchos musulmanes estriba, por ello, en dilucidar hasta qué punto la consecución de este progreso económico y tecnológico requeriría también en su caso de estas mismas transformaciones sociales. Como tal “modernización” consiste precisamente en todo aquello que es valorado por la ideología 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. 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 un objetivo fácil de conseguir. 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 de 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 a este respecto dos grandes estrategias.

La primera, a la que vamos a denominar *reformista*, consiste en la utilización del principio modernizador de un modo semejante al que ya estamos habituados. Se asume en lo fundamental la llamada “modernidad” y se procura demostrar que la misma es compatible con el Islam, para lo cual 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 eliminación, o limitación en cuanto a su aplicabilidad, de aquellas normas de conducta que se consideren incompatibles con esta “modernidad”, como ocurre especialmente con aquellas que establecen una desigualdad entre el hombre y la mujer.

Por el contrario, 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 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 ciertamente el caso de algunas de ellas, 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. No debemos sorprendernos, por ello, de que, de acuerdo con Tariq Ramadan (2000), exista posiblemente una mayor continuidad entre los teóricos “modernistas” del siglo XIX y los “integristas” de hoy en día que la que se acostumbra a admitir. De igual manera, una gran parte de los movimientos y personalidades que se definen como islamistas profesan quizá planteamientos de carácter más bien “reformista”, en el sentido preciso en que nosotros estamos entendiendo este término (Cfr. Burgat, 1996). Nuestra distinción entre estas dos estrategias ideológicas no se corresponde, en consecuencia, más que de un modo un tanto imperfecto con la que se establece a menudo entre los llamados islamistas y el resto de las fuerzas políticas y sociales que actúan hoy en día en los países musulmanes.

VII.6. LA ESTRATEGIA REFORMISTA

A la hora de analizar esta primera estrategia tenemos que remontarnos forzosamente, si bien con las matizaciones de las que acabamos de advertir, a la historia del reformismo islámico del siglo XIX. Las breves pinceladas que vamos a ofrecer a propósito de este vasto movimiento no pretenden únicamente situar las distintas operaciones cognitivas de las que nos iremos ocupando dentro del contexto histórico en el que nacieron, ni tampoco solamente llamar la atención sobre la relativa antigüedad de muchas de las estrategias cognitivas de las que se sirven nuestros informantes, ni sobre su origen intelectual. Por más que todo ello contribuya a ilustrar nuestros puntos de vista generales, lo que nos interesa ante todo a la hora de estudiar este movimiento es poner de manifiesto, 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 poner en guardia contra cualquier actitud reduccionista, en especial ésta, tan extendida entre los medios de comunicación, que equipara sin más Islam con “integrismo”.

El reformismo islámico fue un complejo movimiento que se desarrolló 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. Surgió como una reacción, entre otras, ante la terrible debilidad que experimentaba en aquel momento el mundo musulmán, y que le condujo, primero, a una sucesión de derrotas militares frente a las potencias europeas y, finalmente, al sometimiento político a estas

mismas potencias. 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 en los cuales parecía residir el secreto de su poder. Es por esta razón por la cual propugnaron insistentemente la adopción de las técnicas de los europeos junto con ciertos aspectos de su organización social. En particular, intentaron promover una mayor lealtad de las poblaciones locales hacia sus gobernantes, comenzando a fomentar el desarrollo de la ideología nacionalista, y democratizando parcialmente el funcionamiento del Estado, para eliminar ese despotismo tradicional que volvía a la población pasiva y reacia a comprometerse, al tiempo que reprimía y asfixiaba las iniciativas de los súbditos, especialmente en el terreno económico. Más en concreto, se afanaron por fomentar el desarrollo capitalista, la industrialización, la democratización política y el sentimiento nacional. Del mismo modo, también de manera más o menos acentuada, insistieron en la necesidad de mejorar la situación de la mujer. Esta corriente reformista se desarrolló además en interacción con el renacimiento cultural árabe, la célebre *Nahda*. Este último movimiento, en el que los cristianos desempeñaron un papel destacado, 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 y político importadas de Occidente. Asimismo, se introdujeron nuevos géneros literarios, como el teatro europeo y la novela, cultivándose, por ejemplo, la novela histórica romántica con el fin de recrear las glorias del pasado árabe (Comedador, 2002: 9-15; Hourani, 1983: Cap. X).

Los reformistas trataron de defender todas estas iniciativas tan diversas postulando su plena compatibilidad con el Islam, al tiempo que criticaban con dureza las viejas estructuras sociales y la mentalidad tradicionalista como opuestas al verdadero ethos de la religión islámica. 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 se han visto 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, inamovible. No son “revisionistas”; simplemente se oponen a la forma en que se ha tendido a interpretarla durante siglos. 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: 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, defienden 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 iniciaron ya desde el siglo pasado un doble combate ideológico, que continúa hasta el día de hoy, y que se ha propagado por los ámbitos académicos, la literatura y los medios de comunicación. Por una parte, se enfrentaron con los “tradicionalistas”, que se oponían a las reformas que ellos propugnan, por considerarlas una desviación respecto a los mandamientos divinos. Por la otra, lo hicieron también, y con gran virulencia, contra todos aquellos, especialmente los publicistas occidentales, que hicieron 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; Hoodbhoy, 1998: Cap. V). De lo que se trataba, y se trata, es 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 postulado que puede formularse, parece en verdad lo más opuesto a la idea de que lo nuevo supera siempre a lo antiguo, tan propia de la ideología modernista. Sin embargo, 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 una guía para avanzar luego más resueltamente. A través de este presunto retorno al Islam originario se aspira a obtener una determinada visión del mismo en la cual 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 vuelva 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 buena parte de lo que postula el Islam. A partir del establecimiento de estas relaciones de correspondencia, se abren dos interesantes vías de razonamiento. De acuerdo con la primera, en la medida en que lo islámico y lo moderno coincidan, se conseguirán 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 a fin de 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. Esto último exige, a su vez, que los principios complejos que las generan compartan igualmente parte de sus principios simples. Para ello, en el seno de la combinación constituyente del principio religioso habrán de figurar entonces 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 definen las características fundamentales del mundo y del ser humano. Así pues, para que un principio en sí periférico, como el que *distingue* entre los musulmanes y los no musulmanes, tenga ahora la composición considerada más apropiada, habrá de suceder lo propio con parte del núcleo central de la ideología islámica.

En aras de este objetivo, los reformistas decimonómicos, como Al-Afgani o Muhammad Abduh, se afanaron por alumbrar una versión del Islam cuyos principios centrales pudieran resultar compatibles con los de la ideología modernista, centrando sus esfuerzos en tres puntos. El primero consistía en una apasionada defensa del libre albedrío, como elemento fundamental 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 discernir entre ambos por medio de su capacidad de raciocinio. Con el propósito de defender estas posiciones emprendieron 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 hecho—, defendió con vehemencia 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 la más “ortodoxa”.

En lo que respecta al problema de la libertad de elección, para los *asharíes* el ser humano carecía 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 *mutazíles* defendían que el ser humano *elige* libremente entre 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 la existencia del libre albedrío, y a los *yabaráes*, que lo hacían sobre la determinación de los actos humanos por parte de Dios (Arkoun, 1991: 43-45; Hoodbhoy, 1998: 177-178). Un segundo principio simple incorporado por los reformistas permitió concebir, al igual que habían hecho ya también los *mutazíles*, 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 moral que se le atribuye. Este era precisamente el argumento de ciertos *mutazíles* (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 dos realidades 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 ocurrir con 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 establecerse un cierto acuerdo de mínimos. Justamente, en la medida en que se reconoce la existencia de la capacidad de elegir del ser humano, se puede juzgar además 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. La postulación de criterios morales objetivos

abre además un amplio espacio 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. 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 desarrolladas después tan concienzudamente por generaciones enteras de juristas, pueden estar encaminados a conseguir la felicidad humana y este propósito divino podrá ser fácilmente detectado a través de sus efectos.

Por último, y en tercer lugar, los reformistas decimonómicos atribuyeron al ser humano la capacidad de discernir de manera adecuada entre el bien y el mal por medio de su inteligencia, aunque la guía de la Revelación le ayudase ciertamente a extraviarse con menos frecuencia. Este postulado reviste también una gran importancia. Únicamente gracias a él resultan aplicables los dos anteriores. 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 someterlo a todo un sistema de coacciones, con el fin de evitarle una sucesión interminable de catástrofes. En cambio 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 aquél es solamente un producto de la insondable voluntad divina, lo único que queda por hacer es escuchar la Revelación y seguirla sin hacerse más preguntas, e incluso, este seguidismo acrítico 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 resultaría un tanto desmoralizador. Todo se vuelve más fácil, desde luego, si existe algún criterio que permita determinar cuál es la verdadera revelación. La presencia de unos criterios morales objetivos puede resultar entonces de una gran utilidad, ya que parece razonable que estando Dios, como se supone, interesado en el bienestar humano, su mensaje lo promueva de un modo efectivo. De ser esto así, también van a resultar entonces mucho más fáciles la apologética y el proselitismo, pues será posible convencer a los no musulmanes de la utilidad de las normas estipuladas por el Islam. Para terminar, 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 sus formas de vida. Con este denominado “humanismo musulmán”, el

cambio social dirigido hacia una emancipación progresiva se vuelve finalmente un hecho completamente lógico y positivo. 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 hacen del Corán y el *Hadiz* los fundamentos de su visión del mundo y de su actividad práctica en el mismo, se hace preciso servirse de estos textos de un modo específico, capaz de conducir a los resultados a los que ellos aspiran. Justamente por ello, los reformistas van a insistir en la necesidad de fomentar el *iytiḥad*, concepto éste un tanto complejo, al que podríamos definir 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: 3). No se trata en modo alguno de una creación de los reformistas, ya que las diferentes escuelas jurídicas han hecho de él tradicionalmente, en mayor o menor medida, 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 *iytiḥad* tiende a ser contrapuesto al *taqlid*, término éste que puede ser traducido como “imitación” o “tradicción” 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 esta metodología, los reformistas musulmanes intentan extraer del *corpus* doctrinario islámico aquellos elementos más acordes con sus concepciones modernistas. En esta línea, han rastreado incluso propósitos emancipadores en gran parte de las disposiciones jurídicas de origen islámico, buscando extraer de las normas concretas aquello 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 interpretaciones 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. De igual manera, los hechos a los que se recurre para apoyarla pueden haberse seleccionado obviamente mediante esa operación de etiquetación, a la que ya nos referimos en el apartado VI.7., tomando aquello que parece apro-

vechable y dejando de lado todo lo demás. Así, la relación entre estos hechos y esta conclusión apriorística se establecerá a menudo mediante argumentos auxiliares, prestos a ser reemplazados por otros similares en cuanto resulten insuficientes.

Pero con independencia, de las dudas que podamos sentir acerca de la existencia de esta intención emancipadora, los reformistas musulmanes intentan 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. No obstante, esta práctica va a tener un alcance aún mayor. Ya en el siglo XIX 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 juristas acerca de la adecuación de sus actos con la *Sharía*, con la existencia de un control constitucional y 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 la defensa del constitucionalismo con las antiguas instituciones islámicas. Como señala Hourani (1968: Cap. IV, V, VI, VII), estas equiparaciones resultaban 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 eran 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.

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 presupuesto puede entrar en contradicción con lo que parecen ser los efectos reales de muchas de estas normas. 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 basada en la generalización, semejante a la expuesta en el apartado VI.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 de base tanto

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 ideológica más amplia dentro de la que discurren.

No obstante, esta interpretación tan genérica de los conceptos clásicos puede convertirse fácilmente en el blanco de críticas muy acerbas (Cfr. Abu-Zeid, 1990). 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. A este respecto podemos recordar cómo Maxime Rodinson (1966) criticaba a quienes intentaban justificar un ideal socialista apoyándose en el Islam, en función de ciertas ideas éticas muy generales presentes en su seno o de sus ataques contra la usura, *riba*, recordándoles que, como hacían los musulmanes conservadores, era fácil demostrar que la normativa islámica también aceptaba la propiedad privada, la herencia, el comercio y la contratación de trabajo asalariado, con lo cual al final esta estrategia se volvía a menudo en contra de sus promotores. De este modo, si se quiere jugar la partida del modernismo en el terreno del Islam, hay que ser consciente de que las reglas que imperan dentro del mismo no van a ser siempre las más apropiadas para este objetivo.

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 constreñimientos 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 VII.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, tomándolas como una prueba de la grandeza sin par de su Creador (A.2., v. 158). Esta invitación es equiparada ahora a un llamamiento en pro del 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 un camino para el conocimiento de algo distinto de ella, como lo es su Creador, y la invitación a que se la estudie en sí misma, por su propio valor intrínseco. Nos encontramos, así, de nuevo 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 tomados en consideración.

Toda esta extracción del supuesto espíritu “humanista” y “progresista” recogido en los textos sagrados permite incluso ir un poco más allá de lo que hemos ido viendo hasta ahora. Puede llegar a ocurrir, en efecto, que tal espíritu se halle en contradicción con diversas normas concretas establecidas por la *Sharía*. Esta contradicción afecta especialmente a 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 y 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, lo cual las volvería contrarias al ideal de la emancipación humana y su antigüedad podría conducir además a considerarlas normas caducas, necesitadas de una urgente actualización. Ambos defectos las opondrían al presunto espíritu humanista del Islam. Con todo ello, 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 esta condición. Con el fin de solventar esta situación de incompatibilidad potencial, se han adoptado una serie de estrategias de flexibilización basadas en la particularización. Estas estrategias 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 interprete 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. Siendo esto así, el seguimiento estricto de estas normas no podrá considerarse ya un atributo necesario para la definición de la condición de musulmán, lo cual supondrá una alteración de la constitución del principio religioso. Lo que definirá ahora la condición de musulmán será exclusivamente la fidelidad a estos valores y creencias. En aras de este objetivo se insiste en ocasiones en la distinción entre la *Sharía* propiamente dicha y el *Fiqh*, o jurisprudencia, resultante del trabajo de generaciones de juristas y como tal obra humana y susceptible de reinterpretación (Burgat, 1996: 104).

A menudo se sostiene que también las normas de vida de las que se desea desprenderse responden a unas condiciones históricas ya superadas. Aunque

pudiesen haber sido válidas en su momento, ya no lo son; seguir aplicándolas supondría un bloqueo en el proceso hacia la plena emancipación humana, a la que se supone que también aspira el Islam. Se abandona, así, esa política de adaptación a lo existente, a la que ya nos referimos, que mitigaba sus aspectos opresivos, pero sin cuestionarse de un modo decisivo las estructuras sociales fundamentales. Este abandono se produce desde el momento en el que se introduce el seno de la ideología islámica la noción de progreso, generada por el principio modernizador. Gracias a esta introducción, ciertas prácticas pueden ser categorizadas ahora como válidas en un momento histórico dado, pero no para siempre. Su validez se vuelve temporal, en vez de definitiva. Podemos encontrar varios ejemplos de este tipo de proceder. Uno de ellos, especialmente llamativo, fue la abolición de la poligamia en Túnez en nombre de los propios principios del Islam (Daoud, 1993: 52-56), pero tampoco podemos olvidar la abolición de la esclavitud en la práctica totalidad del mundo islámico, justificada por los mismos motivos. La segunda estrategia es todavía más sofisticada. En su caso no se trata ya únicamente de contraponer ciertas normas a un supuesto espíritu islámico más profundo. Igualmente se procura desvelar también en estas normas esa supuesta *intención objetiva* a la que debieron de apuntar ya desde su promulgación y a la cual hemos aludido brevemente un poco más arriba. 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. Siendo esto así, esta supuesta mejora podría ser considerada un primer paso que habría de ser seguido por otros. Su prosecución significaría finalmente la supresión de la norma originaria, al haber concluido ésta la misión para la que fue inicialmente promulgada. Ni que decir tiene que este tipo de planteamiento ostenta 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. 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. En el ejemplo del 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 beneficioso para un planteamiento, en definitiva, político y moral, como lo es el reformista, vincular su suerte a ninguna tesis histórica más o menos discutible.

Toda esta disociación entre normas concretas y valores implica lógicamente la atenuación del carácter globalizante de la ideología islámica. Esta no va a gozar ya de esa capacidad que se le atribuía 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, de tal manera que 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 expande ahora de manera espectacular. Aunque el Islam puede seguir proporcionando unas normas morales generales para conducirse en la vida, muchos comportamientos concretos podrán ser ahora regulados mediante reglas diferentes, tomadas de otras ideologías, entre ellas la modernista. Por medio suyo, se categorizarán positivamente las innovaciones sociales que vayan dándose, incluso aunque no parezcan promover una mayor emancipación humana. Quizá baste a veces simplemente con que coincidan con las 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. De ello nos ocuparemos a partir del próximo capítulo.

En realidad, esta misma secularización parcial que observamos entre ciertos musulmanes se puede constatar en otras muchas latitudes, aparte del propio mundo occidental. Coincidimos con Georg Lukács (1967: 474-532) en que este estrechamiento del campo de aplicación de la religión la salvaguarda de las contradicciones que podrían darse entre sus postulados y sus orientaciones conductuales y las que se desprenden de la ciencia, determinadas ideologías seculares en boga y el propio sentido común, como fue el caso de las polémicas suscitadas por el heliocentrismo y el evolucionismo. La retirada parcial del mundo preserva, de este modo, a la religión de nuevas confrontaciones de las que podría salir perdedora; es el precio que paga a cambio de una relativa inmunidad contra nuevos ataques. Es ésta, como puede apreciarse fácilmente, una flexibilización de carácter innovador, que modifica de manera permanente, y substancial, la ideología religiosa de la que se trate en concreto, así como las configuraciones ideológicas individuales en las que figura la misma. Ciertamente, la aparición de estas incompatibilidades cognitivas podría intentar resolverse también 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, ya que la pérdida por parte de los componentes religiosos de su antigua posición central conducirá muy probablemente a una disminución concomitante del interés por preservarlos. Con 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 y su modificación. De este modo, desde el punto de vista de la ideología religiosa se entraría en un auténtico círculo vicioso. Cuanto más se cede la primera vez, más fácil es que a la segunda también se vuelva a hacerlo. Es así finalmente como, para muchas personas, especialmente en el mundo occidental, la religión ha dejado ya de organizar la mayor parte de su existencia, limitándose ahora a ofrecer unas respuestas muy generales acerca de su sentido en última instancia.

A pesar de todas estas ingeniosas maniobras que hemos estado observando, permanece en pie el problema de que las normas que se pretenden abandonar parecen haber sido expresamente ordenadas por Dios, por lo cual el riesgo de estar desobedeciéndole, y de ser, por ello, acusado de infidelidad resulta patente. Con el fin de superar este obstáculo, se va a tender, en primer lugar, a intentar mostrar cómo una importante porción de la Ley es en realidad una elaboración humana, si bien realizada a partir de los textos sagrados. 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: 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. Prescindir de algunos de sus pasajes puede resultar enormemente embarazoso, debido a la peculiar naturaleza de 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. No sólo el contenido del Corán en su totalidad, sino también su propia forma literaria son una obra divina, de ahí que los musulmanes consideren una blasfemia la atribución de la autoría del Corán a Mahoma (Galindo, 1973: 2). Basta con recordar que uno

de los argumentos aducidos en defensa de su carácter divino es su belleza estilística, que ningún poeta sería capaz de igualar. Por todo ello, 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. En cambio, si todo el texto sagrado es obra directamente 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, ya que Dios puede reemplazar lo dicho en un momento dado por lo dicho en otro posterior (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 poco a poco 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 procedimiento es utilizado también para resolver incompatibilidades como las que, por ejemplo, se derivan de los distintos juicios expresados acerca de los no musulmanes, al permitir la eliminación de 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 a 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 adversarios 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)². Todo esta pluralidad de pareceres resulta posible debido, en primer lugar, a la ausencia de consenso acerca de qué versículos son anteriores y cuáles son posteriores, ya que las *azoras*, o capítulos del Corán, no están ordenadas de un modo cronológico, sino en función de su mayor o menor extensión, si bien existen ciertos criterios para establecer la

² 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 no practiquen la religión de la verdad entre aquellos entre quienes fue dado el Libro. Combatidlos hasta que paguen la capacitación personalmente y ellos estén humillados”.

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 político y legislativo en la de Medina (622-632) (Galindo, 1973: 8-9; Vernet, 1980: 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. Citando 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 parecía ajustarse mejor a las exigencias de la moral islámica y la poligamia debía ser suprimida. A veces esta disociación entre el plano de lo normativo y el de los ideales ha sido llevada aún más lejos. Es lo que ocurre en 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 el cual se defiende que no existe un ordenamiento político propiamente islámico, que las funciones políticas de Mahoma se debieron a necesidades históricas concretas y que finalizaron a su muerte. Por lo tanto, el Califato, que había sido precisamente abolido dos años antes por Atatürk, siempre fue en realidad una institución secular. Los 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 dónde 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 la vida normal, en donde se ha hecho un vacío normativo, es perfectamente posible defender el carácter autodeterminado del ser humano y su capacidad de dirigir su vida por sí mismo, realizando para ello las innovaciones que se consideran 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 esta obli-

gación 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 y de unas creencias y valores generales. El ser humano es considerado libre y responsable, pero sólo en ciertos aspectos. Su capacidad de autodeterminación se encuentra limitada situacionalmente. Se ha establecido 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 podrá, 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. De ser así, 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 sencillamente habrán dejado de ser posibles. Gracias a ello, resultará mucho más fácil extraer de la identidad nacional aquellas facetas de raigambre más islámica, y que resulten susceptibles de ser criticadas como “retrógradas”, con lo cual 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 sigue siendo 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 popular ensayista Fátima Mernissi se halla muy influida por esta corriente. Del mismo modo, la prensa vinculada a la izquierda moderada como “Libération”, “Al Bayane” o “Le Journal” defiende recurrente-

mente 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”. 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 de 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 se produce 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. 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 –habrán de aparecer inevita-

blemente 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 meramente fáctico, en vez de ser el resultado de un planteamiento elaborado y sistemático.

En el extremo contrario, tenemos aquellos casos en los cuales los componentes ideológicos de origen islámico juegan ya un papel meramente subalterno. Siendo ello así, 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 resultar útil. Se puede 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. Ciertos fragmentos del planteamiento reformista van a servir entonces para legitimar *a posteriori* determinadas opciones, pero en modo alguno se les va a poder considerar el fundamento de las mismas. 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 musulmanas resulta 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, se debe ser consciente de que estos mandamientos poseen de todas formas una extraordinaria importancia para muchos de los que le rodean. El Islam funcionará entonces como una ideología de camuflaje, destinada a legitimar los propios puntos de vista ante los demás.

VII.7. LA ESTRATEGIA “INTEGRISTA”

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. 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. No pretendemos en modo alguno hacer ningún análisis en profundidad del mismo. Únicamente, queremos explorar el modo en el que desde este tipo de posiciones 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, y los protestantes fundamentalistas, empeñados en hacer de la Biblia el fundamento de la vida social (Lewis, 1990: 14), con lo cual se plantea el problema de hasta qué punto es posible aplicar estas etiquetas sobre movimientos surgidos fuera del ámbito cristiano. Estas etiquetas ostentan además con frecuencia un matiz peyorativo, indudablemente apropiado para ciertos discursos de carácter político, pero también notoriamente 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. Pero 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. Y por otra parte, pese a los dos problemas ya señalados más arriba nos parece que 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 y el Judaísmo especialmente, lo cual permite elaborar una serie de conceptos lo suficientemente amplios como para trascender las fronteras entre religiones y culturas, sin que ello tenga que suponer una negación de la especificidad de cada una. 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 término “fundamentalismo” se refiere a la fundamentación de todo un modo de vida sobre unas determinadas fuentes

en las que es obligatorio basarse (Galindo, 1989: 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, presuntamente capaz de organizar el conjunto de la existencia humana. El Islam es presentado como el portador de unas normas de vida apropiadas para garantizar la felicidad individual y colectiva. La crisis actual por la que atraviesan las sociedades musulmanas, con la posición de inferioridad frente a Occidente a la que se encuentran relegadas, es atribuida en gran medida 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 sucediendo periódicamente en el mundo islámico, como los almorávides y los almohades, por citar solamente dos que le resultarán especialmente familiares al lector español y, a su vez, podría incluirse también dentro del campo más amplio de los movimientos de este tipo que se han dado en un gran número de religiones e incluso en ideologías seculares. Sin embargo, no nos parece razonable asimilar sin más el moderno “integrismo” a los otros movimientos revivalistas que le han precedido, ya que en buena 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 repetición insistente 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 (1906-1966), ideólogo del ala más radical de los Hermanos Musulmanes, supondría nada menos que un retorno a la *Yahiliya*, la era de la infidelidad anterior a la islamización (Kepel, 1984: Cap. II).

Por el hecho de ser una respuesta al laicismo moderno, el “integrismo” goza de una complejidad ideológica que le distingue claramente de anteriores movi-

mientos de carácter revivalista. No se limita a criticar el modo de vida occidental, sino que también asimila ciertos componentes de las ideologías importadas de Occidente. Nos parece, por ello, totalmente errónea la visión del mismo como un simple rechazo tradicionalista a la “modernización”. 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 tipo de Islam profesado, 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 y la solidaridad entre los pueblos del Tercer Mundo (Galindo, 1989: 13-15; Munson, 1993: Cap. VI). Y este tipo de planteamientos ideológicos han favorecido su crecimiento en parte a costa de la izquierda tradicional en ciertos países (Kepel, 1984: Cap. V). Pero además, de un modo más amplio, se ha realizado la asimilación de toda una ingeniería social tomada directamente de Occidente, como la creación de partidos políticos, de sindicatos y de organizaciones juveniles y femininas, de periódicos y revistas o la propia organización parcial del Estado mediante instituciones también procedentes de Occidente, como los parlamentos y las constituciones. El propio terrorismo, empleado por algunos movimientos islamistas es también un préstamo occidental. No hay, pues, 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, entre otras cosas para escapar a la dominación de los no musulmanes. Ni siquiera existe en lo que se refiere a la admisión del pensamiento científico. No en balde ha sido señalada hasta la saciedad la frecuente implantación de estas corrientes entre las personas ilustradas y especialmente entre aquellas que poseen una sólida formación técnica y científica. Por todo ello, el concordismo a priori entre la ciencia y El Corán, al que ya nos referimos en el apartado anterior, va a gozar aquí de una amplio predicamento.

Evidentemente, se podría argüir que tales apropiaciones selectivas quizá no sean realmente viables, que la asimilación de las técnicas debe venir acompañada forzosamente de una asimilación de las mentalidades y que la convergencia entre el conocimiento científico y el religioso que se postula se logra únicamente restringiendo el alcance del primero a lo que Adorno y Horkheimer (1947) denominaban una “razón instrumental”, una racionalidad encaminada a la mera manipulación técnica de determinados aspectos de la realidad, despojándola de cualquier aspiración por elaborar una visión más compleja y global acerca de la misma. Autores como el físico pakistaní Pervez Hoodbhoy (1998: 213-217) han denunciado con vehemencia esta concepción utilitarista de la ciencia en ciertos círculos musulmanes, que la reduce a la mera técnica y se desentiende de toda teorización, de la cual teme sus consecuencias filosóficas. Este utilitarismo estaría

suponiendo entonces una auténtica particularización del campo de aplicación de la ciencia importada de Occidente, así como de otras formas de racionalidad, como la de carácter administrativo. La situación de escisión resultante impediría asumir realmente estas nuevas formas de racionalidad de origen foráneo, conformándose simplemente con importar sus resultados (Larui, 1991). Sin embargo, estas afirmaciones se sitúan en un plano de reflexión diferente. No es lo mismo constatar que se han asimilado ya una serie de elementos importados 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 los límites específicos del problema que nos estamos planteando aquí.

La apropiación selectiva de algunos componentes de la ideología modernista en la estrategia “integradora” implica, lógicamente, que sólo van a considerarse como realmente “modernos” y, por lo tanto, positivos, una parte de los elementos que habitualmente son calificados como tales por el modernismo. Este filtro selectivo ha de basarse en 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 ya de un modo inverso a como lo hace aquél. Tal particularización del principio modernizador implica forzosamente una reducción de la extensión del campo fenoménico englobado bajo el concepto de “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.7. 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 *tugúan*. Mediante esta equiparación, 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. 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. En la misma línea, puede aceptarse la soberanía popular, pero sin que ella llegue a cuestionarse la *Sharía*, 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 puso de manifiesto uno de nuestros informantes, firme defensor de la doctrina coránica sobre 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. La distinción entre lo “moderno” y positivo y lo “anticuado” y negativo es utilizada en este caso concreto 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 ponen de manifiesto las diferentes adscripciones étnicas y nacionales. Cuando así ocurra, se sostendrá que estos rasgos culturales deben sobrevivir a los cambios sociales que puedan experimentar sus portadores, preservándose así las diferencias entre los grupos en los que éstos se encuentran agrupados. Esta intemporalización de los rasgos nacionales y étnicos 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 aquella 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”. 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.

VII.8. LOS ARGUMENTOS AUXILIARES

Hemos observado ya como, 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 como 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. En el apartado VI.8. tuvimos ya ocasión de contemplar algunos argumentos de este género, como el intento de Bucaille de demostrar la veracidad del relato coránico sobre la muerte del Faraón fuera del 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. Generalmente, no se trata ya de probar que una determinada afirmación del texto sagrado es verdadera, como ocurría con la muerte del Faraón y el Mar Rojo. Lo que se pretende es demostrar que el Corán contiene realmente ciertas afirmaciones que coinciden con las de los científicos modernos. De hecho, hoy en día el descubrimiento de supuestas concordancias

entre los descubrimientos de la ciencia y ciertos pasajes del Corán constituye una empresa floreciente en muchos lugares del mundo islámico, a la cual se entregan los responsables de importantes organismos públicos y privados, exponiendo los resultados de su trabajo en revistas y congresos de gran difusión (Hoodbhoy, 1998). Pero también es cierto que muchos musulmanes la rechazan abiertamente o cuando menos se muestran relativamente escépticos con respecto a ella (Talbi, 1989).

La utilización de todos estos argumentos auxiliares supone un claro 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 emplear 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. Más en concreto se pretende demostrar en muchos casos 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 en pleno siglo VII. Así, al ya mencionado milagro literario, *'iyaz adabi*, consistente en una presunta calidad literaria absolutamente inaccesible para el ser humano, se añadiría ahora 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 investigadores (Cuevas, 1972: Cap. II), esta última afirmación procedente de la tradición islámica constituya únicamente un medio para volver más plausible la existencia de ambos *'iyaz*. En otros casos no se trata tanto de demostrar que en el Corán se anticipaba ya algún supuesto descubrimiento moderno, como simplemente de transcribir el lenguaje coránico en un lenguaje "científico", lleno de fórmulas matemáticas, tablas y gráficos. Este lenguaje goza de bastante prestigio, por cierto, entre muchos de nuestros informantes. Buena prueba de ello son esos repetidos intentos de cuantitativizar cualquier afirmación, como cuando se dice que "la cerveza es mala en un 80%" o que "en Marruecos hay un 90% de dictadura y un 10% de democracia, en España hay un 70% de democracia". En el caso concreto del que nos estamos ocupando aquí, las connotaciones positivas ligadas a todo lo que parece "científico" sirven para adornar el mensaje coránico. Salvando las distancias, el procedimiento se

asemeja un poco al afán de ciertos científicos sociales por cuantitativizar a toda costa sus planteamientos. Un procedimiento parecido a esta transcripción consiste en entremezclar los discursos de carácter religioso con referencias científicas que no vienen al caso, práctica esta última en la que ha destacado especialmente algunos predicadores de gran popularidad (Kepel, 1988: Cap. VI).

Desde hace siglos muchos musulmanes vienen sosteniendo que el Corán contendría las otras formas de saber, que los diversos saberes parciales se encontrarían contenidos en él. Esta ha sido la posición especialmente de las interpretaciones de carácter esotérico, empeñadas en rastrear en su seno todo tipo de simbolismos ocultos. Sin embargo, también se encuentran versiones mucho más simples de esta tesis entre algunos de nuestros 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 de haber estudiado el Corán!...durante muchos años”. En este sentido, el moderno concordismo científico podría considerarse un desarrollo específico de una tendencia más general.

La metodología de este concordismo resulta bastante interesante. La presencia de afirmaciones coincidentes con la ciencia moderna en el texto coránico no es desde luego un hecho indiscutible para todo el mundo, ni siquiera para una gran parte de los musulmanes. Para 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, apegados a una lectura mucha más literalista. 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 postulado 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. Estos diferentes argumentos auxiliares se agrupan, así, en uno solo mediante el procedimiento ya visto en el capítulo anterior de la generalización abusiva. La refutación de cualquiera de ellos, o incluso la de todos los existentes en un momento determinado, no tendría por qué anular esta tesis general.

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. Como señala expresamente Hoodbhoy (1998: 129): “(...) basar una verdad eterna en las cambiantes teorías de la ciencia es un mal negocio. Nuestra comprensión del Universo puede cambiar drásticamente con el tiempo y la ciencia no tiene ningún empacho en abandonar las viejas teorías y sostener otras nuevas. ¿No resultaría desastroso tratar de cimentar una idea teológica en un terreno tan movedizo?”. 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, protegiendo al mismo tiempo este mismo carácter revelado 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 tomado demasiado en serio y que ayuda a confinarlos a todos en su función de meros apoyos de carácter suplementario, 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 intentasen convencernos de que nos convirtiéramos al Islam, hecho al que ya nos hemos referido en el segundo capítulo. 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 coincidencias 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. Salta a la vista cómo 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 ya estudiado en el capítulo anterior.

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. A veces se recurre a explicaciones auxiliares muy sencillas, como la de que el ayuno en Ramadán permite quemar el exceso de grasa acumulado a lo largo del año (Lacomba, 2000: 199-202)³. Algunos informantes que se declaran no creyentes señalan también este hecho con admiración, aunque ellos personalmente no ayunen. En otros casos la correspondencia entre la norma y su supuesta función práctica se apoya en presuntos hallazgos científicos. De este modo, en el curso de una conversación mantenida en Marruecos con dos adolescentes, uno de ellos nos explicó que el tabú contra la carne de cerdo ha encontrado una nueva demostración de su racionalidad en “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 VI.7., observamos una nueva entrada en escena de estos “microbios”, tan útiles para explicar cualquier cosa (Cfr. Lacomba, 2000: 288). La carne de cerdo puede ser acusada también de “poner los huesos verdes” como “han dicho los científicos” una vez más. 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, hacía 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 VI.7. 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 importaba era la historia en sí en su forma más genérica “experto-descubrimiento-conversión”. Los detalles particulares no eran

³ No obstante a menudo se reconocen los aspectos más duros del ayuno, como el malhumor que a veces le acompaña y que, se dice, hace en este mes las peleas y las discusiones más frecuentes que durante el resto del año.

relevantes. Cualquier personaje conocido que tuviese que ver con el mar podía convertirse en protagonista de esta historia y cualquier fenómeno marítimo relativamente 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.

VII.9. 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. 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. 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 no va a ser sino 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 profesan. 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 esgrimida⁴.

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. Vimos ya en el apartado anterior que 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 se desprende de 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

⁴ 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.11. Pero ello sería un error. 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. En cuanto a las referentes a quienes sostienen ideas falsas, pueden ser integradas sin más dentro del conjunto de relaciones de correspondencia entre categorías sociales y morales propias de cualquier ideología. Por lo tanto, en ambos casos el concepto de descreencia resulta superfluo y no mantiene además relación alguna con los contra-argumentos auxiliares de los que nos estamos ocupando. Estos últimos no establecen ninguna definición negativa estable, 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.

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 u otra de estas dos estrategias simétricas.

Este escepticismo de conveniencia que se manifiesta en el uso de los contraargumentos auxiliares puede desglosarse en varios tipos. Aquí vamos a observar brevemente 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. Los ejemplos de este rigorismo racionalista de conveniencia son muy numerosos. A lo largo de la historia los críticos cristianos del Islam han hecho gala de un sentido crítico contra él, del que se han guardado muy bien a la hora de ocuparse de su propia religión (Southern, 1978). De manera simétrica nos encontramos con que muchos musulmanes manifiestan un racionalismo oportunista similar al abordar el Cristianismo. Qailani (1987: 49-123) en coincidencia con otros muchos 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 que estos Evangelios fueron el producto del trabajo conjunto de muchos autores a lo largo de mucho tiempo. Asimismo, denuncia que San Pablo introdujo planteamientos de la filosofía griega dentro del Cristianismo. Naturalmente nunca realiza ningún 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 racionalismo de conveniencia. Es lo que ocurre con las críticas contra el carácter ilógico de misterios cristianos, como la naturaleza divina de Cristo, la transubstanciación, la Trinidad, junto a otros hechos como la infalibilidad del Papa, el culto a la imágenes y la castidad del clero, en contraste con la claridad y lógica del Islam. De este modo, se puede declarar que es absurdo que Dios pueda estar en un trozo de pan que luego la gente se come, que es inaceptable que se crea que Cristo que era un hombre como los demás sea a la vez un Dios o que “a nadie le cabe en la cabeza” el modo de vida de ciertas monjas de clausura. Un informante nos contaba que había visto en la televisión que algunas llevaban toda la vida sin salir del convento, sin saber nada de lo que ocurría en el exterior. Este mismo informante consideraba que el voto de castidad era algo “contra la naturaleza”, que convertía a los sacerdotes cristianos en “personas raras”. Además, dado que ellos mismos no estaban casados, ¿cómo iban a comprender los problemas sen-

timentales de los demás? Se diría, pues, que el ascetismo y la huida del mundo son presentados como un fenómeno exclusivo del Cristianismo, olvidando toda la rica tradición sufi al respecto. Muchos pensadores islámicos han contrapuesto también desde antaño la sencillez del dogma islámico y los misterios incomprensibles del Cristianismo, que supondrían un desafío a las leyes de la lógica, pero, como nos recuerda Miguel Cruz Hernández (1996: Cap.I) 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 entre nuestros informantes 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

CAPÍTULO VIII

ALGUNAS TRAYECTORIAS SOCIALES

VIII.1. “ESTRATEGIAS”, PRÁCTICAS Y RELACIONES SOCIALES

Después de habernos afanado en el capítulo anterior por situar los resultados de nuestro trabajo dentro de una problemática teórica e histórica 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. El análisis 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 tal 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 es preciso remitir las diversas operaciones cognitivas y las distintas construcciones ideológicas a su relación con el entorno social, relación ésta que contribuye en una elevada medida a determinar las condiciones de su aplicación e, incluso, de su gestación. Esta contextualización ha de mostrarnos, así, como estas operaciones y configuraciones 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. 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 anteriormente 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. El segundo 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 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. 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 psico-social.

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.5, 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. 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 a continuación.

De acuerdo con el planteamiento ya esbozado en el apartado I.5., 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 con otros. Si sustituimos este punto de vista 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, ésta ha tendido a ser en gran medida la situación durante la mayor parte de la historia humana. Muchas relaciones sociales han tenido, y siguen teniendo, lo que Gluckman (citado en Luque, 1990: 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 un compañero 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 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 puede, 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. 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. En otros términos, los principios de categorización social están sirviendo de base, pero sólo en cierta medida, 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 y la proximidad espacial.

Existen, en cambio, otras situaciones sociales en las cuales los principios de categorización social delimitan de manera mucho más detallada lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, y, en consecuencia, sirven de base para una definición mucho más estricta del género de roles que se pueden desplegar 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, disfrutando de muy poca libertad para desviarse de lo establecido, dadas las duras sanciones que casi siempre se aplican sobre quien lo hace. Esta es la situación que se produce 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 precisamente hasta cierto punto por las 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 y 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 concreto, entre nuestros informantes las relaciones sociales que se mantienen están sujetas a una cierta estructuración de este tipo. Pero estas restricciones no tienen un carácter absoluto. 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 castas

totalmente cerrado. No existe una libertad ilimitada para configurar las propias relaciones sociales, pero tampoco existe una única vía posible de actuación. Bajo ciertas restricciones, se puede optar por diferentes modos de inserción social.

Todo ser humano dispone de diversos medios para regular su inserción social y lograr así una determinada distribución de la satisfacción de sus diferentes necesidades personales entre diferentes relaciones sociales mantenidas con distintas personas. Sirviéndose de tales medios puede inducir al otro a comportarse con él de un determinado modo, moldeando, así, la naturaleza específica de las relaciones que mantiene con él. Siendo ya más precisos, estas *prácticas inductoras*, que en sí mismas no forman parte de la relación sobre la que actúan, 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 lo está 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 como 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 alguna de 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. Po-

demos 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 bien 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 generadas por quienes participan en ella y mediante las que se la constituye. Este ajuste consiste en la correspondencia existente entre las conductas de cada uno de ellos, entre el hecho de 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 interactúan 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 la existencia de un ajuste mutuo 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 desarrollará a partir de ese momento –como cuando el camarero trate 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.

Con frecuencia se tiende a suponer que este sistema de expectativas recíprocas es simplemente el resultado de una regla compartida por los participantes en tal relación. Sería, pues, un hecho previo a la relación social y relativamente sencillo. Sin duda existen una multitud de reglas mediante las que regulamos nuestra conducta. Este es un hecho obvio y que no requiere discusión. Es lo que ocurriría sin ir más lejos en el ejemplo del camarero y su cliente. Pero esta particular forma de lograr el ajuste entre 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 apriorísticas en una misma medida. En estas situaciones 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 nuestros 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. 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. De este modo, el establecimiento final de una serie de reglas ahorra abusos y conflictos (Kelley y Thibaut: 1984).

Precisamente este modelo de ajuste logrado únicamente tras una serie de tanteos, y que es tan propio de las situaciones novedosas e 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. Estas relaciones, al contrario de lo que ocurre en bastante medida en su medio de origen, y en realidad en cualquier otro medio de origen, no son unas relaciones ya relativamente reglamentadas de antemano. No son unas relaciones que puedan 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.

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. Nada de esto significa que estas “estrategias” carezcan de importancia. De hecho, constituyen para nosotros una imprescindible 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. 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. En consecuencia, no podemos vincular mecánicamente ningún modo de inserción con una única “estrategia” adaptativa. Tampoco podemos, por otra parte, remitir ninguna “estrategia” a 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 configuración ideológica.

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 las dialécticas entre el pensar y el actuar y entre el ser y 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. Por ello, el modo de comportamiento del sujeto rara vez va a responder a largo plazo a un plan consciente, pues, por una parte, no hay tanto un plan o un único proyecto como varios que se van gestando a lo largo del tiempo y, por la otra, estos planes son sólo en parte conscientes. Siendo esto así, 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 distinguible 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 está 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. 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 y la desconfianza que siguen sintiendo todavía muchos marroquíes hacia todo lo que tenga que ver con la “política”, junto con 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 hacer al inmigrante 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 comportán-

dose 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. 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, con ello, 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, así como 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 hace 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 ser siempre 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 siempre el establecimiento de 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 ellas 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 otros 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 dissociados 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 de 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.

VIII.2. 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, 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 introducir en nuestro análisis el concepto de *trayectoria personal*. Este concepto nos proporciona una imagen muy gráfica del sujeto como una entidad en devenir, en proceso de cambio a lo largo del tiempo. Más en concreto, podemos decir que el sujeto experimenta una trayectoria *social*, a la que podemos definir como el conjunto de tipos de inserción por los que va 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 distintos cambios en su manera de pensar y de sentir. De ahí que, junto a su trayectoria social nos vayamos a encontrar siempre también con la constituida por los diversos modos de comportamiento que ha ido desarrollando en distintos momentos de su vida. A esta trayectoria *conductual* hay que añadir además la experimentada por sus configuraciones ideológicas y más en concreto por sus distintas “estrategias” adaptativas. 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. Al ser esto así, “la biografía no está escrita de antemano” (Colectivo Ioé, 1994: 250).

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, a partir de sus propios relatos de vida y de la observación del discurrir de la vida de parte de ellos durante varios años. Nuestro propósito no ha sido el de 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 con recoger algunas que nos parecían 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, a la que ya nos hemos referido repetidamente, y que en este caso concreto podemos entender como la presencia de una determinada combinación de vicisitudes personales, que vuelve especialmente interesante una determinada trayectoria en concreto. Este interés radica fundamentalmente en su contraste con otras trayectorias, en lo que las 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.

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 su 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. El concepto de trayectoria subjetiva constituye la base del 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 de ellos, 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 consiguió.

Un proyecto personal puede ser compatible con la representación poseída por el sujeto acerca de la trayectoria que ha seguido 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. Pero, a veces, este primer filtro defensivo resulta 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 VI.3., en provisionalizar las discrepancias como hechos pasajeros, fruto seguramente de la presión externa, que habrán de ser superados a su debido tiempo. 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. Se trata de intentar solventar la contradicción cognitiva ajustando la noción de lo correcto a lo factible. Lo más correcto será ahora lo que parezca 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 como 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 como 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 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 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 las de los menores de edad, para cuyo estudio es necesario recurrir a elementos explicativos adicionales. Tampoco nos hemos ocupado más que de un modo tangencial 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, que está 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 pano-

rámica 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. 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 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.

VIII.3. ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Con el fin de describir más adecuadamente estas trayectorias, debemos comenzar por algunos hechos que atañen a todas ellas en su conjunto. Es preciso, en primer lugar, tomar en consideración el 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 estas situaciones, que determina que los perfiles de los emigrantes sean también bastante más heterogéneos de lo que suele suponerse. 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 acelerado proceso de cambio social y cultural, en el curso del cual muchos de sus modos de pensar y de actuar más arraigados están siendo sutilmente reelaborados, a fin de ser adaptados a las nuevas circunstancias con las que ahora tienen que confrontarse. Al mismo tiempo, otros muchos están siendo tomados del exterior y amoldados a su nuevo entorno mediante transacciones igualmente sutiles. El resultado es un auténtico mosaico multicolor y una elocuente ilustración de la creatividad humana. A cada paso, uno tropieza con ejemplos de este bricolage cultural, especialmente común entre los jóvenes, como nos recuerda Mounia Bennani-Chraïbi (1994), pero no sólo entre ellos. Un anciano puede calzar unas deportivas con el talón recortado a la usanza de sus sandalias de siempre o puede llevar, incluso, una camiseta con el logotipo de un grupo de rock duro, adquirida en algún zoco, y que para él no significa nada. Pero es quizá en el terreno lingüístico en donde esta mezcla se manifiesta con mayor claridad. El árabe clásico, el árabe dialectal, el francés y en ocasiones los idiomas bereberes junto con el castellano no sólo conviven y se entremezclan, sino que, asimismo, se utilizan a menudo para manejarse en distintos campos de actividad y para dar

cuenta de distintas esferas de la experiencia vital. La diglosia resultante es bastante notoria (Cfr. Amharif, 2002). Los niños pueden utilizar el árabe clásico para evitar que sus padres les entiendan, al igual que algunos jóvenes hacen con el francés, recreando lo que Bennani-Chraïbi (1994: 82) denomina un “contraespacio lingüístico”, de la misma forma que el empleo del árabe clásico ante quienes sólo conocen el dialectal es una excelente forma de alardear de un superior nivel educativo. En cuanto a los distintos idiomas bereberes, la utilización ocasional de los mismos, y sobre todo la de ciertas expresiones estereotipadas, funciona en ciertos pagos como un eficaz marcador de identidad, que recrea complicidades y excluye a los forasteros, a usanza de otras muchas latitudes. Pero, desde luego, en un contexto cultural en el que es constante la competencia personal a fin de demostrar esa potencia, esa presencia de ánimo a la que nos hemos referido ya en tantas ocasiones, el plurilingüismo no podía quedar desaprovechado. También en ocasiones resulta patente que los contenidos transmitidos mediante diversas lenguas no coinciden exactamente, como nos muestra el análisis comparativo de los manuales escolares en lengua árabe y francesa, realizado por Mohamed Benali (1994), en donde resulta claro que los textos en árabe insisten más en la autoridad del Monarca y la importancia del Islam. La constatación de todos estos hechos tan patentes nos debe poner en guardia contra cualquier tentación de sobrevalorar el “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 en nuestra opinión muy variable según las zonas de origen, la edad, los perfiles educativos y el status socioeconómico. 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 menudo 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.

El simplismo de este esquema dicotómico, tan recurrentemente empleado a fin de cuentas, por más que se lo condene ritualmente, resulta bastante patente. También lo es la presencia más o menos implícita, y 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 además que ciertos estratos, ya en la sociedad de origen, son los más receptivos ante esta “modernización”. Se trata justamente de los “mejores”, de los más cultos y educados, que se ven convertidos en una suerte de vanguardia del resto de la sociedad. Nuevamente, en la línea de lo ya estudiado en el apartado V.5., 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. La toma de conciencia de que el modernismo es, afín de cuentas, una ideología igual que las demás y de que, por lo tanto, constituye una simplificación y una moralización de la realidad sobre la que se aplica nos debe ayudar a mantenernos en guardia contra nuestro propio inconsciente. Ya no habrá razón entonces 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 comportarse como es debido. Tampoco será ya preciso que, por contra, quienes se muestren más proclives a ella tengan que ser en cambio los “mejores”, es decir, los más cultos y educados.

El Islam no tiene por qué oponerse siempre a la llamada modernización, ni esta última tiene que corresponderse tampoco con una secularización integral. Los elementos culturales “tradicionales” son mucho más plásticos y más flexibles de lo que algunos creen y, por lo tanto, la profesión de los mismos no implica necesariamente una incapacidad para “modernizarse”, que requiera de su renuncia para ser superada. Por esta razón, tampoco nos parece tan obvio que la profesión de la religión islámica, y 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 y 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 resulta 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. El ejemplo de los infractores de ciertos preceptos islámicos que pretendían demostrar así su fuerza de carácter, examinado en el Capítulo VI, nos ha mostrado ya cómo los repertorios ideológicos “tradicio-

nales” son quizá más subversivos 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 “integrismo” a un tradicionalismo antimodernista y al tiempo hacemos del modernismo la ideología “natural” de los grupos sociales más “progresivos”, estaremos creando finalmente todo un falso problema teórico, e incluso moral. En vez de ponernos 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 típicas en lo que se refiere ante todo a los modos y los tipos de inserción. Por supuesto, aceptamos que ciertas personas se encuentran más predisuestas 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 de sus sustentadores considerados como positivos o de su mayor o menor integración en la sociedad de acogida.

VIII.4. 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 seguramente han de soportarse en “el extranjero”, junto con el alejamiento de los más allegados y los inevitables desembolsos económicos que vienen aparejados, son concebidas como un sacrificio provisional, 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 personal, 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, 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 quizá no esté 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 existencia próspera y respetada 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 una vez 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, y 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 y 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 muy reducido. Estas 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, de los cuales los 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 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 un estrato social de status medio-alto, formado por profesionales liberales, técnicos cualificados y cargos directivos (Cabello y Castien, 1999: 2-6; Pumares, 1996: 99-110). Esta estrato 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, dados sus rasgos socioeconómicos. 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 quedado expuestas a 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 más positiva de la sociedad de acogida en comparación con la de origen, en función de su presunto mayor grado de “desarrollo”. Evidentemente, se sabe apreciar el mayor nivel de vida, y las mejores oportunidades laborales y educativas para los hijos, así como la mayor cuota de libertad personal 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 abundancia de obras públicas 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. 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 VI.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 que 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. Semejante 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 otros componentes. Como consecuencia de todo ello, y tal y como observaremos 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 islámica. Existe 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 islámica 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 frecuentemente se encuentra 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 articularse con un modo de inserción encaminado a conseguir la resolución de la mayoría de las necesidades personales, sobre todo las emocionales, a través de las relaciones con otros marroquíes, casi siempre además parientes y paisanos. En el caso particular 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 Tafast, 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. A modo de ejemplo, nos encontramos con un joven que convivía en el poblado junto con su padre, un tío paterno y su hijo y 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 residían 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” y durante el Ramadán. De igual manera, resulta vital la ayuda de estos allegados, tanto la monetaria, cuando hay problemas, como la dirigida a encontrar trabajos, viviendas y a solventar problemas legales. Evidentemente, este tipo de ayuda mutua ostenta una gran importancia para todos los inmigrantes. Pero en este caso concreto parece revestirla en especial, 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 semejantes rupturas. 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 originar serias desavenencias. En todos estos casos, el principal factor desencadenante del conflicto es la competencia por los recursos escasos de todo tipo. Esta competencia se agrava por la decepción que se produce cuando la solidaridad derivada de los vínculos de parentesco o de amistad no llega a funcionar de la que forma en que se esperaba. 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. Esta tensión da lugar a veces a la aparición de “aprovechados”, que se benefician de la generosidad ajena sin corresponderla, haciéndose acreedores, por ello, de una severa condena moral, como venimos observando desde el Capítulo IV.

Las relaciones con el medio de origen tienden a conservar una gran parte de su importancia original. En ello influye especialmente la acusada renuencia inicial a la reagrupación, especialmente la 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 sea 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 fundar algún pequeño 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, vuelve en ciertos casos más difícil la instalación de este tipo de negocios. De este modo, varios de nuestros informantes que tenían planes de este tipo han tenido que desistir finalmente de ellos. También en la misma línea pudimos observar durante nuestro trabajo de campo en Targuist cómo varias familias que inicialmente habían aprovechado los ingresos de la inmigración para instaurar pequeñas tiendas de ultramarinos anejas a sus viviendas, cuya gestión encomendaban a sus hijos adolescentes, fueron cerrándolas con el tiempo, al disminuir su rentabilidad como consecuencia de la proliferación de este tipo de negocios, que desbordaba la clientela existente, junto con la reducción de esta misma clientela como consecuencia de la emigración.

Mención aparte merecen las inversiones en prestigio social, como las destinadas a costearse la peregrinación a La Meca, no demasiado onerosas 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 de la significación estrictamente religiosa que se le otorgue, la peregrinación constituye también un eficaz medio para incrementar el prestigio social. Revela que quien lo ha realizado es un buen musulmán, que ha logrado cumplir con un precepto más difícil que otros, lo cual habrá de otor-

garle una consideración social especialmente positiva, simbolizada en la anteposición del tratamiento honorífico de *hach*, peregrino, delante de su nombre propio. En gran medida, sobre todo para muchas personas de orígenes más o menos modestos, la peregrinación se convierte en el símbolo de una trayectoria vital culminada con éxito, al haberse alcanzado, después de muchos sacrificios, 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*”. Lógicamente este potencial prestigio social asociado a la peregrinación solamente va a poder realizarse cuando las relaciones que se sostienen con otros musulmanes sean realmente relevantes. Un tipo de inserción en el que éstas se encuentren notoriamente debilitadas, como los que examinaremos más adelante, no va a permitir en modo alguno semejante mejora en la valoración social. La peregrinación puede seguir realizándose, pero la jerarquía existente entre los motivos para emprenderla habrá de verse necesariamente alterada.

Las visitas periódicas a Marruecos también poseen una gran importancia para este sector de informantes. Incluso aquellos que disponen de escasos recursos económicos se esfuerzan por ver a su familia una o más veces al año, aunque los problemas legales con la documentación a veces se lo impiden. Se procura, en especial, pasar allí las festividades musulmanas. 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, aparte de las conversaciones telefónicas, 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 estos motivos, se recurre con gran frecuencia al envío de cintas grabadas con largos monólogos, a las que responden del mismo modo desde allí la madre y hermanos o la mujer e hijos. Estos cassettes se envían con algún pariente que viaja a Marruecos. 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 hijos¹.

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. Se las concibe como el fundamento de

¹ Abdelmalek Sayad (1992) ha estudiado con especial acierto esta práctica en el caso de los inmigrantes argelinos radicados en Francia.

otras futuras relaciones en Marruecos, que habrán de proporcionar un mayor bienestar y, junto con él, un mayor prestigio social. Estas relaciones económicas con los autóctonos suelen ser tan efímeras como los mismos empleos a los que se suele acceder en la construcción y en los servicios. De hecho, entre 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 rifíño, 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 empleo 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 estéticos imperantes en España, 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: 29-30). Nos viene aquí a la memoria la referencia de Pablo Pumares (1996: 93-94) a una observación similar realizada por 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 estéticamente feo, y que a algunos quizá les lleva también a evocar un pasado propio no demasiado lejano.

En estas circunstancias, 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. Las posibilidades de acortar la duración del sacrificio que se padece se ven, así, disminuidas. Se limitan a ir sobreviviendo día a día, con lo cual los resultados económicos de décadas de emigración resultan al final muy mediocres. Según van pasando los años, la situación empeora, pues el envejecimiento les va progresivamente eliminando del mercado de trabajo, al reducir sus oportunidades de 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. Es ésta la razón de que algunas personas de cierta edad apenas dispongan de más ingresos que los de la asistencia social y 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 superando los problemas que cada día se les plantean. Sin embargo, parece probable que cuando ya les resulte imposible obtener aquí ningún trabajo decidan regresar. Esta ausencia 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 y 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 en los juegos de azar. De hecho, muchos son dados a todos estos juegos: quinielas, loterías, cartas, pero sobre todo las máquinas tragaperras, en las que varios de ellos 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 mucho, 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 materiales que padecieron durante su infancia y adolescencia haya sesgado sus expectativas a la baja, ya que las personas de edad pasaron esa época de su vida bajo los duros “años del hambre” (*aam al yu*), que abarcan desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial hasta el comienzo de los años cincuenta. 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: 70-71) refiriéndose a inmigrantes asentados en el norte de Francia y oriundos de las cercanías de Tissa, nos relata que 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 pudieran experimentar. En el caso concreto del colectivo de Boadilla del Monte, el hecho de haberse desplazado directamente desde sus aduares, sin carreteras y 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, ya que 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 suelen realizar las mujeres y los niños de ambos sexos.

El carácter restringido y discriminatorio de las relaciones que se mantienen 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 entabla amistad con algunos vecinos y compañeros de trabajo españoles, es decir una relación que trasciende la mera funcionalidad económica y la mera cordialidad ocasional y reporta también genuinas satisfacciones de índole emocional. Además dado que “uno está fuera de su tierra”, la relación de discriminación que se sufre se percibe a menudo como relativamente correcta y, sobretudo, como la única posible. Se puede reprochar a los autóctonos el mal trato gratuito o el agravio comparativo que se sufre con respecto a los inmigrantes de otros países, pero en general se acepta básicamente la preeminencia que les otorga la ideología nacionalista. Por otra parte, dadas las diferencias en las formas de pensar y de actuar, las relaciones con la población autóctona 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 restringida. 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 a menudo 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 diferentes provincias del país. 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 además, como tercer y último factor, la obvia disparidad cultural. Tampoco las relaciones comerciales con los españoles son especialmente intensas, ya que se limitan básicamente a la compra de comida y otros artículos de primera necesidad, como la ropa, y a frecuentar algunos bares. Es cierto que 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, por lo que parecería que ésta es la situación más propicia para facilitar la intensificación de las relaciones con los españoles. Sin embargo, esta posibilidad tropieza también con ciertos obstáculos objetivos. En las poblaciones de la periferia acomodada de Madrid, como Pozuelo, Boadilla y 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 en 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. No hay que olvidar tampoco que muchos marroquíes, sobre todo los más empobrecidos y los de mayor edad, acuden muy poco estos lugares y, por ello, restringen al máximo 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: 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, produciendo la impresión de ser superior a la realmente existente. Además, dado que estos lugares céntricos se hallan investidos, como ya señalamos en el Capítulo V, de un importante valor simbólico, se suscita una cierta sensación de “invasión”.

Si las posibilidades de entablar unas relaciones de amistad mínimamente profundas son reducidas, aún lo son más las de establecer relaciones de pareja estables con mujeres españolas o inmigrantes. En primer lugar, 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 de las marroquíes. También se percibe entre muchos de ellos, y 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. 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. 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, sino que debe permanecer en el hogar. No en vano, 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. Imponer la voluntad sobre las mujeres de la familia es una forma especialmente valorada de demostrar la hombría. Un informante nos explicaba que era preciso que el padre decidiera con quien tenían que casarse sus hijas, de lo contrario ya no sería un hombre. 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 obligación de que la primera esposa otorgue su consentimiento. 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. Pese a ello, existen varios e importantes factores que desincentivan estos nuevos matrimonios. El primero, y más obvio, estriba en la escasez de medios económicos; si ya de por sí resulta difícil mantener una sola familia, hacerse cargo de más de una sería prácticamente imposible. En segundo lugar, este nuevo casamiento podría ofender a la primera mujer y a sus parientes, originando posibles conflictos. Estos conflictos podrían preservarse en estado latente, mientras la primera esposa siga residiendo en Marruecos, tal y como ocurre entre algunos informantes. Pero una futura reagrupación, por más improbable que sea en muchos casos, podría plantear entonces el problema en toda

su crudeza. 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 haya 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 propicia que muchos de ellos recurran de tanto en cuando a los contactos con prostitutas, pese a su crónica escasez de recursos 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 medio autóctono. Con frecuencia, el dominio del idioma castellano es muy escaso, como lo revela el manejo de un léxico notablemente restringido y una continua profusión de errores gramaticales, y ello a pesar de los largos años transcurridos en España. Esta falta de competencia lingüística contrasta agudamente con el conocimiento relativamente rápido del castellano que son capaces de adquirir otros muchos inmigrantes marroquíes. 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 un acentuado desconocimiento 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.7. A veces esta ignorancia es todavía 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 todavía mayor sobre el propio grupo, a la concesión de una prioridad aún más acentuada a 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 procure que resulten lo más favorables posible 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 positiva. Ante todo, es menester comportarse tan hospitalaria, generosa y socialmente 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 y en el modo de comer. También es habitual que se continúe practicando la oración diaria, el ayuno durante el Ramadán y la asistencia a las mezquitas en viernes y consumiéndose carne *halal*, lícita –degollada con arreglo al rito musulmán–, siempre que ello resulta 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 relativamente estable, en la medida en que la distribución de las relaciones sociales en la que se basa propicia 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 efecto una escasa recepción de componentes ideológicos novedosos. Se produce, así, 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.

VIII.5. LA IMPORTANCIA DEL CONTROL SOCIAL

Si queremos entender por qué muchos de estos inmigrantes presionan a otros para que desarrollen un específico estilo de vida en particular, tenemos que partir del hecho de que para muchos de ellos, tal y como señalamos ya en el apartado IV.6., este estilo de vida en concreto, y en especial el cumplimiento de los preceptos rituales islámicos, revela la posesión 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: 37-45; Castien, 1999: 49). Quien se comporte de este modo debe de ser sin duda

alguien que sabe cómo es el mundo y cómo hay que conducirse en él y ha de ser, por lo tanto, un buen musulmán. A él le corresponde el estereotipo positivo de persona “tranquila”, que cumple con los preceptos religiosos y se conduce además en todo momento de un modo correcto, volviendo a su casa después de trabajar, ahorrando y ayudando a quien lo necesita. A este primer estereotipo se le contraponen otro de carácter 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 causa problemas a los demás. Naturalmente, la conducta de los individuos de carne y hueso solamente va a corresponderse en la inmensa mayoría de los casos de un modo aproximado con cualquiera de estos dos tipos extremos.

En general, los comportamientos desviados se toleran relativamente más entre los jóvenes que entre las personas mayores. Incluso se considera a menudo, como ya vimos anteriormente, que la juventud supone una etapa en la que no sólo se puede, sino que, hasta cierto punto, se debe infringir las normas que regulan los tabúes alimenticios y sexuales con el fin de hacer demostración de la propia fortaleza de carácter (Castien, 1999: 66-67), a pesar de que tales infracciones tendrían que ser juzgadas negativamente, en caso de atenerse de manera estricta al código moral islámico. Muchos jóvenes varones, sobre todo antes del matrimonio, tienden a actuar de este modo “incorrecto”, si bien dentro de unos límites. De ahí, la existencia de una cierta prevención contra el joven soltero, al percibirse como potencialmente irresponsable y poco de fiar. Se es mucho más crítico, desde luego, con quienes prosiguen ese tipo de comportamiento a una edad más avanzada. A veces esta perseverancia en los malos hábitos se atribuye precisamente al hecho de no haberse casado. Un informante del poblado chabolista de los Yelmos nos decía que “(en el poblado) los que se emborrachan son sólo dos o tres, que no están casados y no tienen hijos”. Esta apreciación no era en modo alguno correcta, 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 y que estos últimos reciban 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 de la forma debida. El principal de estos instrumentos de normalización social se halla constituido por las críticas positivas y negativas que formula la opinión pública. Es un control que no es ejercido por instancia supe-

rior 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. Tales juicios no son algo irrelevante para el individuo que los sufre, ya que 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 oportunidades de acceder a aquello que desean. Por ejemplo, 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. Lo mismo ocurre a la hora de obtener ayuda económica o 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 importancia de una buena consideración social. Lógicamente, este control colectivo recae en gran medida sobre los aspectos más visibles del propio comportamiento, como el grado de cumplimiento de los preceptos religiosos, con todo su carácter de indicador del grado de virtud globalmente poseído. Justamente por ello, muchos se esfuerzan por ofrecer a los demás una imagen impecable 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 había ayunado en Ramadán, pero que jamás había alardeado de ello delante de los demás, y que, cuando comía o bebía en esas fechas, lo hacía siempre a escondidas. La necesidad de eludir juicios negativos propicia, así, 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 y de naturaleza 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. Este control se justifica aduciendo 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 proceder de ciertos jóvenes que procuran que sus hermanas se comporten “decentemente”, con el fin de verse libres de las críticas de otros 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 esta falta ante su madre, la cual acudió de inmediato 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. A veces el control vertical se ejerce de manera colectiva. Una buena muestra de ello eran 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 los 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 que ellos. Por último, a veces el control vertical puede tener lugar de un modo delegado, como cuando en una familia los padres dejan el ejercicio del mismo en manos de 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, todos estos mecanismos de control externo van a ser también interiorizados. El individuo que realiza esta interiorización ha de desarrollar la necesaria capacidad para avergonzarse de su mal comportamiento y para conducirse con prudencia, siendo razonable y autocontrolándose. Se convierte entonces en lo que podríamos denominar un miembro cabal de la sociedad. Es esta la cualidad que se conoce como *'aquél*. La posee quien sabe qué es lo que está bien y lo que 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, pues, una particular 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 normas establecidas y se conducen en general de un modo irresponsable, porque no ahorran o porque beben alcohol, son “iguales que un niño”. En cambio, el adulto, responsable y provisto del *‘aquel es capaz de acatar las prohibiciones sociales y dominarse, cosa que no sabe hacer el niño*. En una ocasión estando en Marruecos en casa de unos informantes surgió 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”. De un modo más general, quien carece de la necesaria prudencia, del adecuado sentido de la medida, puede empecinarse en exceso en lograr lo que le apetece, lo cual 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 *‘jatir*, el “peligroso” por excelencia, el osado, el temerario. Su dureza le impulsa a imponer siempre su voluntad. Esto puede ser a veces elogiable, como manifestación extrema de la admirada fuerza de carácter, pero también resulta otras muchas condenable, al propiciar el desorden social. Es la fortaleza de ánimo privada del sentido de la moderación que le proporcionaría la prudencia (Castien, 1999: 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 recogido 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 opera 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 un joven 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 se enteró de que el padre de la chica había anulado el compromiso y de que, además, había propuesto a la mujer como prometida a otro habitante del pueblo, con el cual se casó rápidamente, teniendo ahora un niño. El sospecha 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: 56-57).

Hay que reconocer, no obstante, que muy a menudo estas sanciones no pueden aplicarse con la severidad debida, por la sencilla razón de que hay demasiada gente que no se comporta como tendría que hacerlo. Un rigor excesivo se traduciría en 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 grado, como portadora de un modo de vida incorrecto. En segundo lugar, una parte importante de los marroquíes con los que se está en contacto 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. De este modo, 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 convecinos, 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 pueda haber quien caiga en la tentación y temiendo también que otros, sobre todo allí de donde se procede, puedan sospechar que lo haya 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 las mujeres y los 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. Este

temor 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. No hay que olvidar 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 también el miedo a otras como el ser envenenado o el 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 treinta 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 que le hizo una vieja de su pueblo, por no haber querido casarse con su hija.

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. 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 tampoco 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. Este resultado, con el “conservadurismo” que puede implicar, no tiene por qué ser siempre un fenómeno “negativo”, en el sentido de constituir un obstáculo para la “integración”. Por el contrario, al hacer que los miembros del grupo, especialmente los más jóvenes, mantengan un comportamiento “tranquilo” puede facilitar la convivencia con la población autóctona. Esta sería una de las conclusiones que podemos extraer del estudio de El Moubarakí (1989) sobre una colonia de marroquíes, oriundos del área de Tissa, y agrupados durante muchos años en un mismo barrio de una localidad del norte de Francia, así como empleados también en unas mismas empresas, todo lo cual les permitía mantener con bastante eficacia sus sistemas de control social y preservar, así, un modo de vida “ordenado”.

VIII.6. LA PERVIVENCIA DE UN MODO DE VIDA

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 en Marruecos, al menos en un primer momento, especialmente entre los rifeños (Castien y Pumares, 1993; Pumares, 1996: 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 une 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 suplementario. Se aduce a menudo 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 motivo que está propiciando esta renuencia tan marcada. Quizá la razón principal consista en que si bien la mujer campesina rifeña trabaja intensamente 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 de ocuparse 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”. Esta concepción supone en principio un obstáculo a un posible proyecto de emigración en pareja en el que ambas partes fuesen generadoras 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” y “aislamiento” tan característicos que se crean en torno a ellas para mayor tranquilidad del varón. Ursula Kingsmill Hart (1998: 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 también 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 hacia el 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 y debilitar el poder del varón sobre ella. 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 puede ocurrir a veces con la emigración al extranjero o a centros urbanos, aumenta la permisividad y la buena disposición, sobre todo entre las personas jóvenes, con respecto al trabajo femenino fuera del hogar. Nos viene a la memoria el ejemplo de una familia de buenos amigos que poseía una pequeña tienda, o *hanut*, regentada generalmente por un hijo adolescente. Cuando éste no podía atenderla, se solía ocupar de ello su hermana menor. En cambio otra hermana 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 haber 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 trasladó al completo a España esta misma joven, todavía soltera, empezó a trabajar limpiando portales, sin que nadie viese ningún problema en ello. 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. Esta preservación del vínculo con la tierra constituye una garantía para un retorno, que continúa presente como objetivo más o menos realista en este primer proyecto migratorio, ya que la presencia continuada de la familia no sólo permite que la tierra se mantenga en condiciones, sino que además disuade de 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. Así ocurre con los hijos varones. La reagrupación puede comenzar 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 vecinos. Aquellos hijos que ya han superado la primera adolescencia poseen la ventaja de que pueden convertirse en económicamente activos desde el primer momento, pero también se puede traer a niños de menor edad, tal y como pasa 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. Además conocen ya los rudimentos del trabajo doméstico: lavar la ropa a mano, barrer, preparar té e incluso preparar algún guiso. Estas habilidades dispensan a sus mayores de estas tareas más o menos “bajas” y “femeninas”. Hay que tener en cuenta que la ejecución de estas tareas es llevada a cabo con gran disgusto por muchos varones que se quejan de tener que vivir “como mujeres”. Asimismo, con frecuencia la presencia de estos niños 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 procura 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 y 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 hacia esta reagrupación entre algún padre que no se está comportando de un modo plenamente “correcto”. Cuando el padre actúa de este modo, la permanencia de los hijos en el lugar de origen les mantiene a salvo de esta mala influencia...y salvaguarda además a su progenitor 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 concomitante 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 reagru-

pación familiar facilitan la preservación de este género de vida por parte de ciertos padres durante un mayor tiempo. Este era 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.

A veces esta reagrupación plantea, no obstante, algunos problemas para los propios 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 casi permanente y además el hecho de habitar 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 inflinjan en sí ciertas normas, como beber, fumar y hablar de temas relacionados con el sexo, como el que se inflinjan en su presencia. Lo que se busca es primordialmente el acatamiento de la propia autoridad, que a uno se le “respete”, más que el hecho en sí de que se quebrante la norma. Generalmente los hijos tienden a acatar esta exigencia de “respeto” paterna. Así, 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. Además, ciertos padres más tolerantes son obviamente conscientes del comportamiento “incorrecto” de sus hijos fuera de su presencia, sin que ello les parezca especialmente grave, a no ser que desborde ciertos límites y no se realice a una edad demasiado temprana. Recordamos como en una ocasión, estando en el Rif, un amigo nuestro nos advirtió antes de entrar a ver a su padre de que bajo ningún concepto debíamos mencionar su afición al alcohol y al tabaco. Otro día el padre, estando a solas con nosotros, nos comentó riéndose que la delgadez de su hijo se debía a todo lo

que fumaba y bebía fuera de casa. Entre los adolescentes agrupados con sus padres en pequeñas viviendas y confinados en el poblado de chabolas de Boadilla el margen de maniobra era muy inferior. Por ello, algunos de estos muchachos nos relataban que en presencia de sus padres experimentaban 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 a mudarse de chabola, al no querer seguir compartiéndola con su padre, una vez rebasada la infancia, conforme se iba incrementando 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 en el modo de vida anterior, 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 y dependiente en pequeños establecimientos. Con ello, pueden ampliar y diversificar las fuentes de ingreso del grupo doméstico del que forman parte, pero no modificar radicalmente 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 substancial. 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 y ciertos asistentes sociales, así como un cierto conocimiento de nuevos modos de pensar distintos del suyo. 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 suya. 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 de ellos podría derivarse. A ello se añade además la pronta independencia de los hijos en muchos casos, e incluso su matrimonio. Por todas estas razones,

su llegada a España apenas altera el modo de vida de sus padres, aunque como iremos viendo más adelante, puede propiciarlo en el caso de ellos mismos.

VIII.7. 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. La situación es bastante diferente entre las personas más jóvenes y/o procedentes de medios más urbanos y escolarizados. Ambos rasgos sociológicos determinan una mayor propensión a entablar relaciones más amplias con los españoles, recurriendo a ellas para lograr una porción mayor de su proceso de reproducción cotidiana. Esta mayor propensión parece obedecer en nuestra opinión a dos razones fundamentales. La primera estriba lógicamente en la posesión de una imagen más positiva de los españoles y de su modo de vida, propiciada evidentemente por una mayor difusión entre ellas de elementos ideológicos modernistas, así como por una concomitante menor importancia entre 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 figura ninguno de estos específicos rasgos ideológicos, con algunos factores que propician también una mayor propensión a servirse de las relaciones con los españoles. El más importante de ellos consiste simplemente 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 todos estos rasgos, pueden acceder, en principio, a una gama más amplia de empleos, como en especial los de hostelería y 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 disfrutan 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. Asimismo, y 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 hunden 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. E igualmente, 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 quienes emigraron a una edad más avanzada, como era el caso de las personas 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. Ocurre que a veces se encuentra un “buen trabajo” en España, seguro y relativamente bien pagado, mejor que el que podría esperarse si se retornase a Marruecos. La simple aspiración a un mayor bienestar material puede conducir 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. El gasto en ella reduce aún más la cuantía de los fondos susceptibles de invertirse en el medio de origen (Cfr. Veredas, 1999: 99). Como señala Khachani (1998: 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 (Cfr. Veredas, 1999: 100). Para empezar, los hijos, al ser escolarizados, entran en contacto con niños españoles de su misma edad, hecho éste que puede 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 de los españoles puede propiciar 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, cómo, si en Marruecos gastaban relativamente poco en la ropa de los niños y no daban importancia a que pudieran ir relativamente sucios, al poco de reagruparlos empezaron a gastar sumas bastante considerables, en relación con los medios poseídos, en vestirlos apropiadamente, así como a inculcarles nuevos hábitos, como el uso diario del cepillo de dientes y la necesidad de asearse 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 en especial el hecho de disponer ahora 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 observar entre una familia de buenos amigos nuestros. Los hijos, 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 por fuerza desacertadas.

La carestía de la vida y la mayor permisividad social propician también ahora una mejor disposición hacia el trabajo femenino fuera del hogar. Esta actitud favorable parece desde luego mayor con respecto a las hijas jóvenes y solteras. Por norma general, los empleos a los que se accede, como los de empleadas del hogar y 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: 261) Como quiera, la estabilidad laboral y residencial que se va logrando facilita ahora unas relaciones más estrechas con los españoles, trascendiendo la mera funcionalidad económica. Del mismo modo, el nivel de vida más alto y la mayor estabilidad que implica la presencia de la familia, parecen propiciar una percepción más positiva por parte de los españoles, que favorece igualmente una relación más amigable con ellos. 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 plano 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 evitar problemas de convivencia con ellos, afirmándose incluso que “hay que ser hipócritas para llevarse bien”². De este modo, el proyecto migratorio sostenido

² En Pumares (1996: 88-194) encontramos el interesante testimonio de una joven que explica detalladamente cómo su padre, propietario de un bar, pese a carecer de verdadero afecto e interés por sus amigos españoles, se comporta muy amigablemente con ellos.

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 son los más incultos, los más “primitivos”, como a veces se dice, quienes carecen de la necesaria 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 y 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. 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, esta vivienda 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. Asimismo, para mantener la consideración de aquéllos, algunos inmigrantes siguen velando por el honor familiar, controlando severamente el comportamiento de sus hijas (Pumares, 1996: 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 hacen también ya hoy en día muchos *nasara*. Al tiempo, se celebrará el *Aid el Kabir* y el Ramadán. Tal vez se rece en ocasiones, y se rehuya la carne de cerdo, aunque no tanto el alcohol. No será rara la puesta en práctica de un auténtico “bricolage alimenticio” (Lacomba, 2000: 74) entre la comida marroquí y la española, en la cual aunque esta última juegue un papel clave, la primera vuelva a estar presente en “los días especiales”, con motivo de las celebraciones religiosas (Lacomba, 2000: 73). Asimismo, puede seguirse con interés la vida política, deportiva o musical española, como ya lo hacían también algunos en su lugar de origen. Semejante interés supone una progresiva conversión de los españoles en una suerte de grupo de referencia, en el sentido psicosocial del término, en el sentido de un colectivo tomado como ideal con el que compararse y en el que inspirarse.

Pero, a más largo plazo, todo este proyecto migratorio 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 propia 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 transcurren largos períodos de tiempo sin que se contacte con ellos. A este respecto, algunas veces se escuchan los lamentos de quienes, sobre todo los jóvenes, se quejan de por haber emigrado haber ido perdiendo sus antiguos amigos. 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 relaciones va a implicar también una modificación en las “estrategias” orientadoras de las conductas respecto a ambos grupos nacionales. De este modo, se irá modificando finalmente, también por ello, el anterior modo de organización de las relaciones sociales. 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, aquéllos 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: 134). Este era precisamente el caso del informante del que ya nos ocupamos en el apartado IV.7. Relativamente permisivo con sus hijos, que debían seguir la “ley española”, él seguía la “ley vieja”. Pero, a veces, los parientes en Marruecos o en España pueden criticar esta permisividad. También muchos inmigrantes de primera generación van modificando 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, aunque, como se reconoce a veces de manera explícita, 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 tenía cuarenta y ocho años, residía en España desde hacía veinticinco años y trabajaba como conductor de autobuses. Su esposa tenía cuarenta y dos y era camarera en un comedor escolar. Con los años, habían 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 planteó un serio problema: ella apenas disponía 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 fin de cuentas relativamente inestable.

VIII.8. LA BÚSQUEDA DE UNA NUEVA VIDA

Todos estos cambios en el modo de inserción migratoria pueden inducir finalmente a una ruptura con la representación sustentada hasta el momento sobre la trayectoria social que habrá de seguirse previsiblemente, y, en consecuencia, una ruptura semejante con el anterior proyecto migratorio, de acuerdo al hipotético proceso psicológico expuesto en el apartado VIII.2.. Cada vez es más difícil considerar las relaciones con los españoles como meramente parciales 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 un punto de inflexión biográfico, como el inicio de 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 encaminada al logro de unas relaciones del tipo más favorable posible con los españoles, aunque haya que pagar en ocasiones un cierto precio por ello. Este proyecto es defendido 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 y 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 y 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 allí, 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 y 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 por parte 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 pertinente procedimiento cognitivo de etiquetación, aquellos motivos, quizá reales hasta cierto punto, más atractivos para él y para los demás, olvidándose de otros que se lo parecerían 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: 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. Ya señalamos en el apartado V.4. que, de acuerdo al segundo rasgo definitorio de la ideología nacionalista, el propio hecho de encontrarse fuera del propio país se antoja ya como algo que no debería estar ocurriendo, como algo contra natura, que precisa ser justificado de algún modo. Hace falta una buen razón para emigrar y esta presunta búsqueda de más libertad parece serlo. 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, los cuales 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 constituir un eficaz instrumento para obtener una mejor valoración por parte de los españoles.

Cuando las personas de las que nos estamos ocupando en este apartado en concreto llegaron a Madrid, la colonia marroquí era numéricamente 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. De este modo, existían ya de partida menores resistencias a ir concediéndoles progresivamente una mayor relevancia. 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 no dar 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 y convivencia, que se añade a la puramente económica. De manera recíproca, las relaciones con los otros marroquíes resultan 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 todo un modo de comportamiento dirigido a inducir a los españoles a categorizarles de manera más favorable, lo cual les llevará a considerar más correctas unas conductas menos discriminatorias hacia ellos. Parte de estas prácticas consisten en la imitación de la conducta de los autóctonos en los más diversos ámbitos; en poner en práctica un auténtico mimetismo cultural (Castien, 1996) o lo que el Colectivo Ioé (1994: 34, y 1995: 266) denomina una “ocultación”. Se intenta con ello ser percibidos por aquéllos 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, celebraban la Navidad, seguían una dieta española, su vestimenta y la decoración de su piso eran similares a los de cualquier familia española de su status, y dentro del hogar hablaban en castellano entre ellos y con sus tres hijos. Incluso, comentaba con orgullo que en la compra las otras señoras no se daban cuenta de que era marroquí y, a lo sumo, por su acento la toman por sudamericana o portuguesa. Para ella, éste era el modo de conducta mediante el que todos los inmigrantes debían intentar conseguir la aceptación de los nativos. En apoyo de esta afirmación, recurría al ejemplo de algunas familias españolas radicadas desde hace muchos años en su Larache natal, que supuestamente habían aprendido el árabe y cuyas mujeres vestían con chilaba y sabían preparar el *cus-cus*. Esta informante nos hace volver inevitablemente a la idea ya anticipada en el apartado IV.7., 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 de orientación . 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 para lograr esa aceptación por parte de los autóctonos que persigue, al inmigrante no le basta solamente 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. De ahí que el segundo elemento clave de las “estrategias” y de los modos de inserción “integracionistas” consista 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.4., 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 existencia de una 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 constituyentes de la ideología nacionalista. El mundo es el que es, en vista de lo cual, 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 también nos referimos en el apartado V.4. son formuladas igualmente con más frecuencia que entre otros inmigrantes con un perfil diferente.

Es lógico también que la representación de la trayectoria vivida hasta el momento tienda a estar en consonancia con esta “estrategia” y este proyecto. Si se diera el caso de que entre esta representación figurasen un gran número de incidentes negativos con los españoles, podría llegarse a la indeseable 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 relataba, 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 era 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 este último y menos el fruto de un cálculo consciente. En nuestra opinión, este proceso podría discurrir aproximadamente del siguiente modo: según se van imitando las prácticas de los españoles, seguramente también se van 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 adoptando, 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. Sin embargo, 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 de 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 *ingroup*” (Pujadas, 1993: 150), que 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 de vida, la trayectoria social objetiva y subjetiva y el comportamiento desarrollado. Estamos ante una coherencia similar a la que detectamos en el primer modo de inserción, la cual se encontraba ausente, en cambio, en todos los que fuimos estudiando a continuación.

La consecuencia lógica y final de todo este proceso —que, en principio, podría 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, sea capaz de expresar una acentuada hostilidad hacia los marroquíes recién llegados. Igual que hacen determinados trabajadores autóctonos, les acu-

san 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 estos recién llegados. De ocurrir esto último, toda su “estrategia integracionista” habría finalmente fracasado.

VIII.9. 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 meditado, son muchos los inmigrantes que una vez fuera de su país procuran sacar partido de ciertas ventajas que puede reportarles la emigración. En especial, se intenta aprovechar la menor censura colectiva existente en España respecto al consumo de alcohol, la vestimenta poco “pudorosa” entre las mujeres y 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 VIII.5. Ya hemos visto incluso cómo estos comportamientos infractores pueden ser bien vistos por muchos autóctonos, favoreciéndose con ello la aceptación de quien los realiza. 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 constatar, 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 la obtención de, junto a las satisfacciones ligadas en sí a estas acciones prohibidas, de 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 en 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: 29-

33, y 1999: 66-67). Ahora, en cambio, el espacio y el tiempo reservados para ella se expanden de modo espectacular. 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. Tal es la suerte que corren quienes se siguen 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 (1967), “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, resulte 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. Semejante rasgo dota a este movimiento musical y a sus intérpretes de un aire rebelde, lo cual les confiere un especial atractivo. Sin embargo, aunque se les admire por su desafío a la norma, no van a dejar de ser transgresores merecedores de una dura censura moral. Nos viene a la memoria que 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 éste demuestra poseer aparte otras cualidades personales capaces de compensar sus faltas. Justamente, éste 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 bien poco frecuente. Había llegado a España en 1992, como polizón 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 ocasionales, 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, todo lo cual le convertía en blanco 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 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 y su status socioeconómico. Frecuentemente se insiste en la liberalidad de costumbres que existe en España y en “la marcha” con la que uno se puede divertir. La discoteca es presentada precisamente a menudo como el símbolo por antonomasia de esta “marcha” (Cfr. 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 un tanto 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. Lo que les diferencia del grupo anterior es el haber emigrado cuando su edad era menor. Sus orígenes geográficos son más diversos 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 VIII.6., 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 interpretado 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 esta manera, 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. 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. 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. Asimismo, 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, y la pertenencia a un colectivo estigmatizado posean ahora un menor efecto disuasorio sobre la propia mujer y sobre sus allegados.

A veces se percibe una marcada renuencia, en cambio, a mantener este tipo de relaciones con mujeres marroquíes. Por ejemplo, para uno de ellos, estas relaciones son más difíciles de establecer con ellas, porque “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 es 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”. De nuevo nos encontramos con la condena de un comportamiento que supuestamente persigue fines no revelados, de 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 ocasionar 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 de nuevo 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 (Cfr. Veredas, 1999:

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 elevado que el de estos jóvenes (Ramírez, 1998: 222-230).

Este modo de inserción relativamente equilibrado y “liberal” se ve amenazado por varios factores adversos. 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 el infractor se comporte “como un hombre”, para que deje de “correr de aquí para allá como un niño”. 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 va siendo 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 más correcto. Estas relaciones pueden volverse entonces más gratificantes y cobrar 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 todavía 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, lo cual hace más difícil también 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 pueda 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 ha 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 obligado 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 un cierto “regreso al redil”.

Sin embargo, es difícil que esta transformación desemboque en un modo de inserción como el examinado en el apartado VIII.5., y que muchas veces desarrollan los parientes mayores de estos jóvenes. Pues ante todo existe una visión más positiva del modo de vida de los españoles, en función de la mayor presencia de componentes ideológicos modernistas. Esta concepción 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. Esto es tanto más así en la medida en que la mayor presencia de componentes modernistas propicia en ciertos casos una mayor reivindicación de la “democracia” y los “derechos humanos”, entendidos de un modo muy general, lo cual conduce a criticar aún más duramente las prácticas discriminatorias de las que se es objeto. De este modo, se detectan entre estos jóvenes 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. Se abre, así, una brecha entre el modo de inserción realmente conseguido y el proyecto migratorio, lo cual hace muy difícil predecir cuál será la conducta que se desarrollará más adelante.

VIII.10. LA ESCAPADA Y LA AVENTURA

Para terminar, vamos a ocuparnos de un grupo de informantes que se aleja marcadamente de la imagen más tópica sobre la inmigración marroquí existente en nuestro país. Es un conjunto de personas jóvenes, de ambos sexos, procedentes casi siempre de medios urbanos, provistas de un nivel educativo elevado, de

secundaria o universitario, y que han llegado a España en los últimos lustros. Sus lugares de procedencia son también más variados; abundan los oriundos de las grandes ciudades, como Rabat, Fes y 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 que les han llevado a emigrar, 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 clara capacidad de abstracción y de análisis, que les capacita para cuestionarse las respuestas que les ofrece la ideología islámica más tradicional ante sus interrogantes sobre las realidades física y social. De este modo, por ejemplo, les parecen discutibles la teoría coránica sobre la Creación, las desigualdades entre los sexos y 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 cognitivas reformista e “integrista”, al igual que 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, la centralidad de los componentes ideológicos modernistas dentro de sus configuraciones ideológicas les conduce a valorar de un modo decidido la autonomía individual y la superación de lo “antiguo” por lo “moderno”, así como a exigir con insistencia a cualquier doctrina un claro rigor lógico y una correspondencia demostrable con la realidad empírica. Es por ello por lo que muchos elementos de la ideología tradicional les parecen un tanto “sin sentido”, carentes de una explicación razonable. Se hace necesario buscar respuestas en otros sistemas de pensamiento diferentes y esta necesidad propicia una llamativa curiosidad por las opiniones ajenas y un afán por discutir y aprender realmente notable. Los modelos de pensamiento de origen occidental más sofisticados, como el marxismo o el psicoanálisis, que muchas veces sólo conocen de un modo extremadamente superficial, les parecen capaces de responder a sus interrogantes, aprobando esas mínimas exigencias de rigor lógico y de correspondencia con los datos empíricos que no encontraban en la versión que mejor conocen de la ideología islámica. Parecen ser, por tanto, una alternativa más eficaz. En cambio, respecto al Islam se oscila entre el rechazo abierto, el escepticismo hacia algunos de sus aspectos y una cierta indiferencia, desde el momento en que muchos de ellos han experimentado ya una intensa secularización, que les permite organizar una gran parte de su existencia sin recurrir a esta ideología. Semejante secularización no implica en modo alguno

un rechazo total; también se puede 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 las alternativas intelectuales de origen occidental radica en que representan un modo de pensamiento superior. Tal superioridad es justificada en virtud de su carácter más “moderno”. Por el contrario, la ideología islámica, o al menos algunas de sus versiones, les parece “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. De este modo, 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 entre estos jóvenes por la de un estilo de vida igualmente “moderno”, percibido como el más acorde con este pensamiento. El principal rasgo distintivo de este estilo de vida consiste en 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 manera “moderna”. Pero no siempre tiene por qué ser así exactamente. En ocasiones ciertas prácticas tradicionales se siguen llevando a cabo, aunque ahora son justificadas por razones diferentes de las religiosas. Es lo que hacen quienes ayunan en Ramadán porque son musulmanes “en el sentido cultural”, a lo cual ya nos referimos en el apartado VII.2. Igualmente, se puede justificar este ayuno como un ejercicio de autodominio personal y de purificación terapéutica, sin que ello constituya ya un argumento auxiliar en apoyo de la justificación religiosa, pues estos argumentos pueden ser también esgrimidos por personas que se declaran ateas. De cualquiera de las dos formas, semejante seguimiento de las prácticas puede resultar muy útil a la hora de evitarse problemas con los demás. 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. Es frecuente, así, el rechazo no sólo del régimen político imperante en Marruecos, sino también de los partidos de la oposición legal, por

no combatirlo realmente, y de los islamistas, por ser, aún en mayor grado, exponentes de ese pensamiento y de ese comportamiento “antiguo” que tan airadamente critican. 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, si bien a menudo estas simpatías constituyen más una manifestación del descontento absoluto con la situación imperante que de una verdadera comunión ideológica. Por ello mismo, y con mucha mayor frecuencia, esta hostilidad hacia el orden establecido se manifiesta también en una “*siba* (rebeldía) interior”, como la denomina Bennani-Chraïbi (1994: 190-197), que se plasma en un rechazo abierto hacia todo lo que parezca tener que ver con la “política” y en el amplio recurso a chistes hirientes en los que los poderosos del mundo, ya sean Bush, padre e hijo, El Rey Fahd de Arabia Saudí o el Monarca marroquí son abiertamente ridiculizados. Por supuesto, este último tipo de rebeldía no es exclusivo en modo alguno de este grupo de informantes. Se encuentra muy extendido entre sectores muy amplios de la sociedad marroquí, pero es bien cierto que entre ellos se manifiesta con especial virulencia.

El hecho de pensar y actuar de un modo presuntamente más “avanzado” permite a estos informantes caracterizarse como personas más “modernas” que las que les rodean, lo cual les conduce también a valorarse por encima de estas últimas, de las cuales hasta puede llegar a decirse que “están atrasados mentalmente”. Semejantes juicios propician, por ejemplo, que las mujeres de este grupo rechacen en principio relacionarse con hombres marroquíes con otra mentalidad. Esta elevada opinión sobre sí mismos se ve incrementada aún más por la elevada consideración 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: 57-61), y ello 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. De hecho, esta autocategorización tan positiva no se corresponde con el tipo de relaciones sociales que luego se establecen en la práctica. A causa del elevado 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. Al igual que ocurre en nuestra propia sociedad, pero en mayor medida aún, el incremento de las oportunidades educativas ha permitido a muchos jóvenes de orígenes relativamente modestos acceder a estudios universitarios. Sin embargo, este primer incremento no se ha correspondido con uno similar en las laborales, que quedan reservadas en gran medida para aquellos afortunados que disponen de los “contactos” adecuados (Cfr. Bennani-Chraïbi, 1994: Cap. VI). Paralelamente, estos jóvenes continúan sometidos además a la autoridad de personas mucho menos “cultas” que ellos y con ideas más “anti-

guas”, tales como policías, funcionarios, patrones y parientes. En lo que respecta a estos últimos, 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: 166-167). El joven novelista Rachid Nini nos ofrece en un pasaje de su obra *Diario de un inmigrante ilegal* (1999: 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, aunque veces investidas de un notorio poder sobre ellos, les desprecian además como unos “perdidos” que se desvían del correcto modo de vida “tradicional” (Chekroun, 1989: 228). Las relaciones discriminatorias con esta gente “sin cultura” son percibidas como un hecho contra natura. 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 imitan. Parecen, pues, unas sociedades en las cuales, dentro de lo que cabe, las relaciones deben de ser 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 también que en estos países las relaciones sociales deben de ser capaces de reportar mayores satisfacciones materiales y emocionales. Esta creencia figura en la base del intenso interés que se siente por conocer lo que ocurre allí, y que se plasma en la gran atención que se presta a las noticias que los medios de comunicación ofrecen al respecto, así como, sobre todo, en la aspiración a visitar personalmente estos parajes. Quienes lo logran mejoran su valoración ante los demás y ante sí mismos. Con el fin de conseguir este objetivo, no es raro que se procure trabar amistad con aquellos residentes y turistas extranjeros con los que se tiene la suerte de encontrarse (Cfr. Bennani-Chraïbi, 1994: 165). El estudio asiduo de idiomas como el inglés, el francés y el español se emprende también a menudo

con vistas a una futura emigración, y puede llegar a considerarse en sí mismo ya como un viaje (Bennani-Chraïbi, 1995: 35).

Vemos así 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” existente 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, aunque aquí, más que en todos los ejemplos anteriores, no hay que olvidar en ningún momento que este supuesto motivo de la emigración otorga un aura de prestigio, que conduce a que muchos lo aduzcan sin que tenga que ser un motivo real, y sin que desde luego haya intervenido ninguna intervención policial en el sentido estricto. Realmente, los motivos reales 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. Ostenta 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 en su país y que 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 al final un empleo mejor que en Marruecos, lo cierto es que en la mayoría de los casos sólo se accede a las mismas ocupaciones que los demás marroquíes. En consecuencia, la emigración provoca a menudo una acentuada descualificación, un innegable descenso en la escala 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 ocasiones se puede tratar de engañar a los allegados de Marruecos en cuanto al tipo de trabajo que se está realizando realmente. 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 algún día 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 algún día a un mejor empleo, y procurando mientras tanto 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 de la misma naturaleza que las que mantienen los otros inmigrantes marroquíes, no ocurre lo mismo con las de otro tipo. Como se desprecian los modos de pensamiento y de comportamiento “tradicionales”, las relaciones con estos otros inmigrantes no resultan ya tan satisfactorias como en otros casos. Es lo que hacen esas jóvenes de origen acomodado que 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, por lo que se intentará que estas relaciones sean entonces del tipo más favorable posible. Para ello cuentan con varias ventajas. 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, favorece el establecimiento de relaciones con los españoles de un tipo no discriminatorio. Por otra parte, su ideología frecuentemente 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 a menudo 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, entre otros pueden tener, en cambio, un efecto contraproducente. Para los españoles más impregnados de una

ideología nacionalista, o incluso xenófoba, se trata de conductas manifiestamente rechazables, impropias de la condición de “huésped agradecido” que debe adoptar el inmigrante. Por ello, reaccionan ante ellas con una conducta aún más discriminatoria. A este respecto, 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 todo ello, su modo de inserción está destinado en bastantes casos a establecer relaciones de amistad o de convivencia casi en exclusiva 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 y asociativa.

Sin embargo, si los problemas económicos continúan, si no se accede a un empleo mínimamente “decente”, el balance entre los aspectos más beneficiosos y los más perjudiciales de la permanencia en España oscilará de un lado a otro. De ahí, la indecisión respecto al proyecto migratorio: “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. Un buen amigo nuestro era objeto a veces, por ejemplo, de burlas a sus espaldas, siendo definido 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. Es por ello por lo que algunos de estos informantes se afanan en posponer su regreso por “motivos políticos”, declarando que no lo harán mientras no “se acabe el régimen” o “haya de verdad democracia”. Lo cierto es que estos problemas conducen con frecuencia a que 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 entre varios informantes cómo 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. No obstante, hay otras salidas, más de un antiguo militante de la izquierda ha sabido aprovechar sus habilidades políticas y organizativas para obtener un puesto de trabajo en los servicios sociales de atención a los inmigrantes.

CAPÍTULO IX

ALGUNAS CONSTRUCCIONES
IDEOLÓGICAS

IX.1. LOS PROCESOS IDEOLÓGICOS EN LA INMIGRACIÓN

En este último capítulo de nuestra investigación vamos a emprender de nuevo el estudio de los procesos ideológicos protagonizados por nuestros informantes. El breve recorrido realizado en las páginas anteriores por los aspectos fundamentales de su actividad práctica y sus circunstancias vitales nos va a servir ahora para abordar estos procesos sociocognitivos contando con un mayor conocimiento sobre la actividad y el entorno con el que se encuentran articulados. Gracias a este conocimiento, podremos entender mejor ahora 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, emprendiendo para ello, si es preciso, unas determinadas operaciones de flexibilización, en lugar de otras diferentes. Con este fin, iremos articulando las distintas construcciones ideológicas que vayamos exponiendo con las distintas trayectorias sociales ya establecidas con anterioridad. Esta articulación va a tener lugar precisamente por mediación de las “estrategias” adaptativas, pues estas últimas constituyen, como ya apuntamos en el apartado VIII.1., una suerte de instancia intermedia entre el modo de comportamiento práctico del sujeto y el conjunto de su configuración ideológica. Constituyen el sector de la configuración ideológica del sujeto más directamente conectado con su actividad práctica. Este vínculo tan íntimo lo convierte en el más sensible a las influencias derivadas de la misma, en el que más fácilmente se verá modificado como resultado de esta acción externa. A su vez, estas transformaciones pueden propiciar otras semejantes en otros niveles de la configuración ideológica del sujeto, desencadenando un proceso de ajuste mucho más amplio. Vamos a trabajar, por ello, 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. Ante todo, habrán de darse distintas correspondencias entre las distintas “estrategias” desarrolladas en la emigración y las diferentes combinaciones que pueden establecerse entre los componentes ideológicos islámico, nacionalista y modernista. En gran medida, estas correspondencias serán 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.

No obstante, es preciso evitar cualquier sociologismo estrecho, empeñado en poder explicar sin problemas la totalidad del comportamiento y el pensamiento de cualquier persona a partir de sus condiciones sociales. No todo el mundo es igual, ni reacciona de manera semejante ante unas mismas circunstancias. En particular, sería interesante investigar la existencia de distintos estilos de pensamiento más o menos innovadores o conservadores, en el sentido de ser más o menos capaces de reconstruir la configuración ideológica con la que se encuentran articulados, en aras de una mejor adaptación al entorno (Castien, 2001: Cap.IX), pero esta problemática desborda los límites de nuestra presente investigación. Si podemos señalar, en cambio, que la situación en la que se encuentran muchos de nuestros informantes, obligados a compaginar, de manera inestable, relaciones diferentes con personas diferentes, en donde se valoran diferentes formas de comportamiento, les obliga a recurrir a diversas operaciones de fle-

xibilización, sobre todo de carácter conservador, con el fin de poder compaginar sus distintos elementos ideológicos ligados a estas orientaciones conductuales tan dispares. En este punto, el relativo carácter globalizante del Islam puede además obligar a emprender un mayor número de estas adaptaciones cognitivas. Pero, al mismo tiempo, el carácter cotidiano del pensamiento desarrollado por estas personas durante el curso principal de su existencia les va a permitir mantener en estado potencial una gran parte de las incompatibilidades ideológicas que pueden estar suscitándose de hecho. Paralelamente, el enriquecimiento del repertorio individual motivado por la emigración (ver apartado VI.1.) y la necesidad de encontrar justificaciones *ad hoc* para muchas de las decisiones que se adoptan cotidianamente van a propiciar, sin duda, un amplio recurso a la fabricación de argumentos auxiliares. De hecho, para nosotros, los numerosos ejemplos de todas estas operaciones cognitivas que hemos ido recogiendo parecen demostrar que la situación en la que se encuentran nuestros informantes está favoreciendo una acentuada creatividad ideológica por parte suya.

A continuación, vamos a estudiar con algo más de detenimiento las características fundamentales de los procesos ideológicos a los que se entregan nuestros informantes, como consecuencia de los específicos retos a los que les enfrenta su condición de inmigrantes, así como las específicas configuraciones ideológicas ligadas a estos procesos sociocognitivos. Así, vamos a intentar compaginar el análisis más dinámico de los procesos con el más estático de las configuraciones ideológicas. La reconstrucción de estos procesos, y, en menor medida, de estas configuraciones, va a poseer un cierto carácter hipotético. Son simplemente modelos que parecen verosímiles en función del conocimiento que tenemos sobre este campo de investigación. Corresponde a otros investigadores juzgar si a ellos también les parecen veraces. Nuestro análisis de estos procesos y de estas construcciones ideológicas va a estar dirigido nuevamente a trazar una panorámica general sobre 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 y 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 aprehender las mismas en su conjunto. Pero 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 pensa-

miento 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 construccionista, 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 de análisis que esperamos que resulte 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 corte 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. Creemos, en cambio, 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.

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. 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, en general, para ello. 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. Esta menor supeditación al entorno implica que en términos adaptativos la modificación de las “estrategias”, pese a resultar más sencilla cognitivamente, trae siempre aparejada casi forzosamente un cambio en el modo de inserción y, por lo tanto, supone 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. 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 bisagra, influida en ambos sentidos, pero también capaz de transmitir esta influencia a otros niveles. El cambio cognitivo se produce, por ello, finalmente como resultado de un *vai vén* 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 aquí. 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. Podemos, por ello, considerarle el polo predominante dentro de esta relación dialéctica.

Un buen ejemplo de esta dinámica sociocognitiva de carácter general es el constituido por ese proceso, ya examinado en el apartado VIII.8., 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. De ahí que si tiene lugar un cambio en la propia autocategorización nacional, se alcance finalmente una nueva situación de equilibrio, si bien inestable, como toda situación de este tipo. En ella, los nuevos modos de compor-

tamiento, 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 accede a 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, por lo que la modificación de los mismos abre 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 aquéllos 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, ya sabemos que 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. De ser así, 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 ese estadio superior del desarrollo humano. 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.

No basta, así, con que ahora se ostenten ciertos rasgos culturales susceptibles de determinar una categorización nacional distinta de la originalmente recibida, ya que 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 producirse 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. Si, como ya observamos en el apartado VIII.2., 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 parte de la misma.

Hay que tener en cuenta que, además, 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. 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 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 y el mundo son extremadamente 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, por tanto, 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. Junto a estas interpretaciones más restringidas pueden formularse también otras diferentes, si bien no necesariamente contradictorias con ellas. 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, como ya vimos, 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 defenderse 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 en 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. 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 esas primeras categorizaciones recibidas por esta práctica. 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. Con ello, se abre la posibilidad de que la práctica en sí no sea ya demasiado relevante, que se sostenga que lo que de verdad cuenta son las creencias, actitudes y valores que ella puede ayudar a recrear. Esta conclusión 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 constatado 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 y 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, el 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. Asimismo, se constata también cómo, 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.

El caso del uso del *hiyab* por parte de las mujeres no es muy diferente. Se puede defender su empleo como el fruto de la exigencia de un mayor pudor a la mujer en comparación con el hombre, conforme a la ley religiosa, pero igualmente puede ser contemplado como un signo de pertenencia religiosa e incluso simplemente étnica, o como un signo de seriedad personal, hecho éste que permite compaginarlo con una vestimenta de corte occidental.

Del mismo modo que es preciso ser prudentes en lo que atañe a las 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 reconstruyen 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: 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 transforma-

ciones 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 otros sectores de la configuración ideológica. Continuando con el ejemplo anterior, la renuncia al ayuno puede ser presentada a veces como el 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 demasiado 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 constructorista, en el cual los elementos tomados de cualquier repertorio constituyen la materia prima a partir de la cual se elaboran luego nuevas construcciones ideológicas.

Del mismo modo, que disintamos 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, 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 otra. No basta con los factores que determinan la magnitud de la “exposición”, como pueden serlo el tiempo de residencia en el extranjero y 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 menos asimilación. Esta ha sido siempre la gran carencia de los enfoques difusionistas, los cuales antaño gozaron de tanto predicamento en las ciencias sociales. Como señala Marvin Harris (1978: 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 estibar 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, y en su personalidad en un sentido más amplio, ya bien arraigados. 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 patente 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 tan común en las ciencias sociales (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 39). 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 que estamos interesados.

IX.2. HIPÓTESIS BÁSICAS 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 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 parezcan *a priori* razonables, en función de unas ideas básicas acerca de cómo suele conducirse la gente, y que además se correspondan, 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 han de ajustar *aproximadamente* a 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 enormemente difícil. Para llevarla a cabo se requerirían diseños de investigación más “cerrados”, en el sentido en el que definimos este término en el apartado II.1. Pero 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.

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 semejantes a los nuestros. Ciertamente, las mentes individuales no son mundos cerrados en sí mismos. Todos compartimos unos con otros una serie de sistemas simbólicos, lo

cual 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 implica 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. Y nuestro propio conocimiento sobre lo que ocurre en nuestra propia mente tampoco es muy de fiar, dado el carácter inconsciente de gran parte del psiquismo, nuestra notable capacidad de autoengaño y nuestra renuencia a examinarnos a nosotros mismos desde una perspectiva científica. Por ello, el más fino análisis introspectivo suministrará datos de gran valor, pero estos datos necesitarán ser luego encuadrados dentro de teorías que trascienden la subjetividad del individuo en sí mismo. Así, pues, 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 suposición de 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. Pero naturalmente, recordando una vez más el aserto de Windisch (1990: 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.

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 a los marroquíes, en función de los principios de categorización social nacional, religioso y modernizador. Ambas hipótesis son en sí mutuamente independientes. Pero dado que 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 consisten en 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 y convecinos o las relaciones más jerarquizadas entre padres e hijos y entre marido y esposa. En cambio, los juicios de valor 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 resulten las más importantes e igualitarias.

Junto a todas estas hipótesis, hay un hecho gran trascendencia que no podemos ignorar. Ocurre, como ya sabemos, 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 también, 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 los podrá tachar simplemente de “algo así... antiguo, feo, ¿no? que en realidad no es bueno”. Es así entonces cómo 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. Todo ello influirá en la conducta que se propugnará luego con respecto a los integrantes de cada uno de estos dos grupos.

En contrapartida, también ciertos componentes ideológicos modernistas o islámicos pueden incorporarse a los de naturaleza nacionalista. Más en concreto, recordando lo ya señalado en el Capítulo VII, 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 referente a las creencias y rituales religiosos o en el grado de “modernización”, con independencia de cómo se entienda 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 definitorios 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” o, de manera menos radical, se asimila esta modernización con la occidentalización.

Para entender la plausibilidad de las cuatro hipótesis que nos hemos planteado más arriba, es preciso 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. De este modo, 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, lo cual puede desembocar fácilmente en una mejor valoración de uno de los dos grupos nacionales en comparación con el otro. En cambio, como según la ideología islámica “lo musulmán” es mejor que “lo no musulmán”, cuando se apliquen sus propios entramados de principios, serán los rasgos cul-

turales 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 con mucha mayor facilidad como provisionales, como susceptibles de superación. Se abre, así, la posibilidad de que en un futuro no muy lejano estas diferencias queden atrás, lo cual tiende a aproximar a españoles y marroquíes en términos culturales. En cambio, si su razón de ser 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 a sostener que precisamente la influencia de la que goza el Islam en la sociedad marroquí, o de un modo más genérico 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 esta influencia del Islam, no sólo como un síntoma, sino asimismo 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.

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. Aunque a primera vista pueda sorprendernos, este *fquih* se declaraba convencido de que la presencia cada vez más numerosa de musulmanes en España iba a producir la islamización de 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 radicalmente 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 aparejado en la emigración. De este modo, en el primer caso, se propiciará la imitación del de los españoles y occidentales en general, tal y como ya ocurre en el propio medio de origen, mientras que en el segundo, se favorecerá la conservación del propio modo de vida. 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 o lo contrario cuando se les carac-

terice 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 VII.8., mediante las cuales 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.

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 atañen, 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”. Estos principios se pueden aplicar, así, 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. 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 tuvo un carácter 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 particulares, más ligados a situaciones sociales específicas.

IX.3. LA VALORACIÓN RESPECTIVA DE LOS ESPAÑOLES Y DE 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 categorización 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. En este apartado y en el siguiente vamos a partir de algunos de los juicios que ya hemos recogido con anterioridad, pero tratando ahora de enriquecerlos con nuevos materiales etnográficos. Ello nos va a permitir contextualizarlos en mayor medida, mostrando 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, así como lo contrario.

Comenzando por algunas críticas positivas hacia los españoles, hemos podido observar ya que éstos pueden ser tomados como los exponentes de un modo de vida más desarrollado que el propio y merecedores, por tanto, de una cierta admiración. Ciertamente, luego podían ponerse en marcha ciertas estrategias 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 resultase finalmente tan grande. En el siguiente apartado volveremos brevemente sobre estas estrategias, mostrando su capacidad para producir una relativa homologación final entre estos dos grupos nacionales. De igual manera, hemos podido constatar asimismo cómo en ocasiones se puede consi-

derar que los españoles no son siempre tan “modernos” como pudiera parecer. Esta carencia resultaba especialmente patente entre aquellos que se conducían de un modo hostil hacia los extranjeros. 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 positivas 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. No obstante, en otros muchos casos estas críticas favorables pueden derivarse sencillamente de la aplicación de los distintos principios morales generales ya examinados, 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 presentarán 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 cómo 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 y de sus locales públicos. En la misma línea, 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 y 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. Asimismo, 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 el 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, sin que exista 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 general 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 subrayar la supuesta mayor alegría de vivir que existe en Marruecos. Allí la gente “es así, muy pobre pero son muy simpáticos, siempre haciendo bromas”. 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. También se nos puede decir que en “Marruecos el colegio está mejor, enseñan mejor las matemáticas. Allí no hay botellón ni nada de eso. Los chicos estudian más. Aquí no sé siempre están hablando de la droga y no saben nada. Son muy tontos”. 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, y que, 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 sus fundamentos. Ahora vamos a intentar colmar este vacío. 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

diversos, 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 señal de la cruz. 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 el dogma 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. Resulta especialmente ilustrativo que en una conversación que sostuvimos con varios *fūqaha* de Boadilla del Monte, cuando intentamos destacar de un modo conciliador las semejanzas entre ambas religiones, se nos respondió de manera tajante 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 ignorancia, de su carencia de conocimientos. Quien no es musulmán es un ignorante absoluto, como nos explicó en una ocasión un antiguo *fūqih*: “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 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. Seguramente, 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. Como ya señalamos en el Capítulo V, el orden social en ciertas versiones del pensamiento islámico es concebido a menudo como una frágil construcción, que sólo podrá sustentarse si todos, pero especialmente algunos, asumen el precio exigido por ello, si se muestran dispuestos a reprimir sus impulsos y deseos, encauzándolos de un modo que no alimente el conflicto interpersonal. Con este fin, es necesario asumir un meticuloso sistema de prohibiciones, cosa que exige de cada individuo el ejercicio de una meritoria capacidad de *autodominio*, de templanza. 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 realizado por los musulmanes. 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 los cristianos. El Islam es globalmente definido como “difícil”, lo cual 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 a menudo en correspondencia con la de “ordenado”, y, por intermedio de ésta, con la de “disciplinado” y “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. No va a sorprendernos entonces que en una ocasión se dijese de una joven vecina española que “es muy seria, trabajadora, estudia mucho; parece marroquí”.

El modo de vida menos severo de los españoles se presentará en términos generales como un modo de vida desordenado. Este desorden 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 VII.8. 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 VII.4. 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”. El cerdo se nos presenta, así, como un animal profundamente anómalo, como la antítesis de la normalidad. Constituye el 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. También 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: 77). El uso de cubiertos para comer en vez de las manos también 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 “¿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, y por eso, como nos relató una joven informante, en Marruecos cuando un hijo es desobediente o desconsiderado con sus padres se le dice “nesrani”, cristiano. Tampoco las mujeres se comportan como deben; “mandan más que los hombres”, fumando en la calle y hablando con hombres que no son ni sus maridos ni sus parientes. Se criticará además 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 hombres¹. Todas estas infracciones en concreto revelan además una carencia añadida en lo que

¹ El caso de estos *fuqaha* resulta especialmente interesante por varias razones. En el curso de una conversación, que se fue volviendo por momentos más áspera, los tres *fuqaha* con los que estábamos conversando fueron dando progresivamente más muestras de desaprobación hacia nuestra condición no musulmana y hacia nuestra negativa a convertirnos. Para ellos, este hecho resultaba tanto más escandaloso en la medida en que conocíamos el árabe clásico. Lo más interesante del asunto es que apenas había diálogo, entendido éste como un intercambio de razonamientos. Ante nuestros intentos conciliadores por demostrar las similitudes entre el Islam y el Cristianismo, que tan gratamente solían ser acogidos por otros habitantes de este mismo poblado, nuestros interlocutores nos replicaban con hadices y versículos del Corán dirigidos contra los infieles. No les interesaba nada de lo que pudiéramos decirles al respecto y sus palabras tenían por único fin recordarnos la auténtica verdad revelada. Con sus recitaciones definían el mundo tal y como pensaban que es, sin aceptar ni siquiera que pudiesen existir formas distintas de verlo y que estas formas pudiesen ser, al menos, discutidas y razonadas. La centración cognitiva en el sentido de Windisch y Piaget, (Ver apartado IV.3.) resultaba absoluta, en lo cual el contraste con otros muchos de nuestros informantes no podía ser más patente. Son varias las hipótesis que se nos ocurren para explicar este contraste. En contra de lo que pudiera pensarse, el bajo nivel cultural de estos informantes resulta insuficiente como explicación. Ciertamente, su formación escolar se reducía al conocimiento memorístico del Corán y el Hadiz. Carecían de cualquier otra educación, razón por la cual se veían obligados a emplearse como peones descalificados, al igual que casi todos los demás habitantes del poblado chabolista. Pero, al contrario que estos últimos, su rol social como *fuqaha* les llevaba a valorar seguramente en mucha mayor medida el conocimiento estrictamente religioso. Este conocimiento era la base de su autoestima, de su prestigio social y de su capacidad para ejercer un liderazgo moral sobre la comunidad. De ahí precisamente que estuviesen tan predispuestos a desvalorar de inmediato a los no musulmanes, como unos ignorantes, totalmente diferentes de ellos mismos e incapaces de reconocerles la posición preeminente que les correspondía; todo lo cual había de acentuarse aún más, dado que en realidad el liderazgo moral que conseguían ejercer sobre los habitantes del poblado no era tampoco muy efectivo. Los mayores les respetaban y escuchaban en su mayoría, pero muchos jóvenes les ignoraban y llevaban delante suyo un estilo de vida caracterizado por el consumo de alcohol y drogas, el tráfico de hachís y las visitas a prostitutas. Seguramente la sensación de no estar siendo debidamente reconocidos les llevaba a insistir más en su papel. A esta primera hipótesis, podemos añadir otra centrada en el tipo específico de pensamiento intelectual desarrollado por estos *fuqaha*. Se trata de un pensamiento basado en la repetición memorística de los textos religiosos, sin apenas lugar para el comentario personal (Eickelman, 1985: Cap. II y III). No se desarrollan realmente esas propiedades características, en mayor o menor grado, del pensamiento intelectual como lo son la sistematicidad, el sentido autocrítico y el rigor analítico. Pero si se adquiere en cambio la certidumbre de estar en posesión de la verdad absoluta. El pensamiento dogmático resultante se encuentra entonces en peor posición que el pensamiento cotidiano para reconocer y asumir la existencia de puntos de vista diferentes del propio e intentar de alguna manera conciliarlos, si ello se considera conveniente por alguna razón. Este era el caso, en cambio, de otros muchos de nuestros informantes que carecían de esta formación religiosa especializada.

respecta a la fuerza de carácter. Aquellos que deberían velar por el buen comportamiento de sus subordinados, ejerciendo ese control social de carácter vertical que constituye una de sus prerrogativas, no están cumpliendo con su deber. Permiten que sus hijos o sus mujeres les desobedezcan, hecho éste que revela su debilidad. Son unos pusilánimes que no saben imponerse a sus subordinados. Semejante debilidad puede tener además efectos socialmente nefastos, ya que la pervivencia del orden establecido no requiere solamente que el individuo cumpla con sus deberes; también le exige velar por que lo hagan aquellos cuya tutela tiene encomendada. Si los subordinados no son adecuadamente controlados, debido a su mayor ignorancia pueden poner en peligro el orden social. De ahí que la libertad política o de costumbres que se dice encontrar en Occidente pueda 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”, *jatír*, ya mencionado en el capítulo anterior. Por ello, en ciertos casos se califica a la democracia de *jatira*.

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.6. Las conductas de este último tipo “ensucian” a quien las comete y esta “suciedad” es un hecho visible y desagradable, que hace de ella un síntoma revelador de la infracción cometida, un signo de la misma. De ahí que existan 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 agrupamiento 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 como 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 opera, mediante otra operación de prototipificación similar a la anterior, como

un paradigma del buen comportamiento, con lo cual el buen practicante se convierte en el representante privilegiado del carácter virtuoso. 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 constituyen 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.

Además de delatar la posesión de una personalidad viciosa, estas transgresiones pueden ser igualmente las causantes de la misma. Ocurre entonces que, dentro de la combinación constituyente del principio que distingue entre las personas honorables y virtuosas y las que no lo son, los principios más simples referentes a la conducta contaminante se asocian con los que se refieren 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 es recurrentemente asociado con comportamientos “peligrosos” para el orden social, como la agresividad, la vagancia, el despilfarro y la conducta impredecible (Cabello y Castien, 1999: 37-45; Castien, 1999: 77). 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 del término, y de la cual ya nos ocupamos en el apartado III.8. Dos hechos se conectan entre sí y esta conexión viene a hacer 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. Este desarrollo particular supone que dentro de la forma general de esta correspondencia 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 imprescindibles debido a ciertas carencias del carácter femenino, 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 desvalorización 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; 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 menor capacidad intelectual, lo cual 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. No es capaz, se nos dirá, de analizar los problemas con objetividad, sino solamente desde su punto de vista personal. Esta concepción acerca de la mujer es la que se utiliza para justificar 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, la desigualdad en la herencia, la imposibilidad de ser gobernante o juez, y el hecho de que su testimonio en un juicio valga la mitad que el de un varón. Estas dos categorizaciones negativas pueden ser además 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 fines deseados. La mujer va a acostumbrar a intentar dominar a los otros mediante las artes de seducción y el chantaje emocional, por ello, dice el refrán que “las armas de las mujeres son sus lágrimas” (*aslihatu al nisa, dumu’hunna*). Tales lágrimas no deben ser tomadas demasiado en serio, y así ocurre también que “las lágrimas de las mujeres son como las de los cocodrilo” (*dumu’ al nisa’ ka dumu’ al tamasij*). La mujer es, por eso, la “madre

del engaño” (*omm al jida*). Esta capacidad de manipulación femenina se asocia a veces con su afán por acaparar los recursos familiares. 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. El comportamiento femenino se haría acreedor, así, 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 reconocer que esta atribución de un comportamiento manipulador posee un cierto nivel de veracidad. 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: 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 es el sistema realmente existente y no puede ser puesto en cuestión. Como quiera, esta supuesta ineptitud moral de la mujer 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 aquélla disfruta de una mayor autonomía, se hagan acreedoras de severas críticas.

Sin embargo, a veces la situación es más compleja. Nos hemos encontrado con ciertos informantes que intentaban compaginar esta concepción “tradicional” acerca de la mujer, por la que ellos afirman 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, de tal forma que las mujeres españolas y marroquíes eran objeto de una consideración opuesta. Las mujeres marroquíes eran “menos inteligentes” que las españolas o “más calientes”, todo lo cual obligaba 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 constituye una de sus manifestaciones. Más de uno de nuestros informantes ha alardeado delante nuestro de la supuesta potencia sexual de los marroquíes, muy superior, por lo que parece, a la de los españoles, que no saben satisfacer a sus mujeres como es debido. Pero,

en este caso concreto, 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 IX.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 las unas de las 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 va a basar 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 generar dos categorías femeninas de menor extensión, es decir, más particulares². Una vez

² En puridad, la operación realizada constituye 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 esta sección de la humanidad se ven reducidas por ello a unas meras categorías *potenciales*, en el sentido que le otorgamos al término en el apartado III.2. 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. Así, 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 los principios con los cuales se trabaja. Con ello, una parte del campo de aplicación de estos principios deviene en un campo meramente potencial. Esta eliminación en la práctica de una serie de categorías de las que se podría

establecida esta 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 de su altura moral. En cada caso, estas segundas categorizaciones van a resultar coincidentes o divergentes con respecto a las que se aplican sobre los hombres. En el primero de ellos, 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 positivamente 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 VI 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.

hacer uso potencialmente puede también evitar la aparición de ciertas incompatibilidades potenciales, ya que ciertas asociaciones de principios que podrían establecerse en teoría no van a plasmarse en la práctica, con lo cual, ciertas operaciones de categorización no van llegar nunca a realizarse.

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 de forma prioritaria 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 también de este modo erróneo. Sin embargo, nos parece que posiblemente esta postura resulte difícil de sostener 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 contacta 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 proyectaba en su totalidad el estereotipo moral examinado un poco más arriba. De nuevo, tenía lugar una particularización que permitía conciliar ambas visiones acerca de la mujer y que, 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.

Resulta igualmente curioso el que algunos informantes compatibilicen también su aceptación simultánea 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 se pueden aplicar dos combinaciones de principios diferentes y potencialmente contradictorias, gracias a la pertinente operación de particularización. Con ello, se compagina una actitud positiva hacia las dos sociedades entre las que discurre la propia vida. En muchas ocasiones, esta justificación de la necesidad de la existencia de un poder autoritario en la sociedad marroquí se asienta sobre esa visión del ser humano, examinada en el Capítulo V, 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 política se puede compaginar, así, perfectamente con la ideología modernista.

Más allá de cualquier juicio derivado, directa o indirectamente, de la ideología islámica o de la modernista, los principios generales de valoración moral de carácter más general 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 también 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. 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. 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 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. Aquí se ha obviado este hecho, del que seguramente ni siquiera se tiene conciencia. De este modo, lo que podía haber sido en otro caso una contraposición entre “lo antiguo” y “lo moderno”, en correspondencia o no con 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 VIII.5., 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 posee, sin embargo, 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. Esta crítica no implica en sí 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, hay que recurrir a una argumentación bastante compleja. Si queremos entenderla, tendremos que proceder paso a paso. Los dos grupos nacionales, españoles y marroquíes, son considerados como dos conjuntos humanos sólidos y solidarios, como si fuesen dos colectivos perfectamente homogéneos. 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 a lo largo del tiempo 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 percibido desde un punto de vista individual o colectivo; habrá que tomar igualmente en consideración este nuevo criterio. Justamente, en función del mismo muchos informantes se lamentan de que el trato del que son objeto resulta 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 y 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. Esta compatibilidad hace posible que la valoración global acerca de los españoles o de los marroquíes sea 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 formuladas, por otra parte, por personas cuyos puntos de vista son por lo demás completamente opuestos en las diferentes facetas de la vida. 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 que el dueño de cierto bar que muchos de ellos frecuentaban era muy amable con ellos, mientras que en otros locales no les atendían siquiera.

IX.4. LAS SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE ESPAÑOLES Y MARROQUÍES

La segunda hipótesis expuesta en el apartado IX.2. 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. No obstante, esta mayor o menor proximidad puede determinarse de diversas maneras. Puede establecerse aplicando tanto los principios de valoración moral general de los que nos estamos ocupando, 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 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 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 tan diversas entre sí y 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, serán 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 VII, 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 pueden 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.

Si anteriormente nos habíamos centrado en las distintas formas en que 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, ahora, en cambio, nuestro punto de vista va a ser más ambicioso. Por supuesto, vamos a continuar tomando en consideración los juicios valorativos, pero asimismo, vamos a referirnos también a otras categorizaciones distintas, que no tienen en absoluto este sesgo moral, que no suponen en modo alguno la adscripción a una escala de este género, sino que simplemente implican el reconocimiento de diferencias valorativamente neutras, aunque siempre relativamente cuantificables, como ocurre precisamente con muchos de los juicios que se formulan acerca de las diferencias o semejanzas en el modo de vida y en la lengua, siempre que no se les añadan valoraciones morales. De este modo, el campo de nuestros intereses se va a volver más extenso de lo que lo era en el apartado anterior. En esta línea, vamos a ir examinando a continuación algunas de las diversas 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.

Vamos a comenzar esta tarea examinando 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 inferior 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 a un lado la valoración moral respectiva de cada grupo nacional, una insistencia unilateral en las diferencias entre ambos grupos 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. 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”. También a menudo, sobre todo entre quienes se interesan por cuestiones políticas, pueden trazarse paralelismos entre la actual situación en Marruecos y la de la España franquista. Este paralelismo puede ser además proyectado hacia el futuro, asimilando la transición española con el proceso de cambio político que algún día habrá de darse en Marruecos, se dice, y del cual la actual liberalización, relativamente intensificada desde la llegada al trono de Mohamed VI, no sería sino el comienzo. Este paralelismo, del que tanto uso se hace a uno y otro lado del Estrecho, quizá sea un poco forzado y quizá se base en una extrapolación del modelo español de transición a un contexto demasiado diferente, pero de cualquier manera, su funcionalidad resulta evidente en el marco de las estrategias ideológicas que estamos examinando aquí.

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, para 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, mediante una asociación de principios 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 encuentra 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 que podría establecerse entre el principio nacional y el modernizador 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, y de la cual nos ocupamos ya en el apartado V.5. 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 relaciones amigables e intensas con los españoles. 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 amistosa 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 así como se obra cuando el objetivo no es sólo intensificar estas relaciones con los unos, sino también atenuarlas con los otros, e incluso concluir 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 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, resultarían 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 y 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 de existir también entonces una “ley española”, o incluso un “Corán de ellos”, tal y como ya vimos en el apartado IV.7.. 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 percibe 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 ha encuadrado a los españoles dentro de una comunidad distinta de la propia, los juicios en torno a la misma pueden ser, sin embargo, de muy distinto tenor. 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 comunidades 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 situados 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”. A fin de evitar contradicciones, las referencias a las adulteraciones judeo-cristianas de la Revelación son además omitidas por esta vez. La conclusión final es 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”. 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 es relativamente respetable, pero es 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 migratorio 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). Dando un paso, más se puede, como ya observamos en el apartado anterior, llegar a aceptar o incluso a animar el matrimonio de los hijos varones con mujeres españolas. El último paso de este proceso, que ya sólo algunos 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 la que priman las creencias y los valores morales frente a la práctica ritual. 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 marcador identitario. 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. 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 V.9. Partiendo de 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 pertenencia a 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 cómo 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).

Asimismo, igual 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 histórico de España, desigualmente conocido, plasmado en la arquitectura, en el vocabulario, en el parecido entre el flamenco y la música árabe y en un modo de vida, en el que existe “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 ésta que ha dado lugar a prestamos 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. Entre estos rasgos culturales compartidos pueden figurar también la presencia de ciertas virtudes morales de carácter más general, como 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 grado que a los habitantes de otros países, y que constituye la base de esa “confianza” a la que acabamos de referirnos. Por último, no dejará de evocarse tampoco el supuesto parecido físico entre ciertos españoles y marroquíes. Hay marroquíes que son de piel blanca y pueden pasar por españoles y españoles morenos; las diferencias no son nunca especialmente importantes. Y así, a través de una infinidad de caminos, los interesados en ello tienden puentes entre las dos naciones.

CONCLUSIONES

Concluido el último capítulo de nuestra 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 preservar un difícil equilibrio entre distintas tradiciones teóricas y metodológicas, tratando de conciliarlas en el seno de un enfoque transdisciplinar. 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, y tomadas en su mayor parte del acervo teórico de la psicología social. Tanto uno como otro enfoque poseen sus ventajas y sus inconvenientes.

El método etnográfico nos proporciona siempre un retrato de gran densidad y riqueza acerca del concreto aspecto de la realidad humana del que queramos 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. 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 empí-

ricos 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 psicossocial en busca de herramientas analíticas que puedan sernos de utilidad.

Generalmente, esta tradición trabaja con unas hipótesis precisas y definidas y muy centradas en una problemática delimitada con 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 tan a menudo se presente 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. Que-

ramos 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 realmente las pérdidas experimentadas en cuanto a 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. 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 baste con captar pasivamente. Hay que construirlo de un modo activo con ayuda de la teoría. Reconocer este hecho 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 las hipótesis y análisis con la debida precisión y operacionalización, así como la disposición 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 del enfoque psicosocial, nos encontramos a menudo con que esta explicación 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 toda esa “carga 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. 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 gran parte 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 facetas 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, si bien es 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 el de servirnos de los desafíos que nos plantea un específico conjunto de fenómenos empíricos como un acicate para la teorización. Para nosotros la investigación empírica ha sido en todo momento más un medio que un fin; ha sido ante todo un pasarela para acceder a un plano de reflexión más general. 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 le 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 pensarse, sin embargo, que semejante movimiento de ida y vuelta puede dejarnos encerrados 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 harto improbable. Resguardados así contra nuestras propias refutaciones, sería harto difícil también 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 estrategia 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 airosos 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 haya parecido a nuestros lectores. Después, este material ya sistematizado 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, así como con sus relativas relaciones de correspondencia con sus distintas formas de 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 específica 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 los específicos procesos de los cuales nos hemos ocupado aquí, nos parecía de una importancia fundamental, tal y como hemos tratado de demostrar en las páginas anteriores. 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 facetas de la vida del colectivo estudiado, por las que en otras circunstancias podíamos habernos interesado perfectamente y que están ya siendo investigadas por otros muchos estudiosos del tema desde hace bastantes años. Han quedado así fuera de nuestra problemática de estudio las cuestiones de carácter más sociodemográfico, como las referentes a la estimación numérica de esta población y su distribución geográfica y ocupacional. De igual manera, no nos hemos preocupado tampoco por las posibles tendencias evolutivas a largo plazo de este colectivo. Nuestro objetivo ha sido explorar, en cambio, otros fenómenos que habitualmente son objeto de una menor atención, como lo son los procesos psicosociales que subyacen a las elaboraciones culturales de la gente. Se trataba de prestar atención a una serie de pequeños eslabones de la cadena causal a los que de ordinario se da por 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.

Guiados por nuestra concepción general de la existencia humana y de las tareas a las que debemos consagramos en el momento presente para ir incrementando nuestros conocimientos sobre la misma, 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 esta sistematización, 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 inserto 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, estas operaciones de remisión han sido en casi todos los casos de dos tipos. Por una parte, hemos procurado vincular diversos actos y pensamientos aislados con una serie de esquemas generadores de carácter cognitivo, como lo son los distintos entramados de principios categorizadores 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 lo quiera llamar, de donde emanan los actos de las personas, ya que conociéndolos se habría 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, al que lee como si se tratase de un “texto”. En cuanto a la remisión a factores causales clásicos, como lo son los que constituyen el perfil sociológico de la persona, y 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, existe 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 este aparato cognitivo se vuelven manifiestas a poco que nos decidamos a prestarles atención. Si el sujeto se decanta por unos u otros esquemas generadores según el caso, 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 haberlo parecido en un principio. Su dinámica cognitiva es ya en sí muy compleja y además se encuentra articulada con el conjunto de la actividad práctica mediante la que interactúa con su entorno. Es este hecho el que hace de ella una auténtica dinámica sociocognitiva y 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 siempre el papel mediador de la subjetividad del individuo, que conduce a respuestas distintas ante hechos similares, así como a la situación contraria. Por todas estas razones, no existe ninguna incompatibili-

dad entre el empleo de un modelo explicativo “cognitivista” y otro más “sociologista”, ya que en realidad ambos se complementan a la perfección. Cada uno aporta al otro lo que 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 tan propio de la tradición psicosocial, creemos también 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, capaz de aprehender la complejidad de la existencia humana.

Este reconocimiento de la complejidad del objeto con el que nos enfrentamos tiene no obstante un precio. 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 ni 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. Lo ya conseguido hasta el momento habría de ser tomado entonces como el punto de partida desde el cual arrancarían diversas problemáticas, susceptibles de ser estudiadas por separado. Ante todo, es preciso desarrollar mucho más 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. También, sería necesario ahondar 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 distintos estilos de pensamiento en función de su carácter globalmente más conservador o innovador. 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 a través de la fabricación de los pertinentes argumentos y contraargumentos 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 la gente y 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, para lo cual será 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. En aras de este objetivo, 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 a 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, y poseamos un caudal cada vez mayor 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 elaboraciones teóricas más generales confrontándolas con 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 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 cargada de promesas.

**GLOSARIO
DE TÉRMINOS ÁRABES**

Adab: “disciplina”, antiguamente, sabiduría general de carácter laico y cortésano.

‘Adala: justicia.

Aduar: aldea.

‘Aquel: razón, prudencia.

‘Assabya: solidaridad de carácter secular, fundamentalmente la basada en el linaje.

Ba’ía: acto de aceptación y sumisión hacia el nuevo gobernante.

Baraka: bendición divina.

Bida’a: desviación con respecto a la Sharía.

Dahir: decreto.

Dariya: árabe dialectal marroquí.

Fiqh: derecho o jurisprudencia islámica.

Fquih (pl. **fuqaha**): experto en el derecho.

Fitra: naturaleza, forma de ser de algo.

Fitna: “tentación”, desorden, amenaza contra el orden social islámico.

Fusha: árabe clásico.

Hach: peregrino, aquel que ha peregrinado a los Santos Lugares.

Hadiz: dicho del Profeta.

Halal: lícito.

Hanut: pequeña tienda de ultramarinos.

Haram: prohibido.

Hashuma: vergüenza.

Hiyab: pañuelo con el que las mujeres cubren su cabello.

Istilah: bien común.

‘Iyaz: milagro.

Iyihad: “esfuerzo”, esfuerzo realizado por el creyente para interpretar los textos sagrados y aplicar de forma flexible sus preceptos generales a las situaciones concretas.

Jatir: peligroso.

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 Sharía.

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.

Sharía: 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 sólo pertenece a Dios.

Tajrif: “adulteración”. La realizada por judíos y cristianos en sus respectivas revelaciones.

Taleb (pl. **tolab**): “estudiante”, estudiante religioso, conocedor del Corán.

Taqlid: “imitación”, seguimiento mecánico de los preceptos religiosos.

Tuguían: tiranía.

Ulema: “sabio”, experto en las distintas disciplinas de carácter religioso.

Umma: comunidad de los musulmanes.

Yahiliya: “ignorancia”, estado de no islamicidad.

Yenna: el Paraíso.

Zakat: limosna legal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A.A.V.V. (1995): *Los rifeños de Boadilla. Los poblados chabolistas de AbdelKrim*; Informe elaborado para el Ayuntamiento de Boadilla del Monte.
- ABU-SAGHLIEH, Sami A. (1995): “El delito de apostasía y sus consecuencias según el derecho árabe musulmán”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 281; Madrid.
- ABU-ZEID, Naser H. (1990): “An-nusus ad-dinia wa al-waqa’ at-tarijia”; *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*; Vol. XXIV (1987-1990); Madrid.
- ADORNO, Theodor et alii. (1965): *La personalidad autoritaria*; Proyección; Buenos Aires.
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, M. (1947): *Dialéctica del iluminismo*; Editorial Sudamericana; Buenos Aires.
- AGUILERA PLEGUEZUELO, José (1980): “Derecho islámico y derecho español”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 102; Madrid.
- AL-ASHMAWI, Muhammad Sa’id (1991): “El islamismo contra el Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 234; Madrid.
- AL-BITAR, Nadim (1980): “Hacia una laicidad revolucionaria”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 97; Madrid.
- AL-GAZALI, Muhammad (1982): “¿Qué derechos hay para la mujer?”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 126; Madrid.
- ALONSO, Emilia (1989): “El Islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias españoles”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 211; Madrid.
- ALONSO MENESES, José Guillermo (coord.) (1997): *Los pueblos bereberes del Magreb*; IEPALA; Madrid.
- AL-SA’ADAWI, Nawal (1991): *La cara desnuda de la mujer árabe*; Horas y Horas; Madrid.
- ÁLVAREZ DORRONSORO, Ignasi (1994): “Estado-nación y ciudadanía en la Europa de la inmigración”; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus, Barcelona.

- AMHAREF, Abdelhadi (2002): "Al-izdhwayia al-lissania fi-il-Magreb: 'alaqat tadajulia wa tanafussia"; *Cuadernos del Norte*; N° 5; Tetuán.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined communities*; Verso.
- ANDERSON, Perry (1986): *Tras las huellas del Materialismo Histórico*; Siglo XXI; México D.F.
- ANDRAE, Tor (1991): *Mahoma*; Biblioteca El Sol; Madrid.
- ANTAKI, Charles (1988): "Structures of belief and justification."; en ANTAKI, Charles: *Analysing everyday explanation*; SAGE; Londres.
- ARKOUN, Mohamed (1992): *El pensamiento árabe*; Paidós; Barcelona.
- ARNALDEZ, Roger (1974): "El Dios del Islam" *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 30-31; Madrid.
- ARNALDEZ, Roger (1975): "Los valores del Islam"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 34; Madrid.
- ASAD, Muhammad (1995): *El Islam en la encrucijada*; Fundación Suhail; Fuen-girola .
- AUBIN, Eugene (1908): *Marruecos en nuestros días. Descripción histórico-pintoresca de instituciones religiosas, políticas y sociales, de lugares y costumbres, etc.*; Montaner y Simon; Barcelona
- AYACHE, Germain (1981): *Les origenes de la guerre du Rif*; Société Marocaine des Editeurs Réunis; Rabat.
- AYAPE, Fernando (1974): "El sufismo o la mística musulmana"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 27; Madrid.
- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1991): *Raza, nación y clase. Las identidades contradictorias*; IEPALA; Madrid,
- BARROSO, Antonia y PUMARES, Pablo (1993): *El grupo de discusión aplicado al estudio de las actitudes hacia los inmigrantes*; C.S.I.C.; Documento de trabajo del Departamento de Estudios Urbanos y Territoriales; Madrid.
- BARTH, Frederick (1969): *Los grupos étnicos y sus fronteras*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- BEATTIE, John (1975): "Comprensión y explicación en Antropología Social"; en LLOBERA, José Ramón (comp.): *La Antropología como Ciencia*; Anagrama; Barcelona.
- BENADDI, Hassan (1993): "Mohamed Allal-Al-Fassi. Le penseur et le combattant"; en A.A.V.V.: *Penseurs maghrébins contemporains*; Editions Eddif; Casablanca.
- BEN ALI, Driss (1983): *Le Maroc pre-capitaliste*; Société Marocaine des Editeurs Réunis. Rabat.
- BENALI, Mohamed (1994): *Tahlil an-namadiy as-sultawuia fi-il-kutub al-madrasia. Muqaraba nefssia-iytimaia*; Tesis Doctoral leída en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Mohamed V de Rabat.

- BENNANI-CHRAIBI, Mounia (1994): *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*; Ediciones del CNRS; París.
- BERGER, Peter L. (1967): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*; Amorrortu Editores; Buenos Aires.
- BERGERE, Joelle (1989): *Actitudes ideológico-políticas de los trabajadores españoles en situación de desempleo*; Tesis Doctoral presentada en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid.
- BERGERE, Joelle (1992) *Actitudes de la población madrileña hacia los inmigrantes*; 1992; Departamento de Psicología Social; Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- BERGERE, Joelle (1999) “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”; en varios A.A.V.V.: *Mujeres y Desarrollo. II Encuentros Euromediterráneos para el Desarrollo*; Dirección General de Migraciones de la Comunidad Autónoma de Madrid; Madrid.
- BERNSTEIN, Basil (1984): “Clase social, lenguaje y socialización”; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.; Barcelona.
- BESSIS, Sophie y BELHASSEN, Souhair (1994): *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*; Horas y Horas; Madrid.
- BEYUKI, Abdel Hamid (2000): *La transición en Marruecos*; Vosa; Madrid.
- BILLIG, Michael (1985): “Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach”; *European Journal of Social Psychology*; nº 15.
- BILLIG, Michael (1987) *Arguing and thinking*; Cambridge University Press.
- BORRMANS, Maurice (1973): “Los Hermanos Musulmanes”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; nº 15; Madrid
- BORRMANS, Maurice (1974): “Moral islámica y mundo moderno”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; nº 28; Madrid.
- BORRMANS, Maurice (1975): “Moral islámica y mundo moderno”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; nº 36; Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (1988): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*; Taurus; Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (1988): *Cosas dichas*; Gedisa; Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre (1991): *El sentido práctico*; Taurus; Madrid.
- BOURDIEU, Pierre (1999): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*; Akal; Madrid.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude y PASSERON, Jean-Claude (1976): *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*; Siglo XXI; Madrid.

- BRUNER, J. (1991): *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*; Alianza Editorial; Madrid.
- BURGAT, François (1996): *El islamismo cara a cara*; Ediciones Bellaterra; Barcelona.
- CABELLO, Encarna: (2000): “Los chabolistas rifeños de Boadilla del Monte”; *OFRIM* n° 7; Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.
- CABELLO, Encarna y CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1999): *Vivir en Precario. Los chabolistas rifeños de Boadilla del Monte*; Informe elaborado para el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (T.E.I.M.) de la Universidad Autónoma de Madrid.
- CAHEN, Claude (1990): *El Islam desde los orígenes a los inicios del Imperio Otomano*; Siglo XXI; Madrid .
- CAMMAERT, Marie-France (1998): “La mujer bereber en el centro de la vida familiar”; 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 (1980): *Les berbères. Mémoire et identité*; Editions Errance; París.
- CASPAR, Robert (1972): “El Islam y la secularización”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 7; Madrid.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1993): “España y Marruecos en el discurso de los inmigrantes marroquíes”; en PROVANSAL, Danielle (coord.): *Migraciones, segregación y racismo*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Volumen 7; Sta. Cruz de Tenerife.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1995): “El amor a través de la Trilogía de El Cairo. Una perspectiva sociológica”; *Awraq*; Vol. XVI; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1996): “Cambio social e integración. El caso de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid”; en LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (coord.): *Atlas de la inmigración magrebí en España*; Universidad Autónoma de Madrid y Dirección General de Migraciones; Madrid.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1997): “‘Racismo’, ‘Xenofobia’, ‘Nacionalismo’ y Grupalismo’. Aclarando nuestros conceptos”; Ponencia presentada al VI Congreso Nacional de Psicología Social; Editada en diskette Word; San Sebastián.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1999): “El juego de las combinaciones. Principios de valoración moral en la cultura marroquí”; *Awraq*; Vol. XX;

- Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2001): *Procesos ideológicos entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*; Tesis Doctoral leída en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio y PUMARES FERNÁNDEZ, Pablo (1993): “Entre dos culturas: los hijos de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid”; Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (1972): *Dialéctica de la persona. Dialéctica de la situación*; Ediciones Península; Barcelona.
- CHALMERS, Alan (1998): *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*; Siglo XXI; Madrid.
- CHARFI, Abdelmayid (1983): “La secularización en las modernas sociedades árabo-musulmanas”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 133; Madrid.
- CHARTIER, Charles (1974): “El humanismo musulmán según Muhammad Abdu (1849-1905)”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 24; Madrid.
- CHEKROUN, Mohamed (1989): “Les jeunes marocains scolarisés et la nouvelle demande de salut”; en BENCHERIFA, A. y POPP, H. (comps.): *Le Maroc: espace et société*; Rabat.
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène (1993): *Les Touaregs*; Edisud; Aix-en-Provence.
- CODOL, Jean-Paul y LEYENS, Jacques Phillippe (1990): “Cognición social”; en HEWSTONE, M., STROEBE, W., CODOL, J.P., y STEPHENSON, G.M.: *Introducción a la Psicología Social*; Ariel; Barcelona.
- COHEN, Abner (1979): “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”; en LLOBERA, Josep Ramón (comp.): *La Antropología como ciencia*; Anagrama; Barcelona.
- COHEN, Gerald A. (1986): *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*; Siglo XXI-Fundación Pablo Iglesias; Madrid.
- COHN, Norman (1985): *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*; Alianza Editorial; Madrid.
- COLECTIVO IOÉ (1987): *Los inmigrantes en España*; Documentación Social; Madrid.
- COLECTIVO IOÉ (1991): *Trabajadoras Extranjeras de Servicio Doméstico en Madrid, España*; Oficina Internacional del Trabajo; Ginebra
- COLECTIVO IOÉ (1993): “Hacia un análisis sociológico de la inmigración. Extranjeros en la Comunidad de Madrid”; *Política y Sociedad*; n° 12; Editorial Complutense; Madrid.
- COLECTIVO IOÉ (1995): *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*; C.I.S.; Madrid.

- COLECTIVO IOÉ (1995): *Marroquins a Catalunya*; Institut Català d'Estudis Mediterranis; Barcelona.
- COMENDADOR, M^a Luz (2002): *Sobre la novela histórica árabe*; Cuadernos de la Escuela de Traductores de Toledo; n^o 3; Toledo.
- EL CORÁN (1980): Traducción y prólogo de Juan VERNET; Plaza & Janés; Barcelona.
- CRESPO, Eduardo (1984): "La motivación hacia la disonancia cognitiva."; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.; Madrid.
- CRESPO, Eduardo (1993): "Lenguaje y acción: el análisis del discurso"; *Integración Social*; n^o 1; Madrid.
- CRESPO, Eduardo (1995): *Introducción a la Psicología Social*; Editorial Universitat, S.A.; Madrid.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1996): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*; Alianza Editorial; Madrid.
- CUEVAS, Cristóbal (1972): *El pensamiento del Islam*; Ediciones Istmo; Madrid.
- DAOUD, Zakya (1993): *Féminisme er politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*; Editions Eddif; Casablanca.
- DAVIS, Susan (1983): *Patience and Power: Women's lives in a Moroccan Village*; SchenkmaPublishing Company; Rochester (Vermont).
- DIURI, Moumen (1988): *La realidad de Marruecos*; Encuentro Ediciones; Madrid.
- DJAÍT, Hichem (1990): *Europa y el Islam*; Ediciones Libertas; Madrid.
- DOUGLAS, Mary (1996): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*; Siglo XXI; Madrid.
- DRAPER, Stephen W. (1988): "What's going in everyday explanation?"; en ANTAKI, Charles (ed.): *Analysing everyday explanations*; SAGE; Londres.
- DURKHEIM, Emile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*; Akal; Madrid.
- DURKHEIM, Emile (1987): *Las reglas del método sociológico*; Akal; Madrid.
- DURKHEIM, Emile y MAUSS, Marcel (1971): "De ciertas formas primitivas de clasificar"; capítulo de *Institución y culto*; Barral; Barcelona.
- DWYER, Daisy (1978): *Images and self images. Male and female in Morocco*; Columbia University Press.
- EICKELMAN, Dale (1985): *Knowledge and power in Morocco*; Princeton University Press.
- EICKELMAN, Dale (1992): "Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies"; *American Ethnologist*.
- EICKELMAN, Dale (1997): *The Middle East and Central Asia*; Prentice Hall; New Jersey.

- EL GOWHARY, Yasri (1970): *Shamal Ifrikyia*; Dar al yamiat al mesria; El Cairo.
- EL MOUBARAKI, Mohamed (1989): *Marocains du Nord*; Ciemi L'Harmattan.; París.
- ENGELS, Friedrich (1981): "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre"; en *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*; Editorial Ayuso; Madrid.
- ENNAJI, Mohammed (1994): *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX eme siècle*; Editions Eddif; Casablanca.
- EQUIPO "DAREK-NYUMBA" (1978): "La Cultura hispano-musulmana en el bachillerato superior"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 76; Madrid.
- EQUIPO "DAREK-NYUMBA" (1983): "Manuales de Bachillerato e Islam"; *Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 6; Madrid.
- ETIENNE, Bruno (1996): *El islamismo radical*; Siglo XXI; Madrid.
- EVANS-PRITTCHARD, Arthur (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los azandes del Sudán oriental*; Anagrama; Barcelona.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción, DOMÍNGUEZ BILBAO, Roberto y REVILLA CASTRO, Juan Carlos (1995): "El discurso xenófobo en grupos de jóvenes violentos"; *Actas del V Congreso Nacional de Psicología Social*; Salamanca.
- FERRAROTTI, Franco (1981): *Histoire et histoires de vie*; Libraire des Meridiens; París.
- FERRE, Andrés (1992): "¿Mandó Mahoma expulsar a los judíos y a los cristianos de Arabia?"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 243-244; Madrid.
- FESTINGER, León (1975): *Teoría de la disonancia cognoscitiva*; C.E.C; Madrid.
- FIERRO, Alfredo (1979): *Sobre la religión*; Taurus; Madrid.
- FIERRO, María Isabel (1991): "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas"; *Awraq*; V. XII; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.
- FISHBEIN, M. y AJZEN, I. (1975): *Belief, Attitude, Intention, and Behavior: an introduction to theory research*; Addison-Wesley.
- FODA, Farag (1994): "Las minorías y los Derechos Humanos en Egipto"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 165; Madrid.
- FRANZÉ, Adela (Ed.) (1999): *Lengua y cultura de origen. Niños marroquíes en la escuela española*; Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Madrid
- FROMM, Erich (1998): *El miedo a la libertad*; Paidós; Barcelona.
- GALINDO AGUILAR, Emilio (1973): "El Corán libro santo del Islam"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 17; Madrid.
- GALINDO AGUILAR, Emilio (1987): "Los sufíes: el otro diálogo"; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 185; Madrid.
- GALINDO AGUILAR, Emilio (1989): "Los movimientos fundamentalistas en el Islam"; 1989; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 205; Madrid.

- GALINDO AGUILAR, Emilio (1994): *La experiencia del fuego*; Editorial Verbo Divino; Pamplona.
- GALINDO AGUILAR, Emilio (1996): “El movimiento sufi y su apertura al pluralismo religioso”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 289; Madrid.
- GALIOUN, Burhan (1991): *Estado contra nación. La crisis del mundo árabe*; IEPA-LA; Madrid.
- GARAUDY, Roger (1989): “Islam y Teología de la Liberación”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 204; Madrid.
- GEERTZ, Clifford (1971): *Islam Observed*; The University of Chicago Press.
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*; Gedisa; Barcelona.
- GEERTZ, Clifford (1994): *Conocimiento local*; Paidós; Barcelona.
- GELOT, José (1973): “El Bien y el Mal en el Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 21; Madrid.
- GELLNER, Ernest (1989): *Naciones y nacionalismo*; Alianza Editorial; Madrid.
- GERGEN, K. (1985): “The social constructionist movement in modern psychology”; *American Psychologist*; n° 40.
- GHARAB, Saad (1990): “El iytihad o esfuerzo de renovación continua en el Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 216; Madrid.
- GOFFMAN, Ervin (1970): *Estigma. La identidad deteriorada*; Amorrortu Editores; Buenos Aires.
- GOODY, Jack (1985): *La domesticación del pensamiento salvaje*; Akal; Madrid.
- GOODY, Jack (1990): *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*; Alianza Editorial; Madrid.
- GORDON CHILDE, Vere (1985): *Qué sucedió en la historia*; Planeta- Agostini; Barcelona.
- GRAMSCI, Antonio (1970): *Antología*; selección, traducción y notas a cargo de Manuel Sacristán; Siglo XXI; Madrid.
- GRIZE, Jean-Blaise (1981): “Pour aborder l'étude des structures du discours quotidien”; *Langue française*; n° 5.
- GRUNEBaum, G.E. von (1975): *El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*; Siglo XXI; Madrid.
- HAMILTON, D.L (1981): “Illusory correlation and stereotyping”; en Hamilton, D.L. (ed.): *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*; Hillsdale; Nueva Jersey.
- HARRÉ, Rom (1982): *El ser social*; Alianza Editorial; Madrid.
- HARRIS, Marvin (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*; Siglo XXI; Madrid.
- HARRIS, Marvin (1982): *El materialismo cultural*; Alianza Editorial; Madrid.
- HEIKAL, Ahmed (1977): *Conferencias sobre el Islam*; Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid.

- HEINTZ, Peter (1968): *Los prejuicios sociales*; Tecnos; Madrid.
- HELLER, Agnes (1977): *Sociología de la vida cotidiana*; Península; Barcelona.
- HELLER, Erdmute y MOSBAHI, Hassouba (1995): *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*; Herder; Barcelona.
- HORTON, Robin (1988): “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental.”; A.A.V.V: *Ciencia y brujería*; Anagrama; Barcelona.
- HOURANI, Albert (1983): *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*; Cambridge University Press.
- HOURANI, Albert (1991): *Historia de los pueblos árabes*; Ariel; Barcelona.
- HOODBHOY, Pervez (1998): *El Islam y la Ciencia. Razón científica y ortodoxia religiosa*; Ediciones Bellaterra; Barcelona.
- IBÁÑEZ, Jesús (1979): *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*; Siglo XXI; Madrid.
- IBÁÑEZ, Jesús (1986): “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.
- IRVING, Washington (1964): *La vida de Mahoma*; Espasa- Calpe; Madrid.
- JAMOUS, Raymond (1996): “De la muerte de los hombres a la paz de Dios. Violencia y paz en el Rif”; en PERISTIANY, J.G. y PITT-RIVERS, Julián: *Honor y Gracia*; Alianza Editorial; Madrid.
- JOMIER, Santiago (1972): “La noción de profeta en el Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 9; Madrid.
- KAHN, J.S. (comp.) (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*; Anagrama; Barcelona.
- KAPLAN, David y MANNERS, Robert (1979): *Introducción crítica a la teoría antropológica*; Editorial Nueva Imagen; México D.F.
- KEPEL, Gilles (1988): *Faraón y Profeta*; Muchnik Editores; Barcelona.
- KHACHANI, Mohamed (1999): “La emigración magrebí a Europa: las claves socio-económicas”; *OFRIM* n° 5; Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.
- KHURI, Fuad I. (2000): *Imames y emires. Ortodoxia y disidencias en la sociedad árabe*; Ediciones Bellaterra; Barcelona.
- KINGSMILL HART, Ursula (1998): *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*; Ciudad Autónoma de Melilla y UNED- Centro Asociado de Melilla.
- KOZULIN, Alex (1994): *La psicología de Vygotski*; Alianza Editorial; Madrid.
- KUHN, Thomas (1975): *La estructura de las revoluciones científicas*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- KUREISHI, Hanif (1991): *El signo del arcoiris*; Anagrama; Barcelona.

- LACOMBA VAZQUEZ, Joan (2001): *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*; Ministerio de Educación y Cultura; Secretario de Estado de Cultura; Premio de Investigación Cultural “Marqués de Lozoya” 2000; Madrid.
- LAGARDE, Michel (1993): “Violencia y verdad. Estudio de textos islámicos”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 256-257; Madrid.
- LANARES, Pierre (1979): “Islam y libertad religiosa”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 82; Madrid.
- LARUI, Abdallah (1970): *L’Histoire du Maghreb*; Maspero; París.
- LARUI, Abdallah (1977) *Les Origenes Sociales et Culturales du Nationalisme Marocain 1830-1912*; Maspero; París.
- LARUI, Abdallah (1991): *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*; Ediciones Libertarias; Madrid.
- LEACH, Edmund (1977): *Sistemas políticos de la Alta Birmania*; Anagrama; Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *El pensamiento salvaje*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979): “Raza e historia”; en *Antropología Estructural*; Siglo XXI; México D.F.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1971): *El alma primitiva*; Península; Barcelona.
- LEONTIEV, Alexis (1983): *El desarrollo del psiquismo*; Akal; Madrid.
- LEWIS, Bernard (1990): *El lenguaje político del Islam*; Táurus; Madrid.
- LEWIS, Oscar (1964): *Los hijos de Sánchez*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- LEWIS, Oscar (1965); *La Vida*; Mortiz.
- LO JACOMO, Claudio (1993): “Religiosidad pagana en la Arabia Centro-Occidental en los comienzos del Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 259; Madrid.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1993): “La inmigración marroquí en España: la relación entre las geografías de origen y de destino”; *Política y Sociedad*; n° 12; Editorial Complutense; Madrid.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1996): “La evolución del origen de los inmigrantes marroquíes en España”; en LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (comp.): *Atlas de la inmigración magrebí en España, Madrid*; Universidad Autónoma de Madrid y Dirección General de Migraciones; Madrid.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1999): “Niños marroquíes en la escuela española”; en FRANZÉ, Adela (Ed.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*; Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Madrid.
- LOWIE, Robert H. (1976): *Religiones primitivas*; Alianza Editorial; Madrid.
- LUKÁCS, Georg (1967): *Estética*; Tomo I; Grijalbo; Madrid.

- LUKÁCS, Georg (1975): *La crisis de la filosofía burguesa*; La Pleyade; Buenos Aires.
- LUKÁCS, Georg (1985): *Historia y consciencia de clase*; Ediciones Orbis; Barcelona.
- LUQUE BAENA, Enrique (1990): *Del conocimiento antropológico*; C.I.S.; Madrid.
- LURIA, A.R. (1987): *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*; Akal; Madrid.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1982): *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*; Ariel; Barcelona.
- MANN, Thomas (1967): *La montaña mágica*; Plaza & Janés; Barcelona.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (1991): “Del sentido como producción: elementos para un análisis sociológico del discurso”; en LATIESA, Margarita (coord.): *El pluralismo metodológico en la investigación social*; Universidad de Granada: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- MARTIN CORRALES, Eloy (2002): *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*; Bellaterra; Barcelona.
- MARX, Karl (1968): *Trabajo asalariado y capital*; Ricardo García Aguilera; Madrid.
- MAUSS, Marcel (1971): “Ensayo sobre el don”; en *Sociología y Antropología*; Tecnos; Madrid.
- MEAD, George H. (1973): *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista de conductismo social*; Paidós; Barcelona.
- MERAD, Alí (1972): “Cristo según el Corán.”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 5; Madrid.
- MERNISSI, Fatima (1992): *Islam y modernidad. El miedo a la democracia*; Muchnik-Editores; Barcelona.
- MEZIANE, Abdelmayid (1973): “El vacío ideológico”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 13; Madrid.
- MOGA ROMERO, Vicente y RAHA, Rachid Ahmed (1998): *Mujer tamazight y fronteras culturales*; Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la Ciudad Autónoma de Melilla.
- MÜLLER, Jens Christian y TUCKFELD, Manon (1994): “Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo”; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona.
- MUNNÉ, Frederic (1982): *Psicologías sociales marginadas. La línea de Marx en la Psicología Social*; Editorial Hispano-Europea S.A.; Barcelona.
- MUNSON, Henry (1993): *Religion and power in Morocco*; Yale University Press.
- NARBONA, Luis Miguel (1993): “Crisis familiar en la emigración marroquí en Viladecans”; en ROIGÉ I VENTURA, Xavier (coord): *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*; Actas del VI Congreso Español de Antropología ; Vol. IV; Sta. Cruz de Tenerife.

- NAIR, Sami (1990): “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 (1999): *Iaumiat mujayer sirri*; Ministerio de Asuntos Culturales; Rabat.
- ORTÍ, Alfonso (1986): “La apertura y el enfoque cualitativo-estructural”; 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 (1981): *Aproximación al análisis de la problemática de los jóvenes inmigrantes en Holanda desde la metodología del grupo de discusión* (Inédito)
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1998): “Algunos apuntes en torno al status socio-jurídico de la mujer bereber en Kabilia”; 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 (1964): *Six études de Psychologie*; Denoel/Gontier; Países Bajos.
- PIAGET, Jean (1984): “La génesis de la conciencia moral en el niño”; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.
- PICAUDOU, Nadime (1997): *Diez años que trastornaron el Oriente Medio (1914-1923)*; Historia XXI; Barcelona.
- POTTER, Jonatham y WHETTERELI, Margaret (1994): *Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation o exploitation*; Harvester-Wheatsheaf; Nueva York.
- POTTER, Jonatham y WHETTERELI, Margaret (1987): *Discourse and Social Psychology*; SAGE; Londres.
- PUENTE, A. y POGGIOLI, I (1993): “Categorías naturales. Una medida de su estructura interna”; *Revista de Psicología General y Aplicada*; Vol. 46 (4); Madrid.
- PUJADAS, Juan José (1992): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*; C.I.S.; Madrid.
- PUJADAS, Juan José (1993): “Identidad local, conflicto étnico y lucha política en la Canonja (Tarragona)”; 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 (1996): *La integración de los inmigrantes marroquíes*; Fundación La Caixa; Premio Dr. Rogeli Duocastella; Barcelona.
- QAILANI, Ismail (1987): *Fasl ad-din an ad-daula*; Al-Kitab Al-Islami; Beirut.
- RABINOW, Paul (1992): *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*; Júcar; Madrid.

- RAMADAN, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*; Ediciones Bellaterra; Barcelona
- RAMÍREZ, Ángeles (1993): “‘Nunca hablé con una mujer’. Relaciones de género y trabajo de campo en Marruecos”; *Actas del VI Congreso Español de Antropología*; Sta. Cruz de Tenerife.
- RAMÍREZ, Ángeles (1998:.) *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*; Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid.
- RODINSON, Maxime (1966): *Islam et capitalisme*; Editions du Seuil; París.
- ROKEACH, Milton (1960): *The open and closed mind*; Basic; Nueva York.
- ROKEACH, Milton (1984): “El dogmatismo”; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón (comps.): *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.; Barcelona.
- ROSCH, E. (1978): “Principes of categorization”; en ROSCH, E, y LLOYD, B. (Eds.): *Cognition and Categorization*; Erlbaum, Hillsdale, Nueva Jersey.
- RUSSELL, James (1992): “En defensa de una aproximación a los conceptos emocionales desde la perspectiva de los prototipos”; *Revista de Psicología Social*; nº 7 (1).
- SAFI, Hammadi (1993): “Abdel Hamid Ben Badis. Entre las exigences du dogme et la contraite de la modernité”; en A.A.V.V.: *Penseurs maghrébins contemporains*; Editions Eddif; Casablanca.
- SAHLINS, Marshall (1977): *Economía de la Edad de Piedra*; Akal. Madrid.
- SANTAMARÍA, Enrique (1994): “El cerco de papel... o los avatares de la construcción periodística del (anti)-sujeto europeo”; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona.
- SAYAD, Abdelmalek (1992): *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*; París; Editions Universitaires.
- SCATTOLIN, Giuseppe (1995): “La mujer en el misticismo islámico”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; nº 282; Madrid.
- SEOANE, Luís (1984): “En torno a la identidad cultural de la segunda generación de emigrantes españoles en Holanda y Suiza.”; *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*; nº 26.
- SERFATY, Abraham (1992): *Dans les prisons du roi*; Messiar; París.
- SOUTHERN, R.W. (1961): *Western views of the Islam in the middle ages*; Harvard University Press.
- SPENCER, Herbert (1968): “La evolución de las sociedades”; en Etzioni, Amitai y Eva (ed.): *Los cambios sociales*; Fondo de Cultura Económica; México.
- STOLCKE, Verena (1993): “El problema de la inmigración en Europa: el fundamentalismo cultural como nueva retórica de la exclusión”; *Mientras Tanto*; Barcelona.
- STOLCKE, Verena (1994): “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión”; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona.

- STREIFF-FENART, Jocelyne (1985): “Le mariage: un moment de verité de l’immigration familiale maghrébine”; *Revue Européenne des Migrations Internationales*; Vol. 1; n° 2.
- TAJFEL, Henri (1984): *Grupos humanos y categorías sociales*; Herder; Barcelona.
- TAJFEL, Henri (1984): “Aspectos cognitivos del prejuicio.”; 1984; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón (comps.): *Estudios básicos de Psicología Social*; HORA-C.I.S.; Barcelona.
- TALBI, Mohamed (1984): “El Cristianismo visto por el Islam”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 147; Madrid.
- TALBI, Mohamed (1987): “Libertad religiosa y transmisión de la fe”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 193-194; Madrid.
- TALBI, Mohammed y BUCAILLE, Maurice (1989): *Réflexions sur le Coran*; Editions Seghers; Paris.
- TARDE, Gabriel (1986): *La opinión y la multitud*; Taurus; Madrid.
- TEDESCHI, J.T. SCHLENKER, B.R. BOHOMA, T.V (1971): “Cognitive dissonance: private rationation o public spectacle?”; *American Psychologist*; n° 26.
- THARAUD, Jean et Jeanne (1930): *Fes ou les bourgeois de l’Islam*; Libraire Pon; París.
- THIBAUT, John W. y KELLEY, Harold H. (1984): “Las normas sociales”; en CRESPO, Eduardo y TORREGROSA, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.; Barcelona.
- TING, Dawud C.M. (1958): “La cultura islámica en China”; en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*; Vol. VI; Madrid.
- TURNER, Victor (1990): *La selva de los símbolos*; Siglo XXI; Madrid.
- TYLOR, Edward B. (1975): “La ciencia de la cultura”; en J.S. Kahn (comp.): *El concepto de cultura: textos fundamentales*; Anagrama; Barcelona.
- VALDERRAMA MARTÍNEZ, Fernando (1992): “Al-Hallay. Un místico musulmán crucificado”; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n° 241; Madrid.
- VEREDAS MUÑOZ, Sonia (1999): “Proyectos y estrategias migratorias de los inmigrantes marroquíes”; *OFRIM* n° 5; Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.
- VERNET, Juan (1988): “Prólogo”; en *El Corán*; versión española del autor; Plaza & Janés; Barcelona.
- VYGOTSKI, Lev (1995): *Pensamiento y lenguaje*; Paidós; Barcelona.
- VYGOTSKI, Lev (2000): *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*; Crítica; Barcelona.
- WAINES, David (1994): “Abu Zayd al-Balkhi on the nature of forbidden drink: a medieval islamic controversy”; en MARÍN, Manuela y WAINES, David (comps.): *La alimentación en las culturas islámicas*; Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid.

- WALLON, Henri (1987): *Del acto al pensamiento*; Editorial Psique; Buenos Aires.
- WEBER, Max (1964): *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- WEBER, Max (1985): *Sobre la teoría de las ciencias sociales*; Planeta-Agostini; Barcelona.
- WINDISCH, Uli (1990): *Speech and reasoning in everyday life*; Cambridge University Press.
- WOOLMAN, N. S. (1988): *AbdelKrim y la guerra del Rif*; Oikos-Tau; Barcelona.
- YOUNG, Kimball (1969): *Psicología social del prejuicio*; Paidós; Barcelona.