

UNIVERSIDAD DE VALENCIA  
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS  
Y EMPRESARIALES

TESIS DOCTORAL

**VIVIR SIN DINERO EN UN MEDIO HOSTIL.  
ADELAIDA MARTÍNEZ Y EL HONOR DE LA POBREZA**

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales	
Fecha de Entrada	24-2-98
Fecha de Lectura	6. abril 1998
Calificación	Apto "cum laude" por unanimidad

Presentada por:  
Rafael Aliena Miralles

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA CC. SOCIALS BIBLIOTECA	
Nº Registre	1069
DATA	11-02-99
SIGNATURA	BID. T 646
Nº LIBIS	802317
Nº Dolis 802280	

Director:  
Prof. Dr. Antonio Ariño Villarroya



ABRIL 1998



UMI Number: U607273

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607273

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.  
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

*Para Ana, Miguel y Antonieta*



## ÍNDICE ABREVIADO

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	vi
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
<b>PRIMERA PARTE: DELIMITACIÓN DEL TRABAJO</b>	20
CAPÍTULO 1. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LOS GÉNEROS	21
CAPÍTULO 2. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (I): LA ONTOLOGÍA Y LA IMAGINACIÓN MORAL DE LA POBREZA	38
CAPÍTULO 3. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (II): PARADIGMAS TEÓRICOS	52
<b>SEGUNDA PARTE. SOBRE HISTORIA Y MÉTODOS DE LA INVESTIGACIÓN</b>	78
CAPÍTULO 4. HISTORIA DE UNA INVESTIGACIÓN DERIVADA	78
CAPÍTULO 5. SOBRE MÉTODOS Y RAZÓN BIOGRÁFICA EN LA INVESTIGACIÓN	104

<b>TERCERA PARTE. EL MUNDO Y EL ENTORNO DE ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	<b>130</b>
--	------------

CAPÍTULO 6. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (I) 134

CAPÍTULO 7. EL DOBLE ANALÍTICO (I): NOVEDAD, AMBIGÜEDAD Y LA IMAGEN DE LA JUNGLA 146

CAPÍTULO 8. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (II) 136

CAPÍTULO 9. EL DOBLE ANALÍTICO (II): PROFANACIÓN Y GUERRA DE LA PALABRA 175

CAPÍTULO 10. IMÁGENES QUE SE NOS IMPONEN: ESTADO DE NATURALEZA, GUERRA CIVIL MOLECULAR Y CAOS 196

<b>CUARTA PARTE: LA VIDA SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	<b>203</b>
--	------------

CAPÍTULO 11. RELIGIÓN DEL TRABAJO, FE Y LUCHA 220

CAPÍTULO 12. LA MODERNIDAD ANTE ADELAIDA MARTÍNEZ 233

<b>QUINTA PARTE. LA BAJA INTEGRACIÓN LOCAL DE ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	<b>245</b>
---	------------

CAPÍTULO 13. ¿QUÉ ES ESA COSA QUE LLAMAMOS INTEGRACIÓN LOCAL? 245

CAPÍTULO 14. EL AISLAMIENTO, LA EVITACIÓN Y LA INDEPENDENCIA 256

CAPÍTULO 15. LA AVERSIÓN, LA FRUSTRACIÓN Y EL DESEO DE HUIR 274

CAPÍTULO 16. LA REPULSA MORAL 286

CAPÍTULO 17. UNA MIRADA A LOS OTROS. UNA DIGRESIÓN  
SOBRE CULTURA DE LA POBREZA Y RESENTIMIENTO 309

**CONCLUSIONES** 321

**ANEXOS**

ANEXO 1: Bibliografía principal 338

ANEXO 2: Comentario bibliográfico al capítulo 1 344

ANEXO 3: Comentario bibliográfico al capítulo 3 351

ANEXO 4: Exposición y referencias bibliográficas sobre las literaturas de  
redes sociales y apoyo social 358

**ÍNDICE EXTENSO** 377

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la inestimable ayuda de una serie de personas e instituciones que quiero mencionar.

He tenido el extraño beneficio de que dos magníficos universitarios y maestros siguieran mi trabajo desde su concepción, lo orientaran y lo mejoraran. Son Antonio Ariño Villarroya, doctor en Sociología, y Fernando Díez Rodríguez, doctor en Historia. Ambos han puesto su mejor empeño en que esta tesis se hiciera y se hiciera bien. Les debo su tiempo, su sabiduría y sus correcciones. Han sido dos modelos de excelencia.

La Institució Valenciana d'Estudis y Investigació (IVEI), de la Generalitat Valenciana y la Diputación de Valencia, me concedió una beca que fue de gran ayuda. Sus directores del área de Sociología y Antropología depositaron en mi trabajo una confianza que les agradezco. A Josepa Cucó y a José Montoya, que le sucedió, les debo mucho más de lo que pueden imaginar.

Cuando este trabajo era apenas un embrión, pude beneficiarme de los consejos de mi tutor, Damià Mollà, así como de los que me formularan Inmaculada Serra y mi director de tesis, Antonio Ariño, todos ellos componentes del tribunal que juzgó mi memoria de investigación del Tercer Ciclo en Sociología de la Universidad de Valencia.

Otros amigos y colegas han tenido la bondad de leerse alguna parte del trabajo, sugerirme alguna lectura, interesarse por él o alegrarse conmigo. Debo recordar a Felipe Alcalá-Santaella, Rosario Alonso, Agustín Domingo Moratalla, Enrique Berjano, Joan Hernández, Magdalena López, Fátima Perelló, Víctor Renes, Máximo Sayago, Marisa Vallina y Vicente Zaragoza. Gracias a Margarita Soriano, Empar Costa y Cristina Barbé he podido acceder al continente de los libros.



Aprendí mucho como alumno en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Valencia y sigo aprendiendo, ahora que soy profesor, gracias a mis alumnos de la Escuela Universitaria de Trabajo Social. Deseaba mencionarlos. Debo también agradecer al Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales, al que pertenezco, la confianza puesta en mí y el apoyo recibido.

Finalmente, ¿qué hubiera hecho sin la ayuda, las facilidades y las oportunidades con que me ha regalado toda mi familia?

Valencia, febrero de 1998

**VIVIR SIN DINERO EN UN MEDIO HOSTIL.  
ADELAIDA MARTÍNEZ Y EL HONOR DE LA POBREZA**

*“El insulto más cruel con que puede ofenderse  
a los infortunados es no hacer caso de sus calamidades.”*

Adam Smith

## INTRODUCCIÓN

### *1. Introducción (en el sentido más estricto del término)*

El estudio que tienen entre las manos *versa* -como dirían los antiguos- sobre la pobreza. Presenta un único caso y no una muestra de mil treinta encuestados y trabaja más sobre discursos que sobre otro tipo de datos más “duros”. El objeto de este estudio es pues un *sujeto*, que se llama Adelaida Martínez y que ha querido hablar con nosotros (y uso el plural con intención). He mantenido con ella diez largas entrevistas, aunque sé de ella por otras personas. Vive en uno de esos barrios que, a falta de mejores palabras, llamamos *marginal*; uno de esos para los que se crean unidades de servicios sociales y programas específicos; uno de esos que aparecen en prensa siempre por noticias espectaculares o escandalosas; con mala fama y cargado de problemas y conflictos. Adelaida Martínez nos habla fundamentalmente de su vida en el barrio, de su *malvivir*, de su lucha por salir adelante y de su concepto de la buena vida. El barrio es, como dice el título del trabajo, “un medio hostil”.

¿Tienen entre manos un *estudio de caso*, una *historia de vida*, o qué otro espécimen? Imagino que un poco de todo. Nunca me preocupé en exceso. Quizá sea, como apunto en el quinto capítulo, una *hermenéutica de un fragmento de vida*, porque no es propiamente una “historia”, por lo menos una historia más o menos completa y bien informada, porque “interpreto” más que “cuento” y porque no abordo una vida en todas sus dimensiones, sino solamente la vida en una de ellas: la integración en una localidad. Pero no deseo que se imponga el término. Lo uso casi con ironía. El planeta ya está demasiado poblado.

Deben saber también que conozco el medio y el barrio porque estoy, desde abril de 1995, metido en un grupo de autoayuda de madres con hijos que están en prisión o lo han

estado. Esta *rareza* me ha sido concedida por su generosidad y me ha situado en un punto de observación privilegiado. La mayoría de ellas vive con muy poco dinero. La organización que auspicia este grupo trabaja en el barrio de residencia de Adelaida Martínez, que, por cierto, he bautizado como el “barrio Maravillas”. Algunas de las madres residen en él.

Para hablarles del tipo de trabajo que he realizado, necesito antes hacerlo de otras personas; de otros libros, de otros asuntos. En realidad, se trata de una única persona (Albert Camus), de un único libro (*El primer hombre*) y de un único asunto (“el honor de la pobreza”).

\*

Pocos antes de la traducción al español de *Le premier homme*, la última e inacabada novela de Albert Camus, publicó Juan Goytisolo un artículo sobre la misma que llamó “El honor de la pobreza” (*El País* 5/9/94). Como se sabe, Camus fue pobre (¿para qué andarnos con rodeos lingüísticos?). Esta novela es la narración de los recuerdos de su vida en el barrio de Belcourt, en Argel, un lugar en el que, en palabras de Goytisolo, la promiscuidad, los olores rancios, el griterío y las peleas de los vecinos configuraban un paisaje menos físico que moral.

No he podido olvidar este artículo. Hablaba de la pobreza *de otro modo*. Goytisolo contaba que *Le premier homme* nos sumerge en la intrahistoria de la que hablaba Unamuno, en esa masa informe de desarraigados y humildes, arrojados por el destino a una aventura no decidida por ellos y vivida a contrapelo con resignación animal. Que Camus revive en esta obra, con aquietado dolor y remansada nostalgia, todos los sucesos minúsculos cuyo engranaje cimentará su carácter y marcará su destino, las ridículas prendas de una talla mayor y los zapatos de suela claveteada impuestos por la abuela tanto por razones de economía como para controlar sus escapadas para jugar al fútbol, las sesiones de cine mudo en las que Camus debía explicar en voz alta los textos intercalados en las películas, la entrada en la escuela y el descubrimiento de los libros o

la visita del maestro a la abuela para convencerla de la necesidad de que el niño prosiga los estudios secundarios en el instituto. Pero el impacto estaba en la lección que Goytisolo extraía del libro, que es “la paradójica profesión de fe del autor en el “mundo cálido e inocente” de los pobres, la reivindicación -más necesaria hoy que nunca en un universo en el que a la explotación del trabajo ha sucedido la exclusión más cruel del mismo- *de la pobreza como único honor*”.

¿La pobreza como único honor? Para muchos esto iba a sonar mal. Goytisolo se reafirmaba: “Asocio los dos términos sin ningún embarazo. Pobreza, sí, concebida como la utilización más eficaz de la idea del *bienser* social que el personaje ácrata de mi última novela defiende en solitario. Y honor, sí -hablo aquí en nombre propio-, de ser adoptado, verbigracia, por los vecinos del barrio de La Chanca”... y no el honor -y es muy revelador de los tiempos que Goytisolo se vea obligado a hacer esta precisión- del *medalleo* vacuo, de las legiones de honor a veces tintas en sangre. Y nos hacía escuchar la voz de una nota a vuela pluma de Camus:

“Devolved la tierra, dad toda la tierra a los pobres, a quienes no tienen nada y que son tan pobres que no han deseado siquiera tener ni poseer (...), el inmenso tropel de los miserables, la mayoría árabes y algunos franceses, y que viven o sobreviven aquí por obstinación y aguante, en el único honor que vale en el mundo, el de los pobres; dadles la tierra como se da lo sagrado a lo que es sagrado...”

Acababa Goytisolo con su propia voz, en un párrafo que debemos leer atentamente. Decía: “Hemos evacuado los conceptos de solidaridad, compasión, bondad, de nuestro vocabulario y de nuestras vidas para transformarnos en atesoradores insaciables de objetos nocivos e imágenes huecas, a costa de un reduccionismo asolador de la dimensión integral del ser humano. ¿No será ésta a la postre, *la auténtica y deshonrosa pobreza?*”

\*

Más tarde leí el libro.<sup>1</sup> Había en él algo especial. Estábamos a años luz de esas estadísticas frías, pero también de esas historias tristes que nos exigen que suframos con los sufrientes. Nada que ver tampoco con esas etnografías que nos dan montones de datos y motivos para la simpatía y la indignación, pero no demasiados incentivos para el pensamiento. Con *El primer hombre*, además, *conversamos* con Jacques (que es el *alter ego* de Camus), con su madre, “tierna, amable, indulgente, incluso pasiva (...) aislada en su semisordera y dificultades de lenguaje”; con su abuela mahonesa, tocada del pañuelo negro común a las españolas, aguerrida en las vicisitudes crueles de la vida, dura con los demás y consigo misma; con su tío Ernesto, incapaz de expresar con palabras su indomable energía y cariño animal. No nos vuelven a abandonar en la vida. Es uno de esos libros que nos cambian, porque nos suscita “amor”... y un gran amor (o su contrario, una gran aversión) “es la clase de cosa que nos cambia cambiando nuestros propósitos, cambiando los usos a los que dedicaremos las personas y las cosas que encontraremos en el futuro” (son palabras del filósofo Richard Rorty).<sup>2</sup>

¿Qué me queda hoy del libro? ¿Cómo lo *uso*? ¿Qué lecciones propias extraigo? Básicamente dos. Para empezar, que la peor pobreza es la que no puede ser vivida con honor y que la *nueva* pobreza de la que tanto hablamos de un tiempo a esta parte *es* nueva porque es descarnada, porque es pobreza y sólo pobreza. ¿Que no sabemos muy bien qué es eso del honor? (Sí lo sabemos; aunque nos falte la definición, por lo menos lo sabemos *si* hemos leído a Camus. En ocasiones, no hay atajos.) ¿Que quizá debemos pensar en otros términos? Llamémosle como queramos. Pensemos en cultura popular, al modo de otros, o en conciencia de clase, o en lo que queramos, siempre y cuando pueda ser concebido como algo que da sentido a una experiencia de sufrimiento, o fuerza frente a ella. La *auténtica y deshonrosa* pobreza sería, de este modo, la pobreza sin esa especie de música, sin ese acompañamiento, sin esa trascendencia.

Mi segunda lección es que hemos de recuperar la idea de virtud. No sé si la palabra, y de hecho, la uso bien poco en mi texto. Para mí, *El primer hombre* es la lucha por la vida, el sacrificio, el trabajo duro, la entrega a la familia. Sé que esto suena mal, que está pasado de moda y que seguramente estoy haciendo una lectura más conservadora que la de

Goytisolo o que aquella que el propio Camus *seguramente* nos proponía. Hoy preferimos hablar del sistema, de las desigualdades, de la injusticia, de la deuda de la sociedad y de la responsabilidad colectiva, y no seré yo quien niegue la razón y la justeza de este lenguaje. Además, no *sabemos* si es mejor vida la de la lucha, el sacrificio, el trabajo duro y la entrega a la familia que cualquier otra. Somos relativistas. O, cuando menos, callamos al respecto por miedo a ofender a quienes no luchan, no se sacrifican, no trabajan duro o no se entregan a la familia... porque la dignidad nos viene a todos de ser simplemente humanos, porque todos necesitamos el reconocimiento de los demás, sin el que no somos nada, porque en definitiva “quién es quién para imponer qué”, porque la vida propia es un asunto de elección personal, porque “sus razones tendrán” o “porque en sus circunstancias todos hubiéramos sucumbido”. Y no nos faltan argumentos. El asunto es complejo. Pero, *au dessus de la mêlée*, quiero reivindicar el lenguaje de la virtud, que quizá es el mismo lenguaje del honor. ¿Por qué dar la espalda a tantas madres de Camus, a tantas abuelas de Camus, a tantas Adelaidas Martínez? (Como se verá en seguida, ella es una de tantas.) Esta es mi segunda lección.

\*

Por el camino, me encontré con Adelaida Martínez. Le he dedicado dos años enteros. Me ha obsesionado y, en parte, y me he esforzado por mostrarlo, *me ha cambiado*. Pero, no nos precipitemos. ¿Quién es Adelaida Martínez?

Adelaida Martínez es un ama de casa de mediana edad con seis hijos de edades comprendidas entre los seis y los diecinueve años. Su marido es carpintero. Ha trabajado en distintas empresas de una manera más o menos regular. Desde hace cuatro años sólo tiene contratos muy cortos e irregulares. Está deprimido y hace tiempo que ha delegado en su mujer. Como muchos hombres en este medio, bebe. La comunicación está bajo mínimos.

Adelaida Martínez, además de cuidar de los suyos, mantiene la casa de una pareja de ancianos pensionistas y parcialmente incapacitados. Consigue de este modo un suplemento de ingresos imprescindible (en algunos meses es la fuente principal). El hijo mayor trabaja

irregularmente y con un sueldo modesto en la cadena de una manufacturera de alimentos de una localidad próxima y hace planes de matrimonio. Otros dos, se buscan la vida, con empeño sobresaliente y resultados menores. El resto está en edad escolar. La pequeña es la única mujer.

Adelaida Martínez es *pobre* (así lo declara ella, sin problemas) o de la *clase baja* (como sinónimo en su voz). En algún momento de su vida, ha sido incluso muy pobre, severamente pobre, como dicen las estadísticas.

*Yo me tengo como de clase baja. Yo, pobre. ¿Que qué es clase baja? Pues una clase baja es, pues, qué te diría yo, pues vas teniendo pues a veces pues lo justo, y a veces ni lo justo. Claro que antes mi marido tenía trabajo más fijo que ahora. Clase baja o clase pobre, es lo mismo. Para mí, sí. Pobre es una persona que no tiene. Claro, otros siempre pueden ser más pobres. Pero, desde el punto de vista que una persona va teniendo lo justo, lo justo, lo justo, pues tampoco se puede decir que sea de una clase muy, muy alta.*

Procede de un medio de campesinos jornaleros, de vida dura y pocos sentimentalismos. Venida a la gran ciudad desde muy lejos, se casa sin el consentimiento paterno y en abierta (y buscada) violación de las normas al uso. Este irregular comienzo la deja sola (sus padres y alguno de sus hermanos la abandonan a su suerte, al menos al comienzo).

Pero Adelaida Martínez es de la estirpe de los luchadores. Su vida es la pugna con las limitaciones, su reconocimiento y su superación. En una ocasión, casi pierde, pero hoy continúa. Y lucha y trabaja y se emociona mucho cuando le leo las siguientes palabras de una novela: “Mi madre era muy aficionada a llamarse a sí misma burra de carga. El hecho de poder trabajar duro la enorgullecía. (...) Tenía un gran sentido de la realidad, y pensaba que cuando uno es pobre sólo el trabajo puede sacarlo adelante.” ¡No está sola! ¡Ella también se llama a sí misma “burra de carga”! ¡Ella también danza “todo el día de un lado para otro, siempre bregando en la casa, de la noche a la mañana, en perpetua lucha por la vida”! ¡Y está en un libro!<sup>3</sup>



Adelaida Martínez quisiera tener más, pero no hace el Prometeo; no impreca, no gesticula. Es una mujer de Iglesia (¿esta contigüidad implica causación?). Es como el Dostoievski cristiano desterrado a Siberia. Es, aunque menos mansa, como la propia madre de Camus. Vive excitada (los nervios) pero no consigue ser infeliz (sus hijos no le dejan). Tampoco feliz. Quizá el concepto no sea el adecuado.

Siempre ha vivido con poco dinero, pero el tormento comenzó hace cinco años. Su marido perdió un empleo, su empleador le dejó tirado, sin pagarle y sin haber cumplido con la Seguridad Social. Se les cayó el mundo encima, sin dinero y angustiados. Su marido defraudó a su vez, fue castigado, las desgracias aumentaron, encuentro con los abogados, un alud de problemas, Cáritas y la parroquia, encajar el golpe... y sobreponerse y seguir con la lucha. Su historia es, como la de tanta gente, una historia de caída en desgracia, y no tanto la del Paraíso Perdido cuanto la de Job. Es la puesta a prueba.

*Bueno, pues nos encontramos de la noche a la mañana conque no teníamos un duro, sin trabajo, hundidos, sin saber por donde tirar, ni tirar ni para arriba ni para abajo... es que, es que fue tal hundimiento el que nos hizo, que no, que no...*

*Fue un desastre. Aparte es que te, te hundes, es que te hunde. Además me tuvieron que operar y... nos quedaba muy poco de paga hasta que se arreglará no sé qué, es que nos quedaban cincuenta y siete mil pesetas de paga sólo y mis hijos entonces ninguno trabajaba. O sea, es que lo pasé mal, sí. Y era la primera vez que cogía el paro.*

*Mi marido siempre había trabajado. Lo tiraron de allí de la fábrica donde trabajaba, luego estuvo un año o año y medio en otro sitio, siempre había trabajado. No es que tuviéramos gran cosa, pero siempre había trabajado. Pero a partir de que el hombre éste nos metió aquella..., a partir de ahí... Me hundi, sí, sí, sí. Nos hundió a todos, nos hundió pero de aquella manera. Yo no sabía ni por dónde tirar, ni qué hacer, ni...*

*Problemas con el dinero siempre habíamos tenido porque con tantos hijos, figúrate, pero bueno si tenías por lo menos para comer y para cubrir los gastos mínimos, eh, pues*

*podías... normalmente puedes ir por ahí, y no como ahora que no puedes hacer nada. Hombre, entonces tampoco es que hiciéramos mucho.*

\*

Volvamos a *El primer hombre*, pues nos ha quedado un asunto pendiente. ¿Quiero defender también la resignación, la paciencia, la mansedumbre, la sumisión y la obediencia ciega a no se sabe bien qué orden de cosas? Porque en la madre de Camus hay mucho de ello. Como nos dice su hijo, “aguantaba para ella misma la dura jornada de trabajo al servicio de los demás, los suelos lavados de rodillas, la vida sin hombre y sin consuelo entre los restos engrasados y la ropa sucia de los otros, los largos días de faena acumulados de una existencia que, a fuerza de estar privada de esperanza, había perdido todo su resentimiento, una vida ignorante, obstinada, resignada a todos los sufrimientos, tanto los suyos como los ajenos. Nunca la había oído quejarse.” Camus también nos habla de “su certidumbre de que *la vida entera* era una desgracia contra la cual lo único que podía hacerse era aguantar” (págs. 59 y 73).

¿Quiero defender, pues, la resignación? Me apresuro a contestar: ¡No! Adelaida Martínez es una mujer resignada. Como ya he dicho, “no hace el Prometeo; no impreca, no gesticula”. Muchas de las madres de mi grupo son, para exasperación de algunos, extremadamente resignadas. Los pobres de algunos de mis libros favoritos son “fatalistas” y “estoicos trágicos”. Pero algo debe quedar claro: ¡Este no es un trabajo sobre la resignación!

\*

Y, por cierto, ¿de qué trata el trabajo? Porque seguro que no va sólo del honor de la pobreza y el trabajo duro y *esas cosas*. No, es más. Comienzo por ahí porque ciertamente es uno de sus nervios principales, tanto que hasta da el título de la obra. El libro analiza e interpreta su discurso sobre su barrio y su vida en él, pero emergen otros asuntos.

*En la primera parte*, me esfuerzo por situarme, por explicarles qué tipo de trabajo he redactado. Y lo hago como si desplegara un gran mapa y les dijera “a no ser que esté muy desorientado, me encuentro aquí”. Siempre me ha gustado la definición por contraste: uno también *es* por lo que *no* es. Confío en que, además, este esfuerzo ilumine los *demonios*, las manías, los gustos y hasta las obsesiones de quien escribe. Esta exposición, que es como *poner las cartas sobre la mesa*, ofrece un trasfondo de inteligibilidad de la obra que, aunque no me atrevería a decir que imprescindible, es, cuando menos, útil.

*En la segunda parte*, presento tanto la historia como los métodos de la investigación. Narro la evolución intelectual de la investigación porque estoy convencido que la ilumina. Desde luego, puedo estar equivocado. Hay quien piensa que sólo cuenta el producto final, acabado y empaquetado, cumpliendo todas las garantías de calidad del Departamento de Inspección; que el autor debe esconderse, que no debe molestarnos con sus historias, que no debe alargar de ese modo la entrada en lo que realmente cuenta, que es la misma investigación. No sé. Que se sepa, cuando menos, que he huido de exhibicionismos innecesarios (y narcisistas), que he seleccionado el material en estricta función de mis propósitos iluminadores y que he evitado todo subjetivismo o existencialismo, porque sabía que, en este contexto, no pueden ser sino penosos.

Y en lo que hace a los métodos, se encontrarán con poco aparato. Defiendo una metodología pobre y humanista, que hace análisis e interpretación del discurso sin ninguna técnica en especial, con un poco de arte y orden, con una lectura más “inspirada” que “metódica” (la distinción vuelve a ser de Rorty)<sup>4</sup>. ¿Que eso puede llamarse “inspección” o “abducción”? ¿Que podríamos escribir muchas páginas muy técnicas sobre ellas, en especial sobre la abducción? No me he dejado engañar. No he buscado blasones.

Dedico un espacio para hablar de la interpretación que he realizado. Comoquiera que deseo hablar de la interpretación que realmente he hecho, el lector puede posponer su lectura, para efectuarla una vez que haya comprobado lo que realmente he hecho.

*En la tercera parte*, empezamos a escuchar el discurso de Adelaida Martínez. Alterno capítulos en que su voz es dominante, aunque con mis comentarios, con otros en que hago una traducción a un lenguaje más analítico de aquello que ella ha formulado anteriormente. En estos segundos capítulos, pongo en relación lo dicho con algún asunto de interés, básicamente con el del “orden social”, y hablo de otros autores, de otros libros y de otros asuntos.

*En la cuarta parte*, desarrollo el concepto o la idea que Adelaida Martínez tiene de la buena vida. Es más breve, aunque necesaria. Y no sólo porque debía aprovechar cosas interesantes que iba diciendo y que no encontraban acomodo en la organización prevista, cuanto porque, si teníamos que hablar de cómo ve su barrio, ésta era una tarea que requería conocer los valores, por lo menos, los más sobresalientes, sus *idées-force*, las ideas a partir de las cuales emite sus valoraciones y sus juicios. (Que son, por cierto, los mismos que alimentan sus emociones.)

Y es que *la quinta parte*, va, sobre todo, de juicios y emociones. Está dedicada a la baja integración local de Adelaida Martínez. Se trabaja el concepto y se ofrecen cinco *asideros* a partir de los cuales ir hablando con orden al respecto. Aquí se habla de su aislamiento, de que ha decidido que lo mejor es evitar el conflicto con sus vecinas, de su independencia relativa con respecto a ellas, de las pasiones (o emociones) adversas que le provoca su barrio y de su profunda e inequívoca repulsa moral hacia la vida de muchos de sus vecinos.

En fin, esto es sólo una presentación. Ya conocen la empresa. El cuadro sólo se acaba cuando se llega a las conclusiones; incluso para el propio autor.

\*

Como pueden adivinar, se encontrarán con mucha interpretación y oirán mi voz tanto como la de Adelaida Martínez. Desde que empecé mi larga conversación con ella, he tenido la convicción de que debía construir el significado de lo que decía. La investigación cualitativa

corre con frecuencia el riesgo de la banalidad. Esa construcción tenía que hacer del caso Adelaida Martínez lo particular de algo más grande y tenía que lanzar al lector en direcciones que fueran a enriquecerle (intelectual y moralmente). Adelaida Martínez tenía que interesarnos como nos interesan los personajes de una tragedia.

Ni qué decir de la dificultad de este empeño. Con seguridad he quedado a años luz de tan desmedido propósito. Además, este universalismo que ocupaba mi mente no podía dejar de estar en tensión con el particularismo de la investigación social (Adelaida Martínez *no* es un arquetipo) y la libertad necesaria para escribir una tragedia estaba en franca contradicción con las normas de la academia, que, como escribí hace años, *nos atan dulcemente* (en los últimos meses, dejé de sentir esa dulzura en más de una ocasión).

La resultante de este campo de fuerzas que empujaban en direcciones diferentes, es lo que entrego ahora. Como híbrido, es un producto experimental. Si sobrevive, habrá que cuidarlo y podarlo.

Todo producto es provisional. Hoy mismo cambiaría muchas cosas. En ocasiones, he arriesgado en exceso. Quedan por introducir muchas calificaciones, muchas consideraciones, importantes y marginales, muchas lecturas. Mi referente ideal no fue el de un texto armado contra las refutaciones, sino el de uno que permanece ahí tras ellas, incluso el de un texto que gana gracias a ellas.

## ***2. Un cierto espíritu de escritura***

Como se verá desde el comienzo, este estudio tiene algunas características poco habituales. Es un texto lentamente madurado y lleno de elecciones arriesgadas. Creo importante exponerlas desde el principio.

Opto por una aproximación discursiva, que huye de algunos barbarismos que nos imponen las más asentadas convenciones de la disciplina, y por ello no corto el relato, salvo en ocasiones, con citas codificadas que hacen de la lectura una sucesión de fragmentos, un acto sincopado que nos impide una *inmersión* en el texto. No quiero que el lector capte sólo la letra del texto, pues tengo una idea de la lectura como un acto de *impregnación*, lo cual obliga a la suspensión o adaptación de algunas de las reglas habituales. (Y obliga a una lectura que debe hacerse con paciencia y con una suspensión *inicial* del juicio, en el doble sentido de que el lector crítico debe esperar a tener la visión completa del texto y debe *creérselo* antes, sólo como principio metodológico.) Opto, también, por una aproximación personal, lo que aquí significa tres cosas: que uso la primera persona, que me defino (elaboro categorías propias y doy mi punto de vista) y que creo más en una racionalidad aplicada y biográfica que en otra abstracta e impersonal, más en la narración del *passage* de una posición o teoría a otra y en la muestra de la ganancia de comprensión que pienso que reporta, que en la remisión a estándares o criterios que son universales y externos y en relación a los cuales cada teoría o posición debe ser sopesada independientemente. Confío en que a lo largo del trabajo pueda mostrar que esta opción no es puro subjetivismo, sino que nace en gran parte de una posición intelectual y moral, es decir, racional. El texto, además, es en muchos de sus pasos una conversación, conmigo mismo y con el lector, una conversación concebida como principio retórico y, lo que sin duda es más importante, de conocimiento.

Al defender la impregnación y ese otro tipo de argumentación, me sitúo en un terreno, en una lógica o en un marco (como se quiera) extraño para mucha gente. Estos son los riesgos de optar. En este texto hay un compromiso *fuerte* con ciertas maneras de ser y de hacer, en parte (pero sólo en parte) como fruto de una intuición o como producto inarticulado (cuyo rastro genealógico o su lenguaje de trasfondo no siempre capto). Este compromiso fuerza el estilo polémico de algunas secciones (y digo que lo fuerza porque la militancia es por lo general algo ajeno a mi espíritu).

Debe saberse, por otro lado, que hay tres autores cuya influencia planea, más en el espíritu que en la letra, sobre este trabajo: Isaiah Berlin, al que he leído mucho; Charles

Taylor, un descubrimiento tardío, del que utilizo en este trabajo la primera parte de *Fuentes del yo*, algunos de los ensayos de *Argumentaciones filosóficas* y *La ética de la autenticidad*; y George Orwell, de cuyo libro de ensayos y artículos *A mi manera* he aprendido muchísimo.<sup>5</sup> Los tres me han ayudado a vivir en un mundo bien diferente a aquel en el que me formé (más abstracto, analítico y cartesiano), condición necesaria, como dice Geertz en *Tras los hechos*, “para practicar una investigación que te resulte medianamente creíble, y para escribir frases que más o menos puedas tolerar” (pág. 135) (Y a ese mundo llegué tanto por inquietud e indagación intelectual propias, como por la necesidad práctica de saber qué hacer con Adelaida Martínez. El lector entenderá mejor conforme avance en la lectura del texto.) Añadiré algo más. Gracias a los tres puedo horrorizarme, por ejemplo, cuando leo en unos grandes almacenes “Uniformidad colegial”, en lugar de simple y llanamente “Uniformes para el colegio”, o algo parecido.

No quiero comentar las aportaciones sustantivas que me han hecho, cuanto las espirituales y estilísticas, las que tienen que ver con una manera de acercarse a la realidad, de escribir o de argumentar. Y lo hago porque pretendo dotar al lector de unas buenas herramientas con las que enfrentarse a mi texto.

Me supone un gran esfuerzo concretar la influencia de Isaiah Berlin, pues, en el momento presente, nado en ella. Podría aludir a su inimitable estilo, su capacidad casi clarividente de empatía imaginativa para con pensadores de contextura muy diferente a la suya, su rigor, su claridad, su capacidad para sugerir, su construcción del pensamiento con piezas varias de la filosofía, la historia de las ideas y la literatura, el trato moderado y justo que tiene con sus autores, su concepción del papel del intelectual como el de alguien que comunica una concepción de la vida humana como un todo.<sup>6</sup> Y, sin embargo, Berlin, que es un excelente escritor, no es fácil. Es uno de esos autores con los que estás o no estás. Tienes que leerlo, sin saltos ni abreviaturas, párrafo a párrafo (y algunos son muy largos), sin el apoyo de epígrafes, numeraciones ni letras capitales, anulada por completo la estrategia que podemos llamar de “Entra-coge-corre-y-sal”, es decir la utilización manifiesta y deshonestamente instrumental, utilitaria y práctica de fragmentos y motivos con los que ornamentar o reforzar tu propio texto.

Con Charles Taylor me ha resultado fácil ponerme de acuerdo. Con él se aprende que hay debates en los que, además de auténticas diferencias, hay muchos equívocos y simple confusión. Que la crítica del liberalismo (y, en la modernidad y en un sentido profundo, todos somos liberales, *malgré nous*), no nos arroja en las manos de los que imaginamos, a veces con razón, temibles, malhumorados, trágicos, oscuros y antiilustrados conservadores. (Como dice uno de sus revisores de prensa recientes: “No critica el liberalismo sino ciertas formas de fundamentarlo”, *ABC* 10/10/97). Aprendemos también que hay una especie de paquete en el que una cierta concepción de la ciencia y de la epistemología está conectada íntimamente con algunas de las más importantes, controvertidas y cuestionables ideas morales y espirituales de nuestra civilización. Que desafiarlas te pone en un terreno dudoso y equívoco y que todo intento, por modesto o *ad hoc* que sea, de superar o criticar alguna pieza de este paquete crea, en ciertos ambientes, dificultad de comprensión, reserva automática y perplejidad. Pero hablemos de estilo, por lo menos, el presente en sus artículos y ensayos cortos (*Fuentes del yo* es asunto aparte). Otro de sus revisores de prensa, lo ha captado muy bien: “(Su) crítica se asienta en un estilo argumental *radicalmente anti-radical*: nunca caricaturiza a sus antagonistas (...), busca siempre un terreno de compromiso, no da ninguna disputa por zanjada de modo concluyente, huye de las “evidencias inmediatas” y no se hace más ilusiones que las imprescindibles acerca de los poderes de la racionalidad. Su logro más indiscutible está seguramente en el ambiente de honestidad intelectual que se desprende de sus escritos (...) Taylor consigue convertir las discusiones filosóficas de cualquier género en discusiones con los pies en la tierra, despojándolas de ese ambiguo ambiente de idealidad que a menudo encubre la carencia real de compromiso de la filosofía con el mundo.” (*El País* 1/11/97).

Pero hay más. No puedo decir que Charles Taylor fuera el que me animó a tomar como punto de partida la visión de la propia Adelaida Martínez, pues eso lo hice por una mezcla de instinto y educación (pura y simple, cortesía, deferencia, como quieran), pero sí que me dio la confirmación (y el respaldo de autoridad) que necesitaba, por ejemplo, con párrafos como el que sigue, en el que argumenta contra las pretensiones de una parte



de la ciencia moderna de hacernos “perder nuestra estrechez de miras” y de “alejarnos de la peculiar perspectiva humana sobre las cosas”:

“Pero si el modelo canónico de argumentación implica liberarnos al máximo de nuestra perspectiva, entonces el modelo *ad hominem* no puede aparecer más que como inferior, ya que por definición parte de aquello a lo que el interlocutor está ya comprometido. Y en este punto entra en juego una consideración particularmente interesante. Partir de dónde está situado el interlocutor no sólo parece, en general, un modo de razón inferior, sino que puede ser presentado como una forma de razón práctica particularmente mala e incluso viciada. Para aquellos cuyos instintos les dicen que las verdaderas demandas de moralidad requieren cambios radicales del modo en que las cosas son y del modo que la gente ha sido adiestrada para reaccionar frente a ellas, el hecho de partir de la perspectiva del interlocutor les parecerá una forma de conservadurismo, una forma de sofocar desde el principio cualquier crítica radical y de excluir cualquier cuestión ética verdaderamente importante.”

(“La explicación y la razón práctica”, en *Argumentos filosóficos*, pág. 67)

Lo que he aprendido de George Orwell lo ha contado espléndidamente Lionel Trilling en su ensayo “George Orwell y la política de la verdad”<sup>7</sup>:

“Orwell no es un genio, ¡qué alivio! ¡Qué ánimo nos da! Esto nos hace sentir que lo que él ha realizado es algo que cualquiera de nosotros podría hacer.

Sí, cualquiera de nosotros podría hacerlo si nos resolviéramos a ello, si renunciáramos a alguna de las hipocresías que nos arropan, si durante algunas semanas no prestáramos atención al grupito con el que generalmente cambiamos opiniones, si nos arriesgáramos a equivocarnos, si miráramos a las cosas simple y directamente, teniendo sólo presente nuestra intención de averiguar lo que son realmente, no el prestigio de nuestro gran acto intelectual de mirarlas. Orwell nos libera. Nos dice que podemos comprender nuestra vida política y social con sólo mirar a nuestro alrededor; nos libera de la necesidad de información secreta. Nos sugiere que nuestra labor no consiste en ser intelectuales, y menos aún en ser intelectuales según esta o aquella moda, sino simplemente en ser inteligentes según nuestras luces; Orwell restablece el viejo sentido de la democracia del entendimiento, liberándonos de la creencia de que el entendimiento sólo puede trabajar competitivamente. Orwell nos hace creer que todos podemos convertirnos en miembros plenos de la sociedad de hombres pensantes.”

(En este mundo orwelliano, cobra sentido otra de mis opciones, que no deseo desarrollar más allá de este comentario que sigue. Con frecuencia (aunque no siempre y con notabilísimas excepciones) escribimos demasiado profesionalmente para nuestros colegas profesionales. Por mi parte, he querido escribir un texto que pudiera ser leído por cualquier lector mínimamente culto, aunque su aprovechamiento del mismo fuera a ser menor. No he creído que, para ingresar en la comunidad universitaria de las personas competentes, fuera necesario sacrificar mi condición de ciudadano general en mi sociedad, esto es, de persona que dice algo a su *ciudad*. He querido escribir un texto que pudiera ser juzgado por cualquiera que esté dispuesto a pedir explicaciones (y entre ellos, y en primer lugar, los miembros competentes de la comunidad universitaria).)

### ***3. Algunas refutaciones y apostillas***

Creo conveniente adelantarme aquí a mis lectores y fantasear alguna de sus réplicas. Puede que se me reproche mi apoyo en autores ajenos a la tradición sociológica, incluso en autores que la impugnan. Estos referentes son ciertos. Soy un lector de sociología y teoría social, aunque últimamente mis lecturas preferidas han sido de historia de las ideas y de filosofía moral (con lo que quizá haya una sobrerrepresentación de estos campos). En ellas he encontrado el lenguaje para algunas de mis más inquietantes intuiciones y ansiedades.

Quizá la censura adquiriera esta otra forma. “Con independencia de que use a autores de otras disciplinas, y no hay en ello nada que censurar en los tiempos de la interdisciplinariedad, debería usted haber hecho un esfuerzo mayor por relacionar su marco y sus averiguaciones con la teoría sociológica.” Y aquí no tengo una respuesta que pueda convencer a todos, *urbi et orbe*. Estoy ahora, ciertamente, en mejores condiciones de hacer esta conexión que cuando empecé, y yo mismo estoy persuadido de que algunas partes del trabajo ganarían con ello. También pienso que, de haberme impuesto esta obligación cuando la página estaba en blanco, sencillamente no hubiera escrito ni éste ni

ningún otro trabajo, paralizado por terror ante la inmensidad de la tarea. ¿Puede calcular alguien que no haya pasado por una experiencia similar el peso de tener que conocer o investigar el nombre y los cuatro apellidos de los padres de cada idea que se nos ocurre? Creo que hay que callar sólo cuando no tenemos nada que decir, incluso cuando no sabemos expresarlo con precisión, pero que nunca deberíamos hacerlo porque no tengamos una maleta llena de citas y estampitas. (Este *dictum* sirve sólo para prudentes y moderados.) Tampoco puedo dejar de recordar (para consuelo mío) que el reproche que recibiré, ya ha caído (y no digo que sin razón) sobre algunos de los grandes de la sociología. Sebastián de Erice, que ha escrito un libro muy bueno sobre Goffman, hace un comentario sobre éste que resulta especialmente instructivo en esta ocasión. Menciona la ambigüedad de Goffman y cómo sus obras han dado lugar a interpretaciones diferentes y contrapuestas. Para unos -nos dice- éste es un punto débil, y lo explican por una falta de relación con la teoría sociológica. Pero -continúa Sebastián de Erice- no todo el mundo comparte esta opinión. Y viene aquí el comentario que me interesa: “Según otros ejerce un efecto positivo, seminal, haciendo participar al lector en la sociología interpretativa” (pág. 29). ¿Postula el autor que “hacer participar al lector en la sociología interpretativa” es un logro, por ambiguo que sea? (Creo que sí. Para mí lo es.) ¿Fuerzo mucho la mano si profiero que ese logro sólo puede conseguirse cuando nos liberamos de la que podemos llamar *la obligación del genealogista*, o por lo menos cuando nos liberamos de un cierto entendimiento estrecho y profesionalista de esta obligación?

He aventurado las reservas o reproches que me pueden venir de la disciplina de la sociología por meterme en territorios ajenos. Pero, ¿y los filósofos? ¿Acaso ellos van a ver con más agrado estos papeles? ¿Y los antropólogos? ¿Y los psicólogos? ¿Y los teóricos de la literatura? Me temo que el riesgo de mi elección es no acabar complaciendo a nadie. ¿Me ganaré la reputación de diletante? Confío en que no. Hay una cita de T.S. Eliot que tengo en mente cuando escribo estas líneas, incluso por lo que dicen sus últimas palabras al respecto de la temeridad, y es la que sigue: “el mundo está hoy tan lleno de temas altamente especializados, y el paisaje está tan enteramente dividido en zonas prohibidas, con carteles que nos advierten que no entremos o que, si entramos,

seremos sancionados o que dicen simplemente “Cuidado con el toro”, que el diletante literario se ve aguijoneado a la temeridad”.<sup>8</sup>

#### *4. El espinoso nombre de “pobre”*

En el texto hablo de “pobre” o de poblaciones “pobres” en más de una ocasión, de un modo que admito que es objetable. En principio por su ambigüedad, pues pobres los hay de muchos tipos. Pero también por otras razones, alguna de las cuales ha formulado muy bien Demetrio Casado, quien ha propuesto la sustitución de "pobre" por la fórmula "afectado por la pobreza". Su argumentación es impecable: "La sustantivación lingüística de la situación o aun del estado de penuria viene a construir una figura social de la gente pobre cuyo único ingrediente es su carencia, lo que no tienen. Desde un punto de vista simbólico, tal proceder es un expolio de identidades y de biografías. Los sujetos de la pobreza son campesinos de este o de aquel lugar, servidores domésticos, proletarios de la industria inmigrados, bohemios vagabundos. Estos son los argumentos de sus vidas, que caracterizan sus personalidades. Desde un punto de vista materialista, el escamoteo retórico de la condición social de la gente pobre pudiera suponer la minusvaloración y aun el olvido de sus capacidades y potencialidades. El paso siguiente sería -como frecuentemente es- la amortización funcional. Los afectados por la pobreza quedan sin papel social salvo, eventualmente, el de sujetos pasivos de piedad individual o colectiva."<sup>9</sup>

Por razones de economía y de estilo, mantengo el término "pobre". En una publicación anterior, ya me comprometí a revisar mi opción, pero lo cierto es que no acabo de encontrar un sustituto adecuado.<sup>10</sup> Me doy por satisfecho con que cuando me lean “pobre” tengan en cuenta el anterior párrafo de Demetrio Casado.

## NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

---

<sup>1</sup>Fue editado en Barcelona por la editorial Tusquets en 1994.

<sup>2</sup>En “El progreso del pragmatista”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1997, pág. 125.

<sup>3</sup>Se trata de una novela que vuelvo a citar en el octavo capítulo, *Judíos sin dinero*, de Michael Gold. He utilizado una edición argentina de 1975 de la editorial Siglo Veinte. La cita es de la página 100.

<sup>4</sup>De nuevo en “El progreso del pragmatista”, pág. 124.

<sup>5</sup>La referencia completa de las obras que han sido importantes en este trabajo debe buscarse directamente en la bibliografía al final del trabajo (anexo 1). Ésta quedará reservada solamente para aquéllos que han sido mis principales apoyos o fuentes de inspiración, evitando de este modo una larguísima lista indiscriminada de títulos heterogéneos y usados con propósitos bien diferentes, en la que es difícil captar cuáles han sido las piezas más importantes. Estos trabajos para los que reservo la bibliografía final se distinguen del resto porque normalmente aparecen con su título integrado en el mismo texto (y porque no hay ninguna nota junto a ellos). La referencia de otros trabajos de uso más circunstancial o concreto aparecerá, como ya he venido realizando, en este tipo de notas.

<sup>6</sup>He extraído algunas de las anteriores caracterizaciones del libro que le dedicó John Gray, *Isaiah Berlin*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1996, pág. 11.

<sup>7</sup>Se trata de uno de los ensayos que integran su libro *El yo antagónico*, Madrid: Taurus: 1974. Tomo la cita de la página 159.

<sup>8</sup>En “Los fines de la educación” (pág 81), ensayo incluso en su libro *Criticar al crítico y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 1967.

<sup>9</sup>Pág. 150 en “Sectores y factores de la pobreza reconceptualizada en España”, *Documentación Social* núm. 96, 1994.

<sup>10</sup>La publicación mencionada es “Representaciones de la pobreza: Esbozo de un mapa”, en *Cuadernos de Trabajo Social* núm. 9 (1996), págs. 71 a 96.

## PRIMERA PARTE: DELIMITACIÓN DEL TRABAJO

La aproximación que realizo en esta primera parte es muy general y tiene el inequívoco propósito de situar mi investigación, tanto en lo que hace al género como al contenido de la misma. La imagen del mapa es difícil de eludir. Les diré dónde estoy y les introduciré en las razones que me han hecho elegir este emplazamiento (en el cuarto capítulo les contaré cómo he llegado a la convicción de que éste es un buen lugar para vivir). Mi objetivo se desvirtuaría si fuera excesivamente prolijo en los detalles, por lo que no encontrarán desarrollos excesivos (salvo quizá en el capítulo 3).

He desechado conscientemente y a sabiendas de los riesgos, el utilizar esta parte para mostrar, *pòr aplastamiento*, mi competencia en el campo de los estudios sobre pobreza. No me siento obligado a ello (y menos, aunque resulte paradójico, en la era de Internet). En los anexos al final del trabajo encontrarán sendos comentarios bibliográficos a los capítulos primero y tercero. Los utilizo para señalar las obras más representativas o, en su defecto, aquellas que más me han influido, que mejor he leído o que considero, por una u otra razón, modélicas.

Hay otra razón para mi opción. Durante años me planteé este trabajo como una aportación al campo de los estudios sobre pobreza. Mi objetivo era contribuir a que la pobreza en España fuera presentada no sólo como un problema de política pública sino como un desafío intelectual, es decir, un problema objeto de controversia en el que se enfrentan sensibilidades, teorías, metodologías y valores contrapuestos, planteado por demás en los códigos específicos de la academia, con conocimiento de sus tradiciones, lenguajes y reglas. Hoy veo las cosas de otro modo. Ya no es tanto un estudio sobre *pobreza* (que lo es), cuanto un *estudio* hecho sobre una mujer que es pobre.

## CAPITULO 1. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LOS GÉNEROS

En este capítulo organizo los géneros por referencia a los cuales deseo definirme por pares dicotómicos, cada uno de los cuales concibo como un tipo ideal (en parte como un estereotipo). En la realidad, no siempre puede hacerse un corte tan limpio como el que presento aquí, pero esto, ya sabemos, es habitual cuando hablamos de los tipos y las categorías de representación de lo humano y lo social. En cualquier caso, nos interesa enfatizar las predominancias, aquello que caracteriza mejor un estudio frente a otro. El tono épico y el modo de presentar ambas tendencias como contrincantes está retórica y ligeramente exagerado, pero responde a la realidad.

### 5. Científicos vs. moralistas y políticos

La retórica del científico ha girado en torno a tres ideas. Su tarea es el conocimiento de las leyes que rigen la sociedad, o por lo menos, pues lo de *ley* suscita hoy poco acuerdo, el conocimiento de cómo es la sociedad, cómo funciona, cuáles son los procesos que la recorren, cuál es su estructura, su disposición, sus resistencias, su textura, en definitiva, su *realidad*. En este sentido, su aproximación es realista y positiva (es decir, no normativa): se trata de llegar a conocer *lo que hay* como tarea diferente u opuesta a la de proponer *lo que debe haber* o juzgar lo que hay por lo que debería haber.

El científico elabora, asimismo, un discurso que gira en torno a la neutralidad, la distancia, la separación *a lo Hume* entre los hechos y los valores, el no tomar partido, observar desde el mirador, elevarse por encima del fragor de la batalla, etcétera. Esta es, desde luego, una imagen parcial (deberíamos más bien hablar del científico positivista); sabemos, por demás, que esta doctrina está oficialmente superada (aunque perdura en la baja cocina y en la tropa) o, cuando menos, que ha quedado muy retocada después de las guerras antipositivistas.

Finalmente, el científico prescribe, sugiere y propone rutas de acción, políticas, medidas, cambios. La ciencia social tiene una voluntad de intervención, siempre la ha tenido y más ante problemas que se han vuelto sociales, es decir, públicos. En asuntos como el de la pobreza, ¿quién no piensa en las implicaciones prácticas y políticas? ¿Quién no se siente interpelado a decir *qué hacer*, por modesto, impreciso o ambiguo que resulte? La literatura sobre pobreza, explícita e implícitamente, es un terreno para la política, la administración y la acción sociales. Esto no marca una diferencia con respecto a los moralistas y políticos. Unos y otros prescriben, aunque eso sí con estilos diferentes. El científico establece con frecuencia una relación de tipo tecnológico; no en vano sigue siendo significativa la expresión de ingeniería social (por mucho que el optimismo de años anteriores haya perdido puntos). La del campo rival es una orientación fundamentalmente de principios.

Frente al científico, y en una relación que no sé bien si es de conflicto, competencia o contradicción, se encuentra el *moralista* (que apela a un orbe ético superior y se opone a lo que se enfrenta con este orbe o permanece indiferente frente a él) y también el *político* (que apela a unos principios políticos y se enfrenta al opositor y también al indiferente). Por razones prácticas, retóricas y sustantivas, no forzaremos la distinción y hablaremos aquí de moralistas y políticos. En su definición no importa el status profesional o la ocupación, sino la retórica o la práctica, de modo que muchos moralistas y políticos son científicos sociales, enseñan sociología, escriben sociología, *son* sociólogos, o similar (otros son filósofos, teólogos o activistas sociales). Su retórica es en parte el reverso de la anterior. Aun cuando admitan (si llega el caso) que su tarea es el conocimiento de la realidad, creen que pueden y deben ser normativos (antes, durante y después), que cuando nos acercamos a la realidad ya llevamos nuestros valores, que el realismo nubla nuestro entendimiento, enfría nuestros corazones y fuerza la pereza de la imaginación, que hay que oponer la utopía a la ideología de la ciencia. Los moralistas y políticos no quieren ser neutrales ni creen en la distancia. Apuestan por los pobres, los oprimidos, los explotados, los humillados, los ofendidos, las minorías y los olvidados y denuestan a quienes no lo hacen o, a peor, desean comprender las visiones, las doctrinas o las políticas de aquellos a los que consideran los *enemigos de los pobres*, o, a peor todavía, defienden o impulsan esas visiones, doctrinas o políticas. Ellos son los críticos y los otros los del sistema o la Academia, los profetas frente a los sacerdotes,



los portadores del futuro frente a los defensores del pasado, y miden la oportunidad, la relevancia o la calidad de un trabajo principalmente por su distancia con respecto al punto omega de la crítica, la profecía o la novedad. (Claro que si las etiquetas las reparten los otros, ellos son propagandistas, predicadores, panfletistas o similar.)

Tengo mi propia postura sobre muchos de estos asuntos y aquí, como en general, me inclino por pensar que en la moderación está la virtud. Comparto el aprecio por la moderación de un autor como Daniel Bell y su gusto por la complejidad, la ironía, la ambigüedad y la paradoja, así como su propuesta de huida de las disyuntivas y de la imprecación, propiedades, todas ellas, que, en su opinión, promueven una actitud crítica que creo conveniente en estos asuntos, una lejanía y distancia que protegen contra todo compromiso, absorción o inmoliación excesivos en un credo o una experiencia.<sup>1</sup> Me agrada la idea que nuestro objetivo es conocer lo que hay (aunque no presumo por ello que la realidad es real y no construida, ni sé bien si acaso el dualismo no será una dualidad), pero me disgusta la persecución de todo juicio de valor (a poco que esté bien fundado). No creo en el neutralismo, pero tampoco en el compromiso firme e inequívoco (tan falto de autodisciplina y ascetismo mental). Sé que la ciencia presta servicios a la política, pero me fastidia el optimismo y la falta de modestia; sospecho también que el debate de ambos dos frentes clausura el debate, el diálogo o, mejor, la conversación abierta, plural, decente y serena que es o debe ser la política. ¿Qué conversación puede haber a la vista de leyes científicas y principios absolutos?

“Pero, ¿qué importa esto ahora? ¿Qué reflejo encontraremos en su investigación?” Les diré. Trabajo sobre una realidad ya construida discursivamente por Adelaida Martínez que *reconstruyo*, de modo que ustedes juzgarán sobre la realidad de lo real. Miro esa realidad con sus ojos, porque quiero comprender y *porque* simpatizo con su vida (ya se verá), de modo que, implícita y explícitamente, hago muchos juicios de valor (incluso más de los que quisiera); canto el trabajo duro y el sacrificio y defiendo las reacciones morales de Adelaida Martínez (a partir de una concepción ontológica que tomo de Charles Taylor). Me pregunto por las implicaciones prácticas y políticas de mi trabajo, pero no acierto a ver las conclusiones, y el único convencimiento que tengo es que hay que hablar de todo esto.

(Confío que mi utilidad sea la de incitar algún debate, por pequeño que sea.) ... Pero sin duda es temprano para que todo esto se entienda bien. El texto es la prueba.

## 6. *Investigadores vs. especuladores*

Empleamos el primer término para referirnos a todos aquellos que hacen trabajos que tienen una base empírica amplia, bien sea original o de segunda mano, y tienen la pretensión de estar haciendo ciencia social (aún cuando no sea en una versión naturalista). Igual podríamos haber hablado de *estudiosos* o *científicos*, pero no de *empiristas*, pues quien hace investigación empírica no necesariamente es un empirista.<sup>2</sup>

El término de *especuladores* no es neutro, pues lo emiten sus adversarios (gente que siente reserva o antipatía hacia su manera de proceder) y lleva ya una fuerte carga emocional de signo negativo (en labios de algunos suena a condena bíblica). Con todo, lo mantenemos, pues da bien el tono de un debate. Usamos *especuladores* para dos grupos de autores. Los primeros son aquellos que, sin pretender hacer ciencia o sin dar mayor importancia a esta cuestión, producen trabajos de reflexión sobre la realidad social que no tienen una base empírica, lo que no significa, por cierto, que no conozcan la realidad, sino que no recogen o muestran sus evidencias de acuerdo con las reglas o los protocolos comúnmente aceptados por la comunidad de los investigadores o, como *defecto* colindante (siempre desde la perspectiva del investigador), las presentan bajo los tintes fuertes de alguna idea más o menos filosófica o como relleno de algún aparato conceptual muy elaborado. A estos podemos llamarles *ensayistas*, pues el ensayo es su género preferido. Los ensayistas, con más o menos autoconciencia, trabajan con “buenas” razones, “creencias” justificadas y conclusiones “plausibles” (es decir, son retóricos) y, cuando son buenos, no tratan de convencernos de una opinión preconcebida, sino que se esfuerzan por participar en una investigación mutua, en una conversación pública, en un discurso compartido.<sup>3</sup>

La segunda categoría es la de *los osados y los brillantes*, que especulan más allá de lo adecuado y aplicable, sin el equilibrio que da la humildad ante la lógica y los hechos (equilibrio que sí tienen los ensayistas), y con productos que son a veces la reflexión de los supuestos temperamentales de sus personalidades excepcionales.

Todos conocemos el debate. Por mi parte, diré que soy un investigador que no rehuye la especulación. La empiria es importante, nos ata al terreno y nos da sentido de la realidad (o, como mínimo, *apariencia* de realidad), al tiempo que reduce la probabilidad de que caigamos en un mar de abstracciones elevadas o abstrusas, sin pruebas ni ejemplos, sin historias ni color. En mi caso, Adelaida Martínez fue la prueba de fuego de mi orientación inicialmente anti-especulativa, y no la superé. Tuve que reinventarme, porque lo que yo sabía y lo que yo hacía *no me servía*. Esta es una segunda y poderosa razón en favor de la empiria. Pero la especulación (al menos la del ensayista) es también imprescindible, es más, ineludible. ¿Ya no nos sirve la “alienación” porque no podamos *verla*, porque sea acaso un concepto que no séamos medir o reducir a sus dimensiones básicas, porque no podamos sino *hablar* de ella, porque en definitiva no nos quede otro método que el especulativo, la conjetura o la inferencia razonable? ¿Estamos obligados al silencio de la reflexión, a la invalidación de todo lo que no lleve prueba científica? ¿Hemos de preferir lo correcto a costa de lo importante? (y no pretendo que lo correcto no pueda ser importante). ¿Hemos de callar cuando queremos hablar?

La sociología se construyó *contra* la filosofía (y principalmente la filosofía moral) y, en el desprenderse de ese sol, marcó en exceso las distancias: “si la filosofía es especulación, renegemos de ella”. Es tiempo de replantearse esta relación. Salvador Giner ha hecho una ejemplar defensa de la aproximación de la sociología y la filosofía moral en su aportación a la *Historia de la ética* dirigida por Victoria Camps, un trabajo que, en su propias palabras, versa “sobre el origen, caída y esperanzadora recuperación de la sociología como ética” (pág. 119), y un trabajo que comienza con las inequívocas palabras que siguen:

“La sociología es la ética de la modernidad. O, por lo menos, la sociología debería ser una de las principales dimensiones de la ética contemporánea. La tragedia -porque no ha sido menos que una



tragedia para el destino de ambas disciplinas- es que a menudo se proponga hoy a la sociología como lo contrario de la ética o como algo que carece de toda relación con la filosofía moral.”

Los investigadores producen descripciones, generalizaciones empíricas y teorías (de un tipo u otro), también interpretaciones (que apartamos de momento). Los ensayistas, por su parte, concentran sus esfuerzos en teorizar. Comparamos a continuación sus respectivos estilos de teorizar. Comoquiera que los empiristas, ahora sí, son (o mejor sería decir “han sido”) los más potentes, influyentes y celebrados teóricos entre los investigadores, desarrollaremos *su* visión de la teoría. Dibujamos dos modelos que no sólo son ideales (porque exageran), sino también teóricos (en el sentido en que, por ejemplo, muchos empiristas que elogian unos criterios muy estrictos en sus momentos de reflexión filosófico-metodológica y que sin duda los utilizan cuando critican las producciones ajenas, no se atienen a ellos, o por lo menos los rebajan, al trabajar). Con seguridad, y con justicia, una porción de los empiristas y una gran parte de los especuladores no se reconocerán en ambas figuras. Quizá mi presentación, al final, no sea más que la de los defectos extremos de ambos estilos.

### *7. Deflacionistas vs. inflacionistas*

Este criterio de clasificación atiende a la naturaleza verificable o no de las proposiciones que formula la teoría y, sobre todo, a los requisitos que, en consonancia con este carácter, se exigen tanto a los conceptos como a las proposiciones que la integran. Por un lado tenemos a quienes postulan que *sólo vale* aquello que hemos verificado empíricamente (o que *podemos* verificar) y que entienden que lo contrario es especulación, literatura o metafísica, un raptó de la imaginación o la elocuencia que se aleja de la inteligencia, el residuo de la ciencia o la ignorancia de los tiempos, en cualquier caso, *algo* que tiene un estatuto científico (si llega a tenerlo) inferior. Son los *deflacionistas*. Enfrente, están quienes rechazan estas acusaciones y defienden su derecho a *decir* más allá de las exigencias extrañas de lo que entienden como un empirismo trasnochado: podemos (y debemos) hacer proposiciones aunque no las

hayamos verificado (ni podemos hacerlo), y no sólo porque de este modo ofrecemos una orientación general hacia materiales sustantivos o una indicación que dirige nuestra mirada hacia *tipos* de variables, no sólo tampoco porque al hacerlo estemos dando un primer paso, imperfecto pero necesario, hacia la consecución del ideal, sino también porque la verificación no es el único (y desde luego no el mejor) criterio de significación (de las proposiciones). Son éstos los inflacionistas. En medio, qué duda cabe, hay otros muchos, más cercanos a un polo u otro. Por ejemplo, quienes aceptan la importancia de fundamentar empíricamente algunas de nuestras proposiciones o algunas de sus partes constituyentes, sin ser por ello empiristas, esto es, sin llegar a sostener que todo conocimiento (ni tan siquiera el que interesa a las ciencias sociales) es de carácter empírico, o, por poner un segundo ejemplo, también quienes admiten que la liberación del yugo empirista no da licencia para cualquier cosa, ya que “al juego libre de la imaginación no se le puede tomar indefinidamente por descubrimiento”.<sup>4</sup>

¿Qué tipo de proposiciones y de conceptos utilizan unos y otros? Las proposiciones de los deflacionistas, si han de poder ser verificadas empíricamente, deben ser proposiciones sencillas y rectas, reducidas y depuradas, y deben cumplir una serie tan estricta de consideraciones lógicas que, no sólo pierden toda complejidad, connotación e interés, sino que, en su caso extremo, al que no siempre se llega, se vuelven incomprensibles para un lector que no domine la lógica formal o las matemáticas o se tornan definitivamente prescindibles en cualquier debate sobre pensamiento o política. Sus conceptos, en una mezcla de operacionalismo y convencionalismo, deben ser mensurables, con lo que de nuevo lo que ganamos en precisión lo perdemos en *inteligencia* del asunto. Son deflacionistas porque reducen la cantidad de ideas que circulan por el mundo, o, dicho con palabras de Isaiah Berlin, porque quieren “podar sin remordimientos todo lo que resulte incierto (es decir, todo lo que podría resultar falso), por más empobrecido que quede lo que logre sobrevivir; pues la verdad y, sobre todo, la infalibilidad, es lo que se requiere, más que la riqueza del contenido” (pág. 131). El filósofo dirigió a los positivistas lógicos otras frases que nos sirven para caracterizar gran parte de esta literatura:

“Su presencia en el habla común quizá sea infrecuente, y podrán parecer bárbaras o pesadas al expresarse; podrán resultar totalmente secas o carentes de interés, y tal vez no sirvan de mayor cosa en la comunicación normal; pero poseerán un atributo envidiable, del que no se podrá vanagloriar ninguna otra clase de expresión: serán, en cierto sentido, últimas, irreductibles a cualquier otra cosa; ellas, y sólo ellas, podrán ser sometidas totalmente “a prueba”, por cualquier ser racional que tenga a bien sostenerlas, y habrán de servir de fundamento a cualquier otro conocimiento; lo cual, sin duda, constituirá compensación suficiente de su insipidez o trivialidad.”

“por más secas, opacas o ininformativas que sean tales proposiciones, o por más difíciles de formular que resulten, todos nuestros esfuerzos y austeridades se verán ricamente recompensados si podemos lograr al fin una certeza realmente inexpugnable, llegar a islas, que podrían ser pequeñas, áridas y aisladas, pero que al menos constituirán tierra firme en un mar incierto e ignoto.”

(*Conceptos y categorías*, págs. 130 y 140.)

En el campo opuesto, el mal es justamente el contrario. Las proposiciones de los inflacionistas se liberan en exceso de las ataduras empíricas o lógicas y son a menudo tan penetrantes como insondables y poco precisas. Nos dejan confusos, con la sensación de estar tocando algo importante pero también con la irritante constatación de que se están incumpliendo preceptos básicos de la gramática o la lógica (por ejemplo son extraordinariamente inconsistentes en el uso de los términos); son, con frecuencia, también “carne blanda de la ornamentación estilística” (la crítica es de un Merton despiadado aunque legitimado para ello).<sup>5</sup> Sus conceptos son seductores pero elusivos y se nos escurren como agua entre las manos; los términos se multiplican sin necesidad, sin jerarquía y sin ganancia.

Nuestro trabajo quiere situarse en un terreno intermedio, pues quiere decir cosas, pero no de cualquier manera. A nuestro entender, *los vicios del uno son los defectos del otro*, incongruencia que no quiere sino hacer resaltar que ambos dos *fallan*, por lo menos en sus extremos.

## 8. Clínicos vs. analistas

Enfrentamos ahora otros dos enfoques típicos. Acudimos a la terminología que utilizara George Homans en *El grupo humano* (que se solapa en parte con la de "sociógrafos" vs. "teóricos" que utiliza Robert Merton en "Ambivalencia sociológica").<sup>6</sup> Reproducimos con extensión las palabras de Homans:

"La ciencia clínica es la que utiliza un médico a la cabecera de su paciente. Allí, el médico no puede permitirse olvidar ningún elemento, en la condición del paciente, que pueda ver o experimentar. No lo puede olvidar, ni en sí mismo ni en su relación con el cuadro total de un ser humano enfermo. Ese elemento puede constituir la clave del complejo. Por supuesto, el médico tiene, en el fondo de su mente, algunas teorías generales, teorías acerca de las conexiones entre un número limitado de factores fisiológicos: qué sucederá con los otros, cuando uno de ellos cambia. Es posible que tales doctrinas resulten útiles, pero él no puede permitirles que dominen desde el principio su pensamiento, ya que podrían no tomar en cuenta el hecho decisivo para el caso que considera el médico, y de ese modo le impedirían notarlo.

Al actuar siempre debemos ser clínicos. Una ciencia analítica está destinada a la comprensión, pero no a la acción, o, por lo menos, no de una manera directa. Escoge unos pocos factores que operan en las situaciones particulares, y describe sistemáticamente las relaciones entre tales factores. Solo si cercena el número de factores considerados, puede lograr esta descripción sistemática. Es general, pero abstracta. La ciencia de Galileo se tornó analítica tan pronto como éste dejó a un lado la fricción. Para volver a nuestra ilustración médica, una descripción de los casos particulares de anemia constituye una ciencia clínica, mientras que una teoría sobre la química sanguínea es analítica. Cuando el progreso es rápido, las ciencias clínica y analítica se prestan mutua ayuda. Y los analistas necesitan los recordatorios más brutales, porque siempre se hallan tan encantados con sus imágenes que las confunden con la cosa real. Por otro lado, las generalizaciones de los analistas sugieren a menudo los aspectos que los clínicos debieran considerar con mayor atención. Tanto el clínico como el analista son necesarios. Debiéramos sentirnos ya hartos y cansados de los alardes en el sentido de que uno es superior al otro. Este es un libro de análisis, pero se basa en gran medida en un trabajo de tipo clínico (en el sentido en que aquí se usa el término), y este trabajo fue estimulado por análisis previos." (pág. 43)

Esta es una distinción importante y bien relatada. Homans apuesta inequívocamente por el enfoque analítico (al igual que Merton lo hace por el teórico) y su libro es un ejemplo del mismo. Durante años pensé que era un modelo a seguir, y no me retracto. Pero debe verse que el enfoque analítico (y ya no en comparación con el clínico) también tiene sus limitaciones. Podríamos aducir que su concepción de la teoría es estrecha (busca separar unidades de análisis que luego deben ser relacionadas entre sí, principalmente según el modelo de causa-mecanismo-consecuencia) y que su referencia a las ciencias naturales (Galileo y las ciencias médicas) es, como mínimo, cuestionable. Pero ahora nos interesa otra objeción, que formularé como la *reducción lingüística* (frente a la teórica, que es la apuntada anteriormente): se empobrece la visión del mundo social cuando codificamos los discursos de la gente, esto es, cuando transformamos su lenguaje corriente en un lenguaje de análisis. O mejor, cuando suprimimos por completo el lenguaje común en favor del científico.. Tal y como la planteo, es una objeción parcial (me he referido sólo a los discursos, pues son el objeto de esta investigación) y relativa (hablamos de empobrecimiento, como una pérdida, y no de ruina o destrucción total). (Para que quede clara mi postura, diré que también creo que se empobrece la visión del mundo social con las etnografías inmediatas y planas, sin codificación alguna, llenas de transcripciones y de palabras-*vérité*.)

En lo sucesivo, se encontrarán con la obra de un analítico que no quiso serlo en exceso, que sigue codificando (pues, a pesar de todo lo dicho, sabe que esto es lo propio de la ciencia social), que descubrió la hermenéutica y la filosofía moral (con lo que sus epopeyas se poblaron de otros héroes, que ahora conviven con los precedentes, aunque no sin tensión) y que sigue recelando, con todo, de los enfoques clínicos (los apuntes anteriores no iban a su favor).

## **9. Estadísticos vs. etnógrafos**

*Estadísticos* es aquí un término retórico y englobante que quiere valer para todos aquellos que hacen investigación cuantitativa, bien porque usan registros oficiales (por ejemplo, de



perceptores de asistencia social), bien porque explotan encuestas sobre grandes muestras de población (por ejemplo, sobre sus ingresos o las condiciones de su vivienda). Hagan una u otra cosa, aplican la estadística en el diseño de las muestras (si llega el caso) o en el tratamiento de los datos, y de ahí el nombre elegido (*cuantitativistas* resulta un término escalofriante y *cuantofrénicos* es demasiado sarcástico).

*Etnógrafos* es un término del mismo tipo. Nos remite a todos aquellos que hacen investigación cualitativa, es decir, y sin tecnicismos, a todos aquellos que publican un estudio después de haber entrevistado en profundidad a un número pequeño de personas, con las que pueden haber compartido durante semanas o meses alguna actividad o la residencia, y cuyos escritos o correspondencia pueden haber llegado a conocer. Los etnógrafos son la especie que hemos designado para representar el género. Puede que su interés nazca de un gusto por lo particular, lo único y lo irrepetible, puede que busquen solamente describir o dar voz a alguna minoría o puede que su tarea sea la de un reportero bien instruido. Pero también es posible que busquen el apoyo para alguna posición teórica o que su trabajo esté concebido como el primer paso (casi exploratorio) para la estadística y los grandes números. ¡Etnógrafos los hay de muchos tipos!

Algo parecido sucede en el otro campo. Los estadísticos más conocidos son los *agrimensores*, que miden los fenómenos sociales (los cuantifican) y trazan mapas de sus características. Son quienes, bien como expertos de organismos oficiales o entidades privadas, bien como universitarios, manejan los censos y las grandes encuestas (hasta hace poco diseñadas para otros fines). Pero junto a éstos, encontramos a muchos otros que acuden a estas fuentes a la búsqueda de confirmar o refutar alguna hipótesis y para ofrecer sustento empírico a algún debate de claro contenido teórico (éstos serían los *estadísticos teóricos*, y no hay incongruencia en los términos). Los estadísticos no son por definición sociógrafos o clínicos, ni se limitan a contar o describir (por importante y necesario que esto sea).

Mi trabajo es el trabajo de un etnógrafo (no se tome en un sentido profesional) que ha entrevistado a una señora durante diez largas sesiones y que lleva tres años metido en una

práctica social en torno al barrio en el que vive ésta. Aquí no hay término medio: etnografía, aunque con un interés interpretativo (tal y como se presenta a continuación).

### ***10. Teóricos vs. intérpretes***

Designamos aquí como *teóricos* a quienes hacen teoría en la senda de la ciencia empírica, mientras que *intérpretes*, como su propio nombre indica, nos sirve para referirnos a quienes hacen interpretación. Los términos son convencionales y discutibles. Las definiciones que siguen tienen su riesgo y difícilmente congregarán la unanimidad, máxime si consideramos las “tremendas dificultades a la hora de saber qué es teoría”.<sup>7</sup>

La primera definición la tomo íntegra del comienzo del ensayo de Herbert Blumer “¿Cuál es el error de la teoría social?”. Según ésta, “la finalidad de la teoría en la ciencia empírica es concebir esquemas analíticos del mundo empírico que estudia la ciencia en cuestión. Esto se lleva a cabo concibiendo el mundo en términos abstractos, es decir, basándose en clases de objetos y en las relaciones existentes entre ellas. Los esquemas teóricos son, esencialmente, proposiciones sobre la naturaleza de esas clases y de sus relaciones, siempre que dicha naturaleza sea problemática o desconocida. Las proposiciones se convierten en elementos orientativos de la investigación a efectos de determinar si tales consecuencias son ciertas o no. Así pues, la teoría ejerce una decisiva influencia en la investigación, al plantear los problemas, señalar los objetos y encauzar la indagación hacia las relaciones afirmadas. A su vez, los hallazgos de hechos ponen a prueba las teorías y, al sugerir nuevos problemas, invitan o formulan nuevas proposiciones. La teoría, la investigación y el hecho empírico, están entrelazados en una trama operativa en la que la teoría orienta la investigación, ésta busca y aísla los hechos, y éstos afectan a la teoría. La fecundidad de esta interrelación constituye el medio a través del cual se desarrolla la ciencia empírica.”

Esta teoría puede tomar la forma de proposiciones (del tipo de los empiristas lógicos o similares) o de discursos (tal y como los define Jeffrey C. Alexander en su ensayo sobre la centralidad de los clásicos)<sup>8</sup>, y buscar o no relaciones explicativas (de causa a efecto) y funcionales (por los propósitos, fines o necesidades a los que sirven). Cuanto más discursiva sea y más renuncie al análisis causal y funcional, más se acerca a la interpretación.

La interpretación es tan importante y legítima como la teoría, diferente y complementaria. Trabaja con los discursos humanos y desentraña, ordena o produce los significados del mundo social o de una parte importante del mismo. No aspira a enunciar proposiciones científicas, sino a subrayar y definir situaciones vitales, a fin de que la gente pueda tener una comprensión más clara de su sociedad en general o de su mundo en particular, de sus posibilidades de desarrollo y de las direcciones que puede adoptar. Los intérpretes producen fundamentalmente relatos, descripciones densas y discursos sobre la vida social y moral. Uno de ellos plantea incluso que hacen otro tipo de teoría, que llama teoría o conocimiento local.

Me identifico mejor con esta segunda tradición. Los autores que más me han interesado son Herbert Blumer, Clifford Geertz y Robert N. Bellah. Son autores con perfiles y preocupaciones bien diversas, pero no tanto como para que no reconozcamos un modo de hacer común, una perspectiva, un estilo o una posición propias, quizá una actitud o una visión compartida (no estoy seguro de cómo debería llamarse), y desde luego, no tantas diferencias como para que no podamos oponerlos a los teóricos, pues los tres son igualmente recelosos de las perspectivas que moldean las ciencias sociales a imagen de las ciencias naturales y de los esquemas generales que explican demasiado.<sup>9</sup> Allí donde Geertz quiere simplemente “ampliar el universo del discurso humano”, Bellah quiere forzar una discusión pública acerca de la naturaleza de la buena vida y los medios para conseguirla (Bellah tiene la fuerte impronta de Aristóteles, en parte por mediación del filósofo Alasdair MacIntyre, mientras que Geertz es un relativista confeso, criticado en alguna obra aristoteliana como *Finding the Mean*, de Stephen G. Salkever). Pero ambos, Bellah y Geertz, tienen en común su gusto por las narraciones (que en parte toman de

Kenneth Burke) y una simpatía mutua (al menos Geertz escogió a Bellah para la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, y defendió su candidatura). Blumer y Bellah, por su parte, tienen sin duda formaciones y talentos bien dispares (alguien dijo de Blumer que era un jugador de rugby que había dedicado toda su vida a la minúscula tarea de comentar la obra de su maestro George Herbert Mead, caracterización tan injusta como informativa; nadie cabal podría decir nada ni remotamente parecido de Bellah), lo que no impide que produzcan ideas similares, y si no, compárense los dos párrafos que siguen:

“En toda sociedad, y especialmente en una sociedad cambiante, es necesaria una clarificación significativa de los valores sociales básicos, de las instituciones y relaciones sociales y de los modos de vida. A pesar de los análisis efectuados por medio de la ciencia empírica, ésta no puede satisfacer tal necesidad. Su realización efectiva requiere cierta sensibilidad para las nuevas situaciones y una apreciación de las nuevas líneas que pueden ir configurando la vida social.”

(Herbert Blumer, “¿Cuál es el error de la teoría social?”, pág. 108.)

“uno no aprende acumulando proposiciones acerca de un mundo objetivo, sino a través de la participación en las prácticas sociales, asumiendo roles sociales, familiarizándose con narraciones ejemplares y con personajes típicos que ilustran una gran variedad de conductas”.

(Robert N. Bellah y otros, *The Good Society*, pág. 158.)

Como se ve, el papel de la sociología se aproxima al de la literatura... en cierto modo (y aquí las prevenciones siempre resultarán insuficientes). La evocación de la importancia que Allan Bloom atribuye a los “libros” y a los “héroes” que dan voz a nuestra cultura, al incorporar valores y conductas que nos reflejan, resulta tan ineludible como seductora.<sup>10</sup>

Tampoco podemos librarnos de la evocación del papel que Lionel Trilling atribuye a la novela como agente de la imaginación moral que nos incluye en la vida moral, nos invita a someternos a examen, nos sugiere que la realidad no es como nuestra educación (de un tipo u otro) nos ha hecho verla y nos enseña a extender la variedad humana y el valor de esta variedad. El papel de la sociología se aproxima también al papel que la historia precientífica asignaba a esta disciplina. Johan Gustav Droysen (1808-1884), uno de los grandes historiadores alemanes del siglo pasado, introductor de la hermenéutica en la

historia y el primero que hizo la teoría de este método de una manera sistemática, asignaba a la historia el cometido de “ayudarnos a reconocernos a nosotros mismos”. Para éste, lo que el hombre busca en la historia no es en absoluto lo mismo que le interesa de la naturaleza: intenta reconocerse a sí mismo.<sup>11</sup> Finalmente, la sociología se aproxima a la filosofía, al menos en el entendimiento de autores como Paul Feyerabend, quien hacía decir a uno de sus personajes en sus *Diálogos sobre el conocimiento*: “yo no estudio y discuto a estos autores para embellecer un *tema*, ni para construir una *ideología*, ni para cultivar *ideas* (...) sino para ofrecerme a mí mismo y a quienes me escuchan un espectro de posibilidades de la existencia humana” (página 85).

En mi investigación hago en gran parte interpretación. Dedico una parte del capítulo 5 al desarrollo de mi entendimiento de esta tarea.

## NOTAS DEL CAPÍTULO 1

---

<sup>1</sup> Tomo esta defensa de la moderación de la página 121 de su ensayo “La sensibilidad del decenio de 1960”, incluso en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1982.

<sup>2</sup> El empirismo es una doctrina -o una actitud racionalizada mediante una doctrina o teoría- de carácter epistemológico, esto es, relativa a la naturaleza del conocimiento. Así se nos presenta en el *Diccionario de Filosofía* del profesor Ferrater Mora. Suelen considerarse -se añaden- dos aspectos en el empirismo, a menudo estrechamente relacionados. Según uno de ellos, el empirismo afirma que todo conocimiento deriva de la experiencia, y en particular de la experiencia de los sentidos. Según el otro, mantiene que todo conocimiento debe ser justificado recurriendo a los sentidos, de modo que no es propiamente conocimiento a menos que lo que se afirma sea confirmado (testificado por los sentidos). Para los empiristas más radicales, el trabajo de muchos investigadores es también, aun cuando hayan tocado empiria, pura especulación, o cuando menos, contiene fuertes dosis de ella.

<sup>3</sup> “Son retóricos”, dijimos... ¿eso es malo? Depende. De momento nos conformaremos con presentar unas definiciones que recoge Donald N. McCloskey en su libro *La retórica de la economía*, un alegato contra las pretensiones científicas de la economía. En él se nos presenta la retórica como “el arte de demostrar lo que los hombres creen que deben creer, más que de demostrar lo que es verdad según unos métodos abstractos”; “el arte de descubrir las buenas razones, encontrando lo que realmente justifica el asentimiento, porque se debe convencer a toda persona razonable”; es sopesar con atención las razones más o menos probables o plausibles -ninguna de ellas demasiado segura- pero mejores que aquellas a las que se hubiera llegado por casualidad o por un impulso irreflexivo; es “el arte de descubrir las creencias justificadas y de mejorarlas en un discurso compartido” (pág. 53). El libro fue editado en 1990 por Alianza.

<sup>4</sup> Esta última cita, como las tres que siguen, pertenece a uno de los libros menos conocidos de Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*, algunos de cuyos ensayos, particularmente el de “Traducción lógica”, han inspirado estas páginas. La cita anterior se encuentra en la página 125.

<sup>5</sup> La referida crítica está en “Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio”, en *Teoría y estructura sociales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968, pág. 89. Encontramos también frases como “cuanto más se acerca a la elocuencia más se aleja de la inteligencia” (pág. 88) y “otras disciplinas científicas -la física y la química van aquí acompañadas por la biología y la estadística- escaparon de este interés desplazado por las gracias literarias” (pág. 89).

<sup>6</sup> Ambas obras son bien conocidas. He manejado la edición de *El grupo humano* que hizo la editorial Eudeba de Buenos Aires en 1963. El ensayo mencionado de Merton pertenece a *Ambivalencia sociológica y otros ensayos* (Madrid: Espasa Calpe, 1980), y está escrito en colaboración con E. Barber.

<sup>7</sup> Como demuestra competentemente Alberto Marradi en su artículo “Teoría: una tipología de sus significados”, en *Papers* núm. 31, págs. 77-98.

<sup>8</sup> “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.), *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza. Leemos: “el discurso -y no la mera explicación- se convierte en una característica esencial de la ciencia social. Por discurso entiendo formas de debate que son más especulativas y están más consistentemente generalizadas que las discusiones científicas ordinarias. Estas últimas se centran, más disciplinadamente, en evidencias empíricas específicas, en la lógica inductiva y deductiva, en la explicación mediante leyes subsuntivas y en los métodos

---

que permiten verificar o falsar estas leyes. El discurso, por el contrario, es argumentativo. Se centra en el proceso de razonamiento más que en los resultados de la experiencia inmediata, y se hace relevante cuando no existe una verdad manifiesta y evidente. El discurso trata de persuadir mediante argumentos y no mediante predicciones. La capacidad de persuasión del discurso se basa en cualidades tales como su coherencia lógica, amplitud de visión, perspicacia interpretativa, relevancia valorativa, fuerza retórica, belleza y consistencia argumentativa.” (págs. 35 y 36).

<sup>9</sup> La frase es de *Tras los hechos*, de Geertz, pág. 129.

<sup>10</sup> Tomo esta alusión al libro de Bloom *El cierre de la mente moderna*, así como la traducción de la cita anterior de Bellah, del artículo de Helena Béjar, “Una época de frío moral: La sociología comunitarista de Robert N. Bellah”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* núm. 74 (1996), pág. 104.

<sup>11</sup> La obra de Trilling es, obviamente, *La imaginación liberal*. Es un libro que utilizo con profusión en el siguiente capítulo. Tomo prestada, para Droysen, la exposición que hace Julien Freund en su obra *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona: Península, 1975, págs. 61-65.

## **CAPÍTULO 2. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (I): LA ONTOLOGÍA Y LA IMAGINACIÓN MORAL DE LA POBREZA**

Prosigo mi empresa de delimitación y situación. En este capítulo, presento el trabajo en función, ya no de los géneros potenciales y reales que puede asumir una investigación, sino de los contenidos (o “sustancias”) y, más en concreto, en relación con las diferentes ontologías e imaginaciones morales con que ha sido abordada académicamente (aunque no sólo) la pobreza.

### ***11. La ontología de la pobreza: El pobre como sujeto vs. el pobre como objeto***

¿Qué es el pobre? ¿Cuál es su sustancia última? Estas son preguntas ontológicas (“sustancia última” no debe entenderse en un sentido metafísico). El debate no se da en la literatura sobre pobreza, por lo menos de un modo formalizado, explícito o articulado. Sin embargo, en éste, como en cualquier otro terreno, notamos la presencia de imágenes, visiones o representaciones que alimentan uno u otro texto, que aquí se dejan ver en un comentario, allí hay que deducirlas, más allá están claramente expresadas. Los textos, como las personas, tienen palabras pero también aires, temples y exudaciones. Utilizaremos el debate filosófico plurisecular del voluntarismo *versus* el determinismo, que en su versión sociológica toma la forma de un debate sobre la *agencia humana*.<sup>1</sup> No pretendo hacer un desarrollo amplio o documentado del mismo. Nos ha de servir para delinear dos posiciones intelectuales o incluso dos sensibilidades en las aproximaciones a la pobreza.

¿Es el ser humano agente de su propia historia? ¿Construye su acción o ésta es más bien un producto de los factores externos? ¿Puede influir sobre los procesos sociales e históricos que le afectan? ¿Tiene poder o no lo tiene? En definitiva, ¿es un agente o una víctima?, ¿un actor o un esclavo, quizá una marioneta?, ¿un sujeto o un vector de fuerzas extrañas? Traducido al



asunto de pobreza, ¿nos representamos un pobre que actúa o que reacciona, activo o pasivo, alguien que tiene un margen de maniobra o alguien aplastado por las circunstancias, o por el sistema, como preferirán otros?

Estas preguntas sirven como introducción y sensibilización. El debate en filosofía y sociología es bien conocido y no deseo reproducirlo aquí. Los nombres que doy, como ya sucediera en el capítulo anterior, son convencionales y, aunque sustancialmente válidos, pueden resultar limitados (a veces son la denotación de un asunto más amplio y a veces son equívocos).

### *El pobre como agente vs. el pobre como producto*

Este primer asunto gira en torno a: (1) la importancia que demos al hecho, que en su elementalidad nadie niega, de que en toda acción social hay un agente que advierte, interpreta y enjuicia su situación (¿es esto lo definitorio?), (2) el grado de condicionamiento social que creamos que hay en sus esquemas de percepción, interpretación y juicio, y (3) las implicaciones prácticas y de investigación que deduzcamos de lo anterior (¿significa que hay que observar la situación con los ojos del agente?). Si minimizamos, ignoramos o negamos el papel del actor que advierte, interpreta y enjuicia su situación, o creemos que, con todo, lo hace de acuerdo con patrones sociales o culturales impuestos, tenderemos hacia una representación del pobre como producto de unos factores. Siendo así, *normalmente*, tendremos menos interés en el estudio desde la perspectiva del actor.

En mi caso, he dado importancia a las primeras partes de las dicotomías. Como resultará evidente conforme el lector avance, mi trabajo se centra en lo que Adelaida Martínez advierte, interpreta y enjuicia, no he puesto gran énfasis en señalar los condicionamientos sociales de su acción (o lo he hecho con el lenguaje de la tradición, que resulta aparentemente ajeno a la lógica del determinismo social) y he mirado con frecuencia a través de los ojos de Adelaida Martínez. Con todo, mi postura aquí no es conscientemente teórica y

no creo que implique necesariamente un rechazo total y absoluto de las formulaciones rivales.

### *El pobre con capitales vs. el pobre descapitalizado*

El segundo foco de interés es el del poder que tiene ese actor para cambiar su situación y el de los recursos que puede poner en juego para tal fin. Podemos considerar sus potencias subjetivas (aspiraciones, habilidades, talentos y competencias), sus *otros* capitales (capital relacional, familiar o cultural) y las posibilidades de cambio que ofrece la realidad. Esta sería una opción legítima, seguramente parcial (como más tarde señalaremos), relativamente novedosa, pero no la única. Alternativamente, y en conflicto o incluso contradicción con la anterior, podemos minimizar, ignorar o negar tanto las potencias (quizá porque pensemos que pobreza rima con impotencia), como los capitales (quizá porque pensemos que no hay más capital que el económico) o las posibilidades de cambio (quizá porque situemos las causas de la pobreza en escalones altos e inalcanzables, por ejemplo en el sistema o en el capitalismo o incluso en la modernidad; quizá por pesimismo congénito).

En este asunto no nos cuesta reconocer en la literatura sobre pobreza los dos enfoques, así como muchos otros intermedios, incluso aunque con frecuencia lo estén de un modo implícito. Creo que la tendencia de los últimos años ha sido la de un interés creciente por la primera postura, con un afán por el descubrimiento de nuevos capitales. La multiplicación de estudios que hablan de los vastos recursos y depósitos de invención existentes incluso entre los más pobres, es buena muestra de ello. Saludo esta novedad porque reporta una ganancia epistémica y hasta espiritual, aunque tengo mis reticencias con respecto a algunas de sus *otras* implicaciones ontológicas (como veremos en el capítulo siguiente).

Desde mi punto de vista, los excesos están aquí, como en tantas partes, de sobra. Ni el pobre es un superagente, ni una marioneta agitada por la mala suerte o manipulada por un sistema del que, con precisión, y permítanme la broma, sólo sabemos que no es ni el métrico, ni el

vascular, ni el hídrico. Dicho esto, me inclino por destacar el componente de la agencia (aunque *sin ingenuidades*, y aquí el énfasis nunca es suficiente). Y ello, por dos razones. En primer lugar, por contrarrestar la influencia excesiva del otro enfoque, porque creo que es bueno recordar que *la pobreza tiene sujeto*, un sujeto con recursos propios (pero limitados y, además, afectados por la propia pobreza, que puede acabar por matar la voluntad, provocar la caída en la depresión o romper el matrimonio). Un sujeto que responde creativamente a sus circunstancias opresivas, que busca adaptarse, que resiste, que tiene su propio relato de energía y lucha (y que muchas veces -ya lo sabemos- fracasa, porque la realidad tiene sus resistencias). Un sujeto que, en definitiva, podemos *también* (por lo menos los días impares) conjugar *en positivo*. En segundo lugar, opto por el agente porque hacerlo creo que reporta dos ventajas corolarias. La primera, que bajamos de la altura de la abstracción, con lo que no sólo ganamos con la vida y el calor que nos traen los relatos, sino que, sobre todo, enriquecemos analíticamente nuestro acercamiento, pues empezamos a hablar de estrategias y respuestas ante la pobreza, de los mecanismos psicológicos a través de los que opera, de las decisiones que -para bien o para mal- toma la gente, de sus bloqueos, etc. En segundo lugar, y sin olvidar que no hablamos de gente en tiempo de vino y rosas, abandonamos ese "cuadro triste habitual en la literatura sobre la pobreza".<sup>2</sup>

## ***12. La imaginación moral de la pobreza***

Abordamos aquí un asunto difícil de tratar. Con frecuencia hemos sentido que los textos nos decían algo que no estaba ahí. Esta es una experiencia corriente, y gran parte de nuestro quehacer como lectores consiste en desentrañar el conjunto de ideas implícitas o de ideas que dan luz y que sirven como el trasfondo de inteligibilidad del texto. Pero nos interesa ahora otra experiencia, similar aunque distinta, al menos si entendemos "idea" como algo que está bien articulado y que podemos aislar de otras esferas diferentes a la del pensamiento (por ejemplo, de las esferas de las creencias, sensibilidades, imágenes, percepciones o actitudes). Nos interesa lo que, a falta de otro término, llamaremos la imaginación moral de la pobreza. Esta expresión fue, que sepamos, acuñada por el crítico literario Lionel Trilling

en su libro *La imaginación liberal* (fuente de inspiración recurrente en este apartado) y ha sido usada después por Clifford Geertz y Gertrude Himmelfarb.<sup>3</sup> Que estamos en territorio ambiguo lo demuestra el hecho de que, en ninguno de los tres autores mencionados, encontremos una definición. Que estamos ante una idea-fuerza lo demuestra, *ad hominem*, el que después de haber leído a Trilling uno no pueda desprenderse de este concepto: nos resulta imprescindible, transmite lo que ningún otro y, aunque no sepamos al modo lógico lo que es, sí sabemos que *es* algo importante.

Debo hacer explícito que, cuando escribo estas páginas, pesan sobre mí no sólo el atractivo intelectual de ciertas ideas (como se verá, algunas de Trilling, de Nietzsche o de Bettelheim), no sólo las impresiones dejadas por muchas lecturas y conversaciones sobre el asunto, sino también la experiencia y las lecciones extraídas por introspección de mis propias reacciones y de mi propia sensibilidad, pasada y presente (conversamos, más a menudo de lo que solemos admitir, con nuestros propios *demonios*), así como la experiencia y las lecciones obtenidas tras el análisis de ciertas visitas de personas ajenas al medio en el que yo estaba inmerso con mi grupo de autoayuda, y de sus reacciones y muestras de sensibilidad. Las ideas tienen fuerza de por sí, pero la multiplican cuando caracterizan bien una situación vivida, o dicho de otro modo, cuando nos ofrecen el lenguaje para lo que ya queríamos o necesitábamos decir.

### ***El pobre como partícipe de una interacción vs. el pobre como objeto de compasión***

Esta distinción está inspirada en el ensayo de Lionel Trilling, “Las maneras, los hábitos y la novela” (publicado por primera vez en 1948) y más en concreto en un comentario que hace de la novela *The Longest Journey (El viaje más largo)*, de E.M. Forster. En ella -según nos cuenta Trilling- hay un joven llamado Stephen Wonham, que, aunque de cuna aristocrática, ha sido educado con descuido y no tiene una noción real de las responsabilidades de su clase. Tiene un amigo, un campesino pastor, y en dos oportunidades ultraja los sentimientos de cierto grupo inteligente, liberal y democrático del libro por su trato con este amigo. Una vez,

cuando el pastor renuncia a un trabajo, Stephen se pelea con él y le pega; y en una cuestión por el préstamo de unos pocos peniques insiste en que el dinero sea devuelto hasta el último centavo. Aquel grupo inteligente, liberal y democrático sabe que ésta no es la forma de conducirse con un pobre. Pero Stephen no puede pensar en el pastor como un pobre ni como el objeto de las investigaciones de J.L. y Bárbara Hammond, a pesar de ser un trabajador rural; más bien es un sujeto en una relación afectiva -según decimos nosotros: un amigo- y por lo tanto pasible del enojo y obligado a pagar las deudas. Pero esta opinión -concluye Trilling- es juzgada como carente de inteligencia, liberalismo y democracia.

Este texto tiene muchas lecturas. Habrá quien le niegue interés, aduciendo que no nos interesan las relaciones *personales*, que éste es otro asunto (o un no-asunto) y que las conclusiones que se puedan extraer, sean éstas cuales fueran, no nos valen. Habrá quien quiera reducir su significado y lo cierre, lo clausure, llevando por ejemplo su torrente al molino de un debate sobre si a los pobres asistidos hay que reclamarles el cumplimiento de más o menos obligaciones. Habrá también quien no pueda ver más que una instigación al trato duro y exigente de los pobres.

Me parece a mí, sin embargo, que el texto es otra cosa, aunque no sepa precisarla bien (o, en su defecto: me interesan a mí otras lecturas del texto). Para empezar, aquí no hay tanto política como análisis cultural (por mucho que haya implicaciones políticas; pero ¿cuáles?), aportación a la reflexión sobre la condición humana y crítica de la sensibilidad y la imaginación moral contemporáneas. Para seguir, esta crítica está hecha además por un humanista que sabe que la mejor literatura no argumenta y está cargada de ambigüedades y ambivalencias.

A Trilling le molestaban muchas de las características de la novela social norteamericana de su tiempo, incluido el John Steinbeck de *El ómnibus perdido*. Sin esta consideración no se comprende su crítica. Entendió que esta novela había ensanchado nuestras simpatías sociales, pero también que en forma proporcional había provocado la pérdida de nuestro poder para amar, pues en esas novelas hay pocos personajes que realmente existan, al menos en su total complejidad, con sus luces y sus sombras, con su ambigüedad y su error al tiempo

que con su orgullo y su belleza. Pensaba que esta crítica *no* surgía de una especie de afecto o de una comunidad real de sentimientos, que el afecto que muestra es doctrinal y proporcional con el sufrimiento de los personajes, que no nos decía la verdad, y escribió con dureza: “Sólo un poco de pensamiento y aún menos de sentimiento se necesita para percibir que la base de su creación es la más fría respuesta a ideas abstractas” (pág. 252). Y también: “Hacemos requerimientos públicos de amor porque sabemos que un amplio sentimiento social debe estar impregnado de calor, y recibimos una especie de producto público que nos esforzamos en creer que no son patatas frías” (pág. 251).

A Trilling le molestaba un acercamiento frío, abstracto y doctrinario a la pobreza (y ésta es más una reacción espiritual que política). Una parte de la literatura sobre la pobreza, como hija de su tiempo, comparte esta característica (es como si para ella los pobres no fueran *más que* soportes de relaciones sociales, la representación de ideas abstractas, ejemplos de explotación, opresión o injusticia, o la prueba del fracaso de algún sistema, doctrina o política). Trilling nos ayuda a comprenderlo y con eso basta. No hay necesariamente que preguntarse por las alternativas concretas (“Oiga, pero todo esto ¿cómo lo aplicamos en nuestros estudios?”), pues basta con ver que aquí hay algo *que falla*.

Trilling, además, nos anima a seguir preguntándonos sobre la imaginación moral de la pobreza. Voy a hacer una consideración suplementaria en este sentido. ¿No creen ustedes que los pobres son hoy objeto de una compasión mal entendida? Y no me refiero tanto a la inteligente dicotomía que Christopher Lasch establece entre respeto y compasión, entre el pobre que se gana nuestro respeto o el pobre al que regalamos nuestra conmiseración, cuanto a otro asunto.<sup>4</sup> Tengo en mente a Friedrich Nietzsche, el más fiero fiscal de la compasión, cuyas ideas al respecto conozco por el magnífico libro que Aurelio Arteta ha dedicado a la apología de esta virtud bajo sospecha. Destacaré algunas de las ideas de Nietzsche que me parecen pertinentes para el caso. Transcribiré un párrafo de la exposición que hace Arteta del filósofo alemán (pág. 110):

“La enfermedad piadosa proviene de una imaginación en exceso irritable y de un insano afán de curiosidad, fomenta el disimulo, su prolongación fatiga. Es piadoso quien fomenta un odio mortal al sufrimiento, compadece el que no está dispuesto a padecer. La piedad predica una especie de religión del bien-estar por puro pánico al dolor que entraña la existencia humana. Producto de una sensibilidad enfermiza, la compasión del prójimo tiene como reverso “la profunda sospecha frente a todos los goces del prójimo”. Más aún, necesita del sufrimiento de los otros, porque sólo en la miseria puede prosperar: “La piedad no se siente a su gusto sin un poco de polvo, basura y lodo”. La compasión, en fin, nos malea.”

(En consecuencia defendió, y es algo que podemos aplicar a nuestro acercamiento a la pobreza, que hay que conquistar una clase de objetividad que no se limite a sufrir ante el sufrimiento -y, por tanto, a ablandarse y ofuscarse-, sino que sepa evaluar en todo momento quién es uno mismo y quién es su prójimo.)

¿Nos sirve Nietzsche? Sí, al menos en parte. Nos da armas para la distancia y el desvelo y, aun cuando en conjunto pudiera no tener razón, aun cuando hubiera equivocado su blanco y lo que en realidad hubiera atacado no fuera la piedad sino la piedad *mal entendida*, pues parece que ése es el caso, aun entonces, nos habría ayudado.

### ***La realidad trivial y maliciosa de la pobreza vs. la realidad externa y dura de la pobreza***

Esta dicotomía está inspirada en el mismo ensayo de Trilling. En él habla de la importancia que en la novela europea ha tenido siempre la exposición de la variedad de las maneras y modales sociales, y de cómo en Norteamérica no hay una novela que aluda de modo significativo a la sociedad y sus maneras. Nos dice que esto es así en parte porque los modos de vida americanos eran demasiado simples y sosos para nutrir al novelista, pero que hay otra razón, que pasa por la representación que el novelista norteamericano y su público se hace de la realidad: “Cuando dentro de varias generaciones el historiador de nuestra época se dedique a describir las presunciones de nuestra cultura, seguramente descubrirá que la palabra *realidad* es de importancia capital para comprendernos. Observará que para algunos

de nuestros filósofos el significado de la palabra era bastante dudoso, pero que para nuestros escritores políticos, para muchos de nuestros críticos literarios y para la mayoría de nuestro público lector la palabra no iniciaba una discusión sino que la cerraba. Tal como la concebimos, la realidad es cuanto sea externo y duro, grosero, desagradable.” (pág. 249) Con esta noción de realidad -concluía Trilling- la observación de modales se vuelve trivial y aun maliciosa, pues la novela tiene cosas más importantes que considerar.

Trilling es de nuevo, con estas consideraciones, una buena fuente de inspiración y reflexión. Personalizaré aquí. Una parte importante del trabajo que tienen entre manos, está dedicado a los modales (aunque no los llame de este modo), o mejor, a la falta de los mismos en un barrio pobre. Para mucha gente, mis preocupaciones por lo que, de otra manera, puede ser visto como los ritos de la interacción, parecerán extravío, ceguera, aberración o inmoralidad. “Una cosa es Goffman y su clase media norteamericana, pero oiga usted, ¿es que hablamos de pobreza!” Desde esta perspectiva, soy *trivial y malicioso*, pues me desvíó del problema real: el problema de la injusticia social, el problema del dinero, de la falta de reconocimiento de la condición humana, la inseguridad, el sufrimiento, el miedo, las disputas en el hogar y las condiciones de vida desagradables. “¿Esta es la realidad!” (Yo contesto: ¡Esa es *también* la realidad!)

En realidad, ¿qué es real? ¿Es real un sueño, una fantasía, un diálogo con uno mismo o con un ancestro? ¿Es real un enfado, un agravio, un resentimiento porque “mi nuera no me saluda” o porque “soy la única a la que no besas al llegar”? Puede que no sean parte de la realidad externa y dura, sólida y grosera, pero pueblan nuestro mundo, guían nuestra conducta, orientan nuestras elecciones. ¿Están hechos los pobres de una sustancia diversa? ¿Vale que, desde fuera, decidamos que, a la vista del resto, todo esto no cuenta? ¿O es que no nos interesa?

Una de las experiencias que he extraído de mis años de participación en un grupo de apoyo mutuo de madres, es precisamente que *todo esto importa*, y mucho, y no sólo como refuerzo de una concepción dura de la realidad (si no me saludan, mi vida es *todavía* peor). ¡Qué enfados, piques, mosqueos y picajosidades no habré presenciado! Le preguntas a alguien por



la solidaridad y los apoyos que recibe de su familia (la realidad dura de las monedas y los paquetes de arroz) y te habla del poco tacto que tiene cierta cuñada, de que ella lleva luto por sus muertos y la otra no, de que no pregunta nunca por su hijo que está muy enfermo, porque es un ex-recluso, de que no quiere compartir el cuidado de su padre o de por qué dejó de invitarla en aquella ocasión. Esperas revelaciones para registrar y cuantificar, “dos” de apoyo con los niños *más* “cinco” de ayuda en las reparaciones de la casa *más... más...*y, por contra y con sorpresa, obtienes joyas como la que sigue: “*Siempre que me pasa algo, cuando ya no puedo más, que creo que me voy a hundir, se me aparece mi madre en sueños, me abre una puerta y me invita a pasar*” (son palabras de una madre del grupo de autoayuda). ¡Parece que el mundo de los pobres también está amueblado con trivialidades y malicias!

Y si negamos lo trivial cuando *pesa*, cuando es fatigoso y negativo, ¿cómo no negaremos lo trivial cuando es sonriente o gozoso? Ya dijimos algo en el apartado que dedicamos a la agencia al respecto del cuadro gris de muchos de los estudios sobre pobreza. “¡Las alegrías son pocas en la casa del pobre!” ¡Qué verdad es ésta! Pero desconfiamos por sistema de toda presentación amable, de todo comentario positivo, de toda muestra de felicidad, de todo ejemplo de éxito. Como dice Gertrude Himmelfarb en su libro sobre la historia de la idea de la pobreza, es como si la sensibilidad moderna sólo pudiera registrar los fracasos, y no los triunfos, como si la época moderna nos hubiera dejado en herencia una conciencia social implacable e inconsolable (pág. 617).

Es posible que con esta sensibilidad sombría estemos olvidando también alguna verdad histórica elemental. Oliver Sack, el neurólogo y escritor de *Un antropólogo en Marte*, obra que recoge una colección de relatos sobre el modo en que siete personas con alteraciones neurológicas reconstruyen su mundo y su vida a partir de esa enfermedad, está seguro de que “las narraciones de enfermedades y supervivencias son una necesidad cultural” (*El País*, 17/4/97). ¿No sucederá algo parecido con la pobreza? ¿Por qué no narrar (también) las pobrezas y sus supervivencias?

### *El interés por los casos vs. la preocupación por los grandes números*

Para finalizar, y más brevemente, creo que una parte de la imaginación moral contemporánea sobre la pobreza pasa también por el gusto por los grandes números (que es otra manera de hacer abstracción). Gustan, sí, los casos como objetos de compasión mal entendida, pero por encima, y conviviendo con éste, está el interés mayor por lo que llamaré la *aritmética de la pobreza*. Aventuro que lo que hay detrás es tanto la influencia de las ciencias sociales (con su afán mayoritario por las generalizaciones y las medidas), cuanto el dominio de una política de las sensaciones fuertes (o sensacionalista). Esta es la política que pivota sobre la idea de que la mejor forma de impresionar al público y a los políticos es la de mostrar la realidad, no sólo en su crudeza, sino en su *masiva* crudeza. Lo malo de las sensaciones fuertes es que suelen ser efímeras, superficiales y pasajeras, además de susceptibles de manipulación periodística, partidista o doctrinal.

(Qué duda cabe que ambas orientaciones no son incompatibles. Muy probablemente necesitan complementarse y caminar juntas. Como en otros momentos en este trabajo, es un asunto de énfasis.)

Tomo el rótulo de “aritmética de la pobreza” de un artículo de ocasión del político conservador Miguel Herrero de Miñón. Aunque escrito en función de otro asunto, echa luz sobre el nuestro:

“La aritmética estudia la composición y descomposición de las cantidades representadas por números. Presupone, pues, la homogeneidad de éstos. Lo que queda en una serie sucesiva, de acontecimientos o de cosas, cuando se prescinde de los objetos mismos. Por el contrario, hay otra vía de acceso a la realidad que sólo atiende a lo particular y aprehende el objeto en lo que tiene de individual, cambiante y cordial. Aquella permite formular leyes generales de la naturaleza; ésta, comprender lo singular, propio de la vida. Por eso es un grave error aplicar uno y otro método a objetos que le sean ajenos. Y nuestra política adolece de ese error: aplica la aritmética a lo que no son sólo números homogéneos, sino objetos muy diferentes entre sí, repletos de realidad y afectividad.” (*El País*, 13/4/96)

La idea implícita contra la política de las sensaciones fuertes la tomo de unos apuntes biográficos del psicoanalista y pensador austriaco Bruno Bettelheim:

“La conmemoración masiva de las decenas de miles de víctimas de Dachau consagraba la lejanía de la crónica de sus muertes y de sus vidas. Me causó más emoción cuando, unos días más tarde, unos parientes de Viena me indicaron el lugar donde, para escapar de la Gestapo, una persona había saltado desde una ventana y otra se había ahorcado. Se trataba de hechos humanos individuales y su pérdida me producía una sensación de proximidad.”

*(El peso de una vida, Barcelona: Crítica, pág. 201)*

## NOTAS AL CAPÍTULO 2

---

<sup>1</sup> Este es uno de los problemas fundamentales de la historia de la teoría sociológica: el enlace entre la agencia humana y la estructura social. La sociedad es sin duda un producto humano, pero los agentes sociales están, también sin duda, formados socialmente. Todo teórico, excepto el más holista, está dispuesto a aceptar que la estructura social es en definitiva un producto humano, si bien, todo teórico, excepto los abogados del psicologismo, sabe que este producto conforma a su vez a los individuos e influye en su interacción. Sin embargo, los sucesivos desarrollos teóricos se han inclinado bien hacia la estructura, bien hacia la acción, es decir, han convertido un elemento en dominante, replegando el otro a un papel subordinado. El interaccionismo simbólico, la fenomenología y la etnometodología se inclinan por la acción o la agencia. Encuentran para ello argumentos en Max Weber y Georg Simmel. El funcionalismo y las diferentes versiones del estructuralismo premian la estructura. Sus apoyos originales son autores tan dispares como Durkheim, Marx, Freud o Lévi-Strauss. Todas estas escuelas son bien conocidas. El libro de Malcolm Waters, *Modern Sociological Thought* (Sage, 1994) ofrece una buena presentación de ambos polos del debate en sus capítulos 2 y 4.

De este modo, el territorio sociológico ha llegado a estar cruzado por estas dicotomías o dualismos: voluntarismo/determinismo y sujeto/objeto. Son muchos los autores que han intentado una reconciliación de ambas perspectivas. Se encuentra una buena introducción a esos esfuerzos de integración de la acción y la estructura en el manual de George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid: McGraw-Hill, 1993, capítulo 11. Uno de éstos es Anthony Giddens con libros como *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1987, o *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan; Berkeley: University of California Press, 1979. William H. Sewell, Jr., ha dedicado a Giddens y Bourdieu un artículo muy esclarecedor, "A theory of structure: Duality, agency, and transformation", en el *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 1 (1992), págs. 1-29.

<sup>2</sup> Esta frase está extraída del libro de Bill Jordan y otros, *Trapped in Poverty? Labour Market-Decisions in Low-income Households*, London y New York: Routledge, 1992, pág. 38. Presento aquí el texto completo: "Se retrata a la gente pobre como pasiva y penalizada, sistemáticamente perjudicada por las políticas públicas, a pesar de sus mejores esfuerzos para contribuir a la sociedad. En contraste con ambos puntos de vista, nuestro análisis se basa en las presentaciones que la propia gente pobre hace de sí como activos, resistentes y plenamente inmersos en la corriente principal de la vida de su comunidad, cuyo estilo de vida prefieren a los de otros vecindarios más opulentos. Sus relatos contienen mucho sufrimiento y privación, y una gran cantidad de conflicto con empleadores y funcionarios, pero transmiten también mucha energía y entusiasmo, en contraste con el cuadro triste habitual en la literatura sobre pobreza."

En una línea parecida, puede servir esta otra cita: "Cuando describimos las vidas de aquellos que dependen para su subsistencia del Estado de bienestar, es importante no reducirlos a la suma de sus ingresos. Hay vastos recursos y depósitos de invención incluso entre los más privados. Decir esto no es en modo alguno postular las virtudes de la pobreza; pero la economía oculta, especialmente el trabajo de las mujeres, tiene el efecto de mitigar lo que de otro modo sería una experiencia insufrible. Los pobres son representados casi siempre como víctimas; y, aunque es cierto que permanecen al margen de ese proceso de propagación creciente de las transacciones de

---

mercado en las vidas de la gente, no podemos olvidar su resistencia, porque su supervivencia depende de ella." Pertenece a J. Seabrook, "Living on welfare", en M.Loney et al. (eds.), *The State or the Market. Politics and Welfare in Contemporary Britain* (Sage; The Open University, 1987), pág. 222.

<sup>3</sup> Geertz la usa en "Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral", en *Conocimiento local*. Himmelfarb en su libro *La idea de pobreza*, así como en su recopilación de ensayos *Matrimonio y moral en la época victoriana*.

<sup>4</sup> Se trata de "¿Comunitarismo o populismo? La ética de la compasión y la ética del respeto", en *La rebelión de las élites y la traición a la democracia* (Paidós, 1996), págs. 85-101.

## **CAPÍTULO 3. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (II): PARADIGMAS TEÓRICOS**

En los estudios de pobreza vamos a encontrarnos tanto con quienes centran su atención en los recursos del pobre, como con quienes se interesan por su buena o mala vida e insisten en que el problema de la pobreza no es sólo de recursos (y menos aún de dinero) o, alternativamente, que narrarlo en el lenguaje de los recursos entraña una pérdida de comprensión, un empobrecimiento de significados y una descontextualización de la vida humana. En lo sucesivo, hablaremos de dos paradigmas, tanto porque uno y otro se erigen, para el investigador, en modelos ejemplares que seguir, como porque las elaboraciones particulares cobran su sentido y se vuelven inteligibles por referencia a alguno de ellos. Si habláramos de los polos de un cuerpo magnético, hacia los que uno se siente atraído o repelido según las propiedades de su naturaleza, estaríamos captando también una buena parte de la verdad. En mi historia como investigador he pasado por las dos escuelas. En lo que sigue hago primero una presentación biográfica de mi ruta hacia los recursos, para más tarde presentar el otro paradigma.

Como acabará resultando obvio, me interesa hoy preferentemente (a pesar de todas sus limitaciones y defectos) el segundo paradigma. Mi investigación comenzó con un enfoque de recursos, pero fue derivando de manera impremeditada e indefinida hacia el otro paradigma.

### ***13. La literatura de los recursos (principalmente sociales)***

Llegué a interesarme por los recursos de la pobreza gracias a la lectura de algunos títulos de Robert Castel. Aunque en la actualidad le sitúo en el otro paradigma, lo que importa es que, en aquel momento, lo leí en esta clave. Castel planteaba la hipótesis de que la

pobreza y la exclusión social actuales eran peores que las de un pasado que no siempre precisaba bien: ¿los años veinte, los años cincuenta? Y esto era así porque a los pobres de nuestro final de siglo les falta apoyo familiar y conciencia de clase y solidaridad obrera. Se le podían reprochar muchas cosas, pero no que no planteara una tesis a tener en cuenta. Era fácil convertir sus dos ideas principales al lenguaje de los recursos: recursos sociales y recursos culturales. Estar privado de ellos hace que la situación sea más patética que la de la simple pobreza *stricto sensu*.

A partir de ese momento, me sucedió lo que a muchos de los que esperan un hijo: que no paran de ver mujeres embarazadas por doquier. O era un descubrimiento colectivo del asunto, casi una moda, y de ahí la multiplicación de trabajos en esta dirección, o hasta entonces había yo permanecido ciego e insensible a la cuestión, o ambas dos. En cualquier caso, la bibliografía sobre los recursos de la pobreza (o la falta de los mismos) estaba ahí. No siempre eran escritos hechos con el paradigma en la cabeza y, a la vista de algunos, tendría más bien que decir que son las lecturas que me pusieron inicialmente en la Ruta de los Recursos (o que hubiera citado en mi apoyo, de haber concluido el viaje). (De ahí la opción biográfica para este apartado, que no es subjetivismo, sino prudencia.)

Una parte de la misma tenía, frente al pesimismo de Castel, un tono *aparentemente* neutro. Pienso en la literatura sobre la medición de la pobreza, en la que, ya hace años, empezó a manifestarse un descontento con el uso exclusivo de las variables monetarias. En esta literatura encontraba tanto lo que podíamos llamar un “ruido” o anomalía (la doble baja correlación de la pobreza monetaria con, por un lado, la privación material y, por otro, la pobreza subjetiva), como llamadas varias sobre la necesidad de utilizar el concepto más amplio de consumo, la importancia de la producción doméstica o el autoconsumo y la trascendencia de la ayuda mutua. El asunto daba un gran juego. Por un lado, estaba la tentación de explicar aquel “ruido” por esta última variable social: muchos pobres no son pobres, o no se sienten pobres, en parte porque cuentan con estos recursos. Por otro, la posibilidad de mejorar, dotados de esta nueva visión, las futuras encuestas (como ya se ha hecho en parte en España). Finalmente, estaba el vuelo de la teoría, porque lo que se daba era una “reducción epistemológica del concepto de

recursos”, con la consiguiente comprensión del conjunto de problemas a considerar, ya que olvidamos que las causas de la pobreza hay que buscarlas *también* en lo que hace de la fuente monetaria de satisfacción de las necesidades la única respuesta (qué pasa con el mercado, con la familia o con el resto de instituciones sociales).

Frente al pesimismo de Castel y la neutralidad de los agrimensores de la pobreza, encontraba también una literatura que tenía mayoritariamente un tono optimista. Los *optimistas* eran contrarios a aquella casteliana visión idealizada o mítica o nostálgica del pasado con el que nos comparamos; esa “Era Dorada”, esa “utopía retrospectiva” de solidaridad y calidez humana, nunca -desde su punto de vista- suficientemente probada. Los optimistas entendían, por demás, que esas versiones del pasado se presentan con olvido grave de su reverso (compulsión, control social, colectivismo asfixiante o desaliento de la innovación) y sin advertir que ese mundo de compromiso colectivo, reciprocidad y confianza sólo puede surgir en medios sociales concretos, relativamente aislados, relativamente cerrados y relativamente amenazados, y medios que tengan además poblaciones altamente homogéneas.

Cuando los optimistas miran al presente, no ven además la *terra desolata* que suponen, imaginan o ven los otros. O bien ven lo contrario, un mundo cálido, lleno de relaciones y de apoyos que hay que saber mirar, y postulan (o nos dan la impresión de que lo hacen, dados sus énfasis y sus focos de atención), a la contra de tantos *prophets manqués*<sup>1</sup>, que la modernidad no ha perdido el hogar, o bien, más modestamente, defienden que “hay de todo” (porque empíricamente así lo comprueban) o que la mejor posición intelectual es presumir que “debe haber de todo” (esto es, como principio metodológico). (Si a los de la reserva metodológica ya no les va el rótulo de optimistas, podríamos pensarlos como *prudentes*.) Estos últimos militan contra la generalización abusiva (que consiste en que, a partir de observaciones particulares, se sacan conclusiones universales), el pesimismo ambiente (la disposición a ver la modernidad en su aspecto más desfavorable) y el dominio de las ideas preconcebidas (del tipo de “sin dinero, ya *no puede haber nada más*, ni inteligencia, ni corazón, ni relaciones, puesto que esta falta acaba con todo lo humanamente bueno”).<sup>2</sup> También son firmes militantes contra la politización, es decir



contra la motivación política para no hablar demasiado de apoyos, redes sociales y solidaridades, dado el temor de que este énfasis proporcione argumentos a los defensores de una política de retracción de los poderes públicos en materia de protección social o, cuando menos, en asistencia social.

Los optimistas normalmente son etnógrafos que pisan *empiria* y no se dejan seducir ni por esas versiones contemporáneas del Paraíso Perdido, ni por esos diagnósticos negros de esos descontentos de la modernidad que, en definitiva, es lo que son -a su entender- tanto los teóricos de la sociedad de masas y de la atomización social, como los especuladores de la fragmentación de los significados y las pérdidas de identidad y pertenencia, afectados todos ellos de *malestar de presente*. Entre los que llamamos etnógrafos (al modo del primer capítulo) están tanto los etnógrafos *sensu strictu*, los Gans, Stack, Suttles, Hannerz y demás, como otros que son sociólogos o incluso economistas, y aquí los Mingione, Pahl, Rainwater y demás. (Todos los que he citado han hecho investigación en medios pobres o populares. En el apartado bibliográfico desarrollo estos referentes.)

Toda ésta es “literatura de los recursos”, pero este enfoque aún podía ser llevado a su extremo, a un punto en el que inequívocamente y fuera de toda duda, despejado ya todo interrogante sobre si a los autores mencionados *sólo* les interesan los recursos (o sobre si no será un interés meramente principal o profesional), a un punto, decíamos, en el que encontráramos la Sede Central de los Recursos. A este extremo llegué: ésa fue la conclusión de mis primeros trabajos. Pasé de lector de Castel a buscador de solidaridades como unidades analíticas aisladas y acumulables y de la preocupación por la integración social a constructor de índices de la misma. La operación mental era elegante. ¿Solidaridad, relaciones, ayuda mutua, reciprocidad? Convirtámoslas en eso que los psicólogos sociales conocen como *apoyo social*, busquemos la tipología que nos parezca más pertinente, desde luego alguna que no sea muy abstracta (“la de Hobfoll y Stokes no sirve, pero sí la de Wellman y Wortley o la de Weiss o la de Finch y Mason”, de este modo razonaba), preguntemos después por el apoyo emocional y el consejo que recibe *Ego* (pues ése es el nombre de la persona en esta literatura), los servicios y la ayuda

financiera que le dan los demás, el compañerismo y la información que tiene, midamos después y, para acabar, construyamos índices. Este era mi proyecto. Ahora sí teníamos Literatura de los Recursos (en este caso sociales).

#### **14. La literatura sobre los males de la pobreza**

Frente a la literatura de los recursos, tenemos a quienes plantean que el problema de la pobreza no es sólo ni principalmente cuestión de dinero (en lo que pueden coincidir con los autores de los recursos) y que *ese más* no puede ser narrado en el lenguaje de los recursos, porque de este modo *perdemos*. (¿Qué perdemos? Ya lo dijimos cuando presentamos los dos paradigmas: comprensión, significado y contexto de la vida humana.) En lugar de recursos se habla de *bienes* (y las “carencias de recursos” se convierten en “males”). Normalmente, los autores que se sitúan en este paradigma son filósofos o sociólogos discursivos (*especuladores* según el primer capítulo). Por lo general, son pesimistas (por lo menos, en el diagnóstico del presente).

Es fácil hacer caricatura de esta postura, y más dado el desapego y la desconfianza con que muchos científicos sociales miran a la filosofía. La sátira puede titularse “El museo de los horrores de la pobreza, según algunos filósofos que no han leído sociología” (o según algunos sociólogos que no conocen su oficio). Se abre la puerta y tenemos: crisis de orientación, alienación, psicopatologías, anomia, pérdida de fe en la sociedad, ausencia de motivaciones, pérdida de sentido, inseguridad, perturbaciones de las identidades colectivas y ruptura de las tradiciones, entre otras muchas. Hay un cartel que reza: “Estos problemas no son siempre consecuencia de la falta de recursos (en algún caso hasta podrían ser su causa). Incluso cuando lo son, llegan a adquirir una cierta autonomía y resistencia al cambio.” Aquí termina la sátira, pues el autor cree que basta con la mera exposición para que el descrédito caiga sobre el rebajado oponente: el pesimismo, la vaguedad de la teoría explicativa y la metafísica son demasiado evidentes.

Y, sin embargo, necesitamos este enfoque (por imperfecto que sea). Esos problemas (aunque no necesariamente todos de golpe) están efectivamente presentes en al menos una porción importante de las poblaciones pobres e *importan*, intelectual, práctica y políticamente. (Quizá la importancia de esta porción no sea estadística, quizá esté más en la dimensión de problema público que lleva consigo.) Son, desde luego, perturbaciones que afectan más allá de las poblaciones pobres, pero que golpean con más fuerza o al menos con más consecuencias sobre ellas. Y estos problemas deben leerse en la clave de una vida insatisfactoria, mala, a la que le faltan alguna de las realidades (por metafísicas que parezcan) que hacen de la vida algo digno de ser vivido (y perdonen la ¿incongruencia?).

El interés por este paradigma es *vario*, en el triple sentido en que sus autores son diversos o diferentes (¿Murray y Giddens bajo el mismo techo?), en que las propuestas, e incluso los análisis, tienen un grado alto de indefinición e indeterminación y también, en el sentido en que quizá responda a una preocupación del momento, inconstante o mudable. ¿Qué literatura se acoge a este enfoque? Hay por lo menos dos tipos de escritos, que agrupo bajo los rótulos de “El fin de una era: La pobreza que hemos perdido” y “El error filosófico: La pobreza que hemos ganado”.

### ***El fin de una era: La pobreza que hemos perdido***

En este apartado agrupamos a quienes plantean una pérdida en la vida de los pobres contemporáneos con respecto a un tiempo anterior. La idea de la pérdida es antigua y está muy difundida, aunque no siempre bien elaborada. Lleva asociada una cierta dosis de pesimismo (“vamos a peor”) y de nostalgia (“¡aquellos pobres de entonces!”). La encontramos en el magnífico libro de Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (1955), en el que lamenta la pérdida de la cultura popular que conociera de niño y el avance de la cultura de masas, que expropia a las clases populares de lo mejor de su propia cultura. La encontramos en la tesis desaliana de la marginalidad de los pobres urbanos chilenos: “Lo

que era pobreza inconsciente se ha convertido en consciente miseria, y la experiencia del hambre va dando lugar al sentimiento del fracaso. Se implantan así los gérmenes de la violencia". La encontramos en la reivindicación que Albert Camus hace en *El primer hombre* de lo que ya sabemos que su comentarista Juan Goytisolo llama el "honor y la calidez de la pobreza". La encontramos hoy en la obra de uno de los más importantes sociólogos de la política social, el italiano Pierpaolo Donati: "Marginación significa, en un sentido pasivo, ser dejado de lado, ser considerado inútil, quedarse aislado, privado de aquellos recursos materiales y *sobre todo* [énfasis añadido] humano/relacionales que son esenciales para llevar una existencia digna, libre, llena de sentido. El problema tradicional de la pobreza material (debida a la falta de trabajo, vivienda, salud, etc.), desde esta perspectiva, sin perder importancia y actualidad, pasa a un segundo plano (...) [La marginación proviene] no sólo de ciertos cambios macroestructurales (como la industrialización, la urbanización, la radicalización del capitalismo, etc.), sino también de las micro-relaciones cotidianas, en las que pierde peso la integración social en lo que hace a las solidaridades "cortas" o primarias."<sup>3</sup>

Vistos estos apuntes, nuestro interés va a centrarse en los desarrollos de tres autores, François Dubet, Joaquín García Roca y Robert Castel, que plantean, como todos los anteriores, una pérdida en la vida de los pobres contemporáneos y creen (y razonan) que esta pérdida tiene lugar porque se ha producido un cambio importante en el modelo de sociedad, llámese la descomposición del sistema de acción industrial en Dubet o el fin de la sociedad salarial en Castel (la idea del *fin de una era* está presente pero menos subrayada en el caso de García Roca, al menos en el escrito que hemos utilizado).

François Dubet ha estudiado a los jóvenes de la *banlieu* en Francia y en la Valonia belga en su magnífico libro *La galère: jeunes en survie*, publicado en 1987. Como buen discípulo de Touraine, nos presenta la experiencia de estos jóvenes como el resultado de la descomposición de un sistema de acción (el industrial). Esta se manifiesta, *en primer lugar*, en el agotamiento del movimiento obrero -con sus representaciones, utopías y conflictos- y la pérdida de la conciencia de clase. En esta situación, la dominación deja de tener un sentido, los actores sociales no son capaces de definir ningún adversario social, la jungla reemplaza al

conflicto y la experiencia deja de estar "informada" por un sentido "positivo" de la acción (que sí proporcionaba la conciencia de clase). El resultado es la rabia, en su doble manifestación de nihilismo y fuerza. Aquella descomposición toma *también* la forma del bloqueo de ciertas formas de participación y movilidad sociales (la imposible reproducción del status de los padres), bloqueo producido por el paro, la marginación con respecto al consumo de masas, el fracaso escolar y el estigma social. El resultado es la exclusión, en su doble manifestación de frustración y retirada. *Finalmente* debe considerarse la pérdida de integración normativa y de regulación social. El resultado aquí es la desorganización social, en su doble manifestación de sensación de podredumbre y aparición de problemas personales. Emerge un mundo dominado por el miedo y la exasperación, en el que no se manifiesta solidaridad con la víctima del delito, en el que ha desaparecido la comunicación y el conocimiento de las gentes, un mundo sin civismo ni espíritu colectivo, sin capacidad de supervisión de la conducta desviada, sin referentes morales ni una imagen fuerte de lo que es aceptable y no. Un mundo en el que no se puede contar con nadie, en el que cada uno se encierra en su egoísmo, sin normas de cortesía, sin sentimientos fuertes de pertenencia o fusión, un mundo, en fin, en el que las condiciones de vida se vuelven miserables, deteriorado, sucio, peligroso. (Estas imágenes son hoy más fuertes que las de la desigualdad, la opresión o la oposición clasista entre "ellos" y "nosotros".)

De Joaquín García Roca tomamos las reflexiones sobre los jóvenes en desventaja que aparecen en su libro *Solidaridad y voluntariado*. En ellas nos presenta la situación de desventaja de estos jóvenes como el resultado de *tres rupturas* que se entrecruzan. Las dos primeras nos importan menos ahora, y son: la ruptura con respecto al mundo del trabajo, "la puerta de acceso a una sociedad construida sobre la centralidad del mismo" (pág. 236) y la desagregación, la desafiliación, la ruptura del tejido relacional y la des-territorialización (como consecuencia del debilitamiento de los tres elementos que han sido hasta hoy decisivos como lugares de integración para la juventud: la familia, la pandilla y el barrio). Ambas dos rupturas crean *malestar*, aunque siempre cabe la duda de si no podrían traducirse al lenguaje de los recursos. No así con la tercera desventaja, que tiene que ver con una intensa fragilización de las expectativas personales, un debilitamiento de los dinamismos vitales, sobre todo de la autoestima, y una pérdida de los significados individuales y del

sentido de la vida. Las expresiones más llamativas a este respecto las constituyen el alto grado de pasividad, la frustración personal y una cierta ansiedad compulsiva, que se sustancian en la sensación que tienen los jóvenes de ser una población sobrante. El que sigue es un texto bien representativo de esta tercera dimensión: "La exclusión social, debido al clima cultural de nuestro tiempo, afecta primordialmente a las *expectativas*, ya que la marginalidad se concibe más como una estación-término que como una estación-tránsito. Tradicionalmente, las expectativas de los jóvenes han estado orientadas hacia nuevas posibilidades; ahora, por el contrario, asistimos a un declive del lenguaje del deseo y a un cierre de alternativas que afectan a los dinamismos vitales y a las energías éticas. Desde la perspectiva cultural, se observa hasta qué punto la exclusión afecta a los dinamismos vitales que concurren decididamente en la construcción de la *identidad*, en la vivencia de la *confianza* y en la realización de la *reciprocidad*." Más adelante leemos: "la *revolución de la temporalidad* (...) ha reemplazado un tiempo que enfatizaba el futuro por un tiempo centrado en la categoría del presente. La "juventud en desventaja" está focalizada en el presente, de espaldas a cualquier idea de plan y de proyecto. Sin horizonte y sin proyecto, se debilita el largo plazo y se devalúa cualquier esfuerzo" (págs. 240-42).

El tercero de nuestros autores es Robert Castel, con su concepto de desafiliación (o desvinculación, y dos o tres más que usa, como sinónimos o no, y para nuestra confusión). La desafiliación es *algo más* que ausencia de recursos económicos o sociales, y no sólo porque considere la dimensión cultural del fenómeno, que cifra doblemente en la erosión de la conciencia de clase, que es la pérdida de una representación general y "positiva" de la dominación (su referente aquí es el ya mencionado François Dubet), y en la desaparición de la cultura popular, que ofrecía un sistema de oposiciones entre "ellos" y "nosotros" capaz de sintetizar los modos de vida populares en una visión que, aun sabiéndose dominada, sabía que podía guardar la distancia (y aquí su apoyo es Richard Hoggart y su *The Uses of Literacy*, que maneja en su traducción francesa *La culture du pobre*). No sólo porque se interesa por la cultura, decíamos. Hay en Castel un algo de republicano (no sé si *malgré lui*) con su uso reiterado del *lien social* y sus apelaciones durkheimianas. No es el empleo (que sí), la familia (que sí) o la cultura obrera o popular (que sí), lo que les

falta a los precarios y excluidos de hoy, es, y a veces nos da la impresión que *sobre todo*, algo así como una mezcla de la conciencia, las ventajas, las obligaciones y el gozo de la *participación* en la comunidad nacional, en la República (por vago que sea el término “participación”). Sin duda, “estar fuera de la república” es algo más (mucho más) que no tener recursos. (Debe saberse que el concepto de *republicano* va más allá de su conexión con la idea de la República francesa. Se refiere a una tradición de pensamiento forjada en la República romana y que nos llega fundamentalmente de la mano de Maquiavelo y Rousseau.)<sup>4</sup>

### ***El error filosófico: La pobreza que hemos ganado***

Aquí las elaboraciones no giran tanto en torno de la idea de pérdida histórica, cuanto de la de error filosófico y no buscan tanto la causa en el fin de una era social cuanto en el marco intelectual y de valores de sus instituciones (Estado de bienestar) o valores-fuerza (el productivismo). Hay aquí también pesimismo, pero de otro tipo (más bien schopenhauriano) y no tanto nostalgia de un pasado cuanto deseo de reforma moral inspirada en los clásicos, quizá en la Antigüedad (la recuperación de un agente moral y responsable de su vida, la vuelta a una vida sencilla y auténtica, el reencuentro del hombre con su naturaleza genuina). Los bienes que aquí presentamos son tratados por nuestros autores como bienes en sí en mucha mayor medida en que lo son los bienes señalados por los autores del fin de una era. (Quizá la diferencia es que unos sean bienes y otros superbienes.)

Si tuviéramos que presentar el mínimo común denominador de esta corriente en forma de un lema sencillo, éste sería: “El dinero (y en general los bienes materiales) es importante, pero no lo es todo en la vida del ser humano. Lo que importa es la felicidad. La política debe evaluarse por referencia a ella.”

(¿Es posible que alguien sea tan simple?, dirá usted. No. Lo que he hecho es quitar las vestimentas y mostrar el cuerpo en su desnudez, y, visto así, pierde. Ya lo dijo Bertrand

Russell: “Todos los filósofos, además del sistema formal que ofrecen al mundo, tienen otro mucho más simple del que pueden no ser del todo conscientes. Si son conscientes, comprenden que probablemente no funciona. Así, pues, lo ocultan y presentan algo mucho más complejo en lo que creen, porque se parece a su sistema rudimentario, pero que piden a los demás que acepten, porque les parece que lo han formulado de tal modo, que no puede ser refutado.”<sup>5</sup> Añadiré que hablo de *felicidad* porque uno de los autores que abordo aquí, Charles Murray, utiliza este concepto como pivote aristotélico de su argumentación, pero que prefiero entenderlo como un concepto-saco, que pueda acoger diferentes versiones. Sé también que la idea misma de que el hombre busca la felicidad es, de partida, discutible (¿no persigue la gente simplemente llevar una “vida normal”?). Añadiré, por último, que aquella proposición es, desde luego, un mínimo común, que puede determinarse o calificarse de muchos modos: ¿Cuál es exactamente la importancia de los otros bienes? ¿Qué otros bienes? ¿Cuál es la relación entre la privación en un terreno y en otro? ¿Qué conclusiones políticas y prácticas extraemos?)

Esta idea, que desarrollaremos con la ayuda de dos autores, Charles Murray y Anthony Giddens, ha tenido su presencia en la historia de las ideas sobre la pobreza, aunque no bajo la cobertura del concepto de felicidad. Thomas Carlyle, por ejemplo, hablaba de la situación material de las clases trabajadoras (que era una cuestión de salarios y precios) y de su disposición, que incluía los pensamientos, creencias y sentimientos de la gente, su sentimiento de lo verdadero y falso, de lo justo e injusto, y escribía sentencias como las que sigue: “No es lo que un hombre tiene o desea exteriormente lo que constituye su felicidad o infelicidad. La desnudez, el hambre y las calamidades de todo tipo, y la muerte misma se han soportado alegremente, cuando el corazón está satisfecho. El sentimiento de *injusticia* es insoportable para todos los hombres”.<sup>6</sup>

En esta historia, que apenas esbozamos, la idea de que “el dinero importa pero no lo es todo” se ha presentado en conflicto, como hoy, con otras dos representaciones: “no importa el dinero: el mal es más bien moral” y “no nos hablen de depauperación psicológica, moral o cultural: el mal es exclusivamente económico”. El debate sigue hoy. En su día, cada una de estas representaciones retrataba bien un tipo de pobres o los pobres de un momento histórico



determinado (o ambos a dos), pero se independizaron de sus bases objetivas, bien por deseo o torpeza de sus creadores, bien por incomprensión o malicia de sus críticos, de modo que las diferencias, siguiendo una famosa ley, se agrandaron y el debate se enconó. El problema surgía (como hoy) dada la “dañosa ambigüedad de la palabra pobre”.

El debate en la actualidad surge en conexión con la crisis del Estado de bienestar y en torno *principalmente* con el problema de la subclase o de la clase inferior (Carlyle hablaba por contra de las clases trabajadoras pobres). Coincido con Anthony Giddens, y contra mi admirado John K. Galbraith, cuando postula que el debate es algo más que la máscara de los satisfechos que conspiran contra el Estado de bienestar.<sup>7</sup>

Repararé a continuación brevemente las aportaciones de Charles Murray y de Anthony Giddens. La incursión de este último en la materia es accidental. Por contra, en Murray es parte de su obra y de su empeño político, no siempre fácil de clasificar, una mezcla de libertarismo (en el sentido norteamericano del término) y de conservadurismo tradicional. (Giddens, por contra, está en la órbita del socialismo moderado.)

Charles Murray publicó en 1988 su libro *In Pursuit of Happiness and Good Government*, un libro con análisis filosóficos y propuestas políticas. Nos interesan los primeros. En él postula que el sentido de la vida es *la búsqueda* de la felicidad (que no la felicidad). La felicidad, nos previene, no es un blando concepto psicológico relacionado con cualquier tipo de satisfacción. La felicidad *es* la satisfacción duradera y justificada con la propia vida en su conjunto, es decir, con aquellos aspectos que *definen* la vida en lo que más vale. ¿Por qué satisfacción *justificada*? ¿Por qué presumir que no todos los tipos de satisfacción valen por igual? Porque Murray no es ni subjetivista ni relativista, de modo que, a su entender, el bien existe, la objetividad existe, la virtud existe y el dogma (por lo menos en el juicio de algunos tipos de vida, por ejemplo, la del adicto a las drogas) está justificado y es necesario (págs. 44 y 45).

Esa búsqueda -continúa- sólo es posible si quedan cubiertas algunas necesidades básicas: un mínimo de bienes materiales y de seguridad, sin duda, pero también un sentido de respeto

por uno mismo y de autorrealización. Ningún Estado, desde luego, está obligado a hacer felices a sus ciudadanos, es más, no debe ni tan siquiera ayudarles a buscar la felicidad. Su única misión es asegurar las condiciones mínimas dentro de las cuales cada uno pueda buscar su felicidad (que la encuentre o no es otro asunto): un mínimo de bienes materiales, un mínimo de seguridad, un mínimo de respeto por uno mismo y un mínimo de autorrealización, nunca un óptimo o un grado medio (su concepción, como se ve, es minimalista).

El Estado de bienestar no sirve a esta búsqueda sino que, por el contrario, la impide, porque se centra en la distribución de bienes materiales, olvidándose de las otras condiciones y, lo que es más importante, produciendo en ellas un daño irreparable. Y lo hace, viene a decir Murray, aunque aquí utilice mis propias palabras, porque no puedes sentirte bien contigo mismo cuando te lo dan todo hecho, cuando dejas de ser un agente moral, que se afana y lucha, elige y decide, se agrupa y coopera, aprende de sus errores y planea su vida. ¿En la soledad de una sociedad de individuos atomizados? No, en el seno de los *pelotones* de los que hablara Edmund Burke (en el lenguaje moderno, en el seno de las instituciones intermedias: el vecindario, la familia, las iglesias, las asociaciones). Y estos *pelotones* no pueden cumplir bien sus funciones tradicionales si hay un agente externo (el Estado) que les exime de su papel o que los vuelve prescindibles (un órgano se atrofia si no tiene una función).

Si tiene razón Murray, y dejando a un lado sus propuestas políticas, se imponen algunas preguntas. ¿Por qué desatiende el Estado de bienestar las otras condiciones? ¿Por qué nuestra imaginación sobre la pobreza está dominada de tal modo por el dinero y los bienes materiales? ¿Qué desarrollos en nuestro intelecto y en nuestra sensibilidad han tenido lugar para que llegue a ser así, porque, justamente hace un siglo, la imagen de la pobreza era exactamente la contraria, la de la desesperación y la depauperación psicológica, moral o cultural, con clarísimo y censurable olvido de las condiciones materiales? ¿Hemos de descubrir en el futuro inmediato que “en el término medio está la virtud”?

Anthony Giddens es *otra cosa*. Crítico a su manera con algunas facetas del Estado de bienestar, dirige más bien sus dardos contra el *productivismo* (del que quizá el Estado de bienestar sea una manifestación), que es la carrera loca por el crecimiento económico y la filosofía de la vida asociada a ella, que valora, por encima de todo, la posesión de bienes materiales y las satisfacciones que reporta el consumo. Habla desde la izquierda y para la izquierda, es menos reaccionario que Murray, sus escritos exudan más estoicismo que aristotelismo y está menos interesado por la pobreza en sí que por el destino de la modernidad y el futuro de la que llama una sociedad post-escasez. Sin embargo, en *Más allá de la izquierda y la derecha*, hay párrafos que me atrevería a decir que están directamente inspirados por Charles Murray (a no ser que haya acudido directa e independientemente a sus mismos apoyos bibliográficos), aunque, eso sí, con algún matiz modernista, con el individualismo como horizonte ontológico, con una pretensión igualitaria y con una ética terapéutica de la autoestima que claramente no están en Murray. ¿No habla acaso Giddens, como Murray, de la “ayuda que mata” o de cómo el intento obsesivo de elevar los niveles de vida de los pobres produce, en la mayoría de los casos, un empobrecimiento de sus vidas (respaldando al Serge Latouche de *El planeta de los naufragos*) o de que “la felicidad no depende de sucesos externos, sino de cómo los interpretamos”? ¿No es él quien da apoyo a ideas de manual de autoestima como las siguientes: “no tenemos que seguir siendo víctimas”, “el presente es el punto de poder” o “si transformamos nuestros pensamientos, tendremos sentimientos distintos y experiencias diferentes”? ¿No se deja acaso seducir por cómo, muchos de los vagabundos con los que habló un equipo de investigadores italianos, habían sido capaces de transformar sus pobres condiciones de vida en una serie de experiencias satisfactorias e incluso enriquecedoras? ¡Sí, es el maestro quien ha mordido la manzana! Giddens se ha puesto a conjugar, como él mismo dice, una ética completamente diferente a la predominante en la izquierda y en los debates sobre el estado de bienestar. (Con independencia del juicio que nos merezca, esperamos que quede justificada su adscripción a los autores del “error filosófico”.)

## 15. Más sobre la diferencia entre los dos paradigmas

En los apartados anteriores hemos construido unas diferencias claras, pero a veces cuesta verlas. Tras de ellas hay, en muchas ocasiones, una mera cuestión de especialización profesional: el economista mide la renta y el filósofo reflexiona sobre la vida de los pobres, sin que ni uno ni otro nieguen la importancia del trabajo ajeno. En otras, es una cuestión de énfasis o de conveniencia coyuntural (en un tiempo o en un ambiente dominado por la renta se habla de la buena vida, pero, allí donde impera ésta, conviene hablar de dinero). Puede ser también una diferencia en las poblaciones de referencia, pues, como resulta obvio incluso antes de estudiarlo, hay muchos tipos de pobreza. Si me intereso por la pobreza de la asistencia social, es lógico que en algún momento acabe filosofando. Seguramente también es la influencia de las diferentes visiones políticas: el conservador y el socialista de inspiración hegeliana normalmente ven más con las lentes de la buena vida, mientras que el liberal y muchos otros socialistas tienden a centrar el asunto en el dinero o los recursos que no tiene esta gente. Téngase en cuenta además que, cuanto más prolija hagamos la lista de los recursos, y así ha sucedido en los últimos años, más difícil resultará trazar la frontera y más nos estaremos aproximando al asunto de la buena vida. Al final lo que sucede es que se ha ampliado tanto el concepto de recursos que *parece* que desaparecen buena parte de las diferencias. (Están los sociales, sí, pero también los políticos, los culturales, los simbólicos y los psicológicos.) Con todo, intentaré demostrar aquí que los dos acercamientos mantienen sus distancias.

La impugnación de mi clasificación vendrá, seguro, *por el lado de las fronteras*, pues ya admito, desde el principio, que no son nítidas. ¿Cómo la defiendo? Por ejemplo, si alguien propone que eso de la mala vida está bien, pero que, en definitiva, no es sino una manera diferente de describir lo que es una falta de recursos, que la alienación viene por una pérdida de recursos políticos, que la anomia, por su equivalente social, y que la crisis de orientación, por una desmirriada posesión de recursos psicológicos, ¿qué le digo? ¿Que aplica la *máquina reductora*? ¿Que sí pero que no? ¿Que está en un punto intermedio entre unos y otros? ¿Es un asunto de puntuación o de lenguaje o de matiz?

No, definitivamente no. Más allá de los problemas de clasificación que nos pueda plantear cada caso y cada autor (y cabe pensar que, para algunos, esta clasificación sencillamente no es pertinente, en vez de andar forzando las cosas), y más allá de las ambigüedades y ambivalencias de todo texto, el asunto que abordamos *no* es de matiz. Al menos uno de estos modelos tiene detrás una visión de la condición humana (esto es, una ontología) y, en consecuencia con la misma, una visión del actor social y de las instituciones y organizaciones a las que pertenece o en las que se mueve (hablar de “pertenecer” o de “moverse” ya marca una diferencia). Intentaré demostrar que tras el énfasis en los recursos, está el yo desvinculado y puntual (o instrumental) del que nos habla Charles Taylor o, en su correlato sociológico, el *homo oeconomicus*, el calculador, el estratega, el yo al que nos ha acostumbrado, entre otros, el individualismo metodológico. (Poco importa que lo esté de manera consciente o intencionada, aunque sí ha de plantearnos algún problema cuando el autor en cuestión niegue explícitamente y con conocimiento de causa este trasfondo, porque el recurso de atribuirle inconsistencia es casi una treta, una artimaña, una sátira en la que mostramos a nuestro personaje como un ser inferior y grotesco.) No puedo, por contra, demostrar que detrás del otro paradigma esté un yo vinculado, sea de un tipo u otro, porque las cosas no son tan claras, y menos con nuestra variada representación de autores. Lo único que puedo defender es que este yo *sí cabe* dentro de este paradigma (y añadiré: y no cabe en el otro).

El asunto no es limpio. Quizá sea mejor ver las cosas de la siguiente manera: No todos los textos se deducen explícita y lógicamente de una teoría intelectual u otra (por no hablar de la coherencia, anulada con frecuencia por inconsistencias, contradicciones, inconsciencias y despistes). Muchas veces las posturas individuales son el producto o el reflejo de las sensibilidades, visiones, imaginaciones morales o maneras de estar en el mundo y de verlo, como se quiera, que están *detrás* de aquellas teorías acabadas. Con frecuencia además estamos más bien ante racimos de ideas, configuraciones y asociaciones por contigüidad o por simpatía en las que las conexiones entre las diferentes piezas pueden extraerse por implicación, pero no siempre son fáciles de formalizar (y cuando se formulan, son impugnadas por los mismos sujetos emisores como arbitrariedad o abuso del intérprete). De este modo, más que tratar de defender que “tras

el énfasis en los recursos, está el yo desvinculado y puntual (o instrumental) del que nos habla Charles Taylor o...”, deberíamos hablar de las *afinidades electivas* que hay entre uno y otro. De este modo, evitamos algunos de los problemas que hemos dejado entrever.

Bien, hecha esta cuidadosa entrada, en lo sucesivo forzaré las diferencias. Allí donde las fronteras son borrosas y fluctuantes pondré trazos firmes, fijaré mojones en las marismas... ¡seré más claro que justo!

¿Cuáles son pues las diferencias? (aparte de las ya señaladas). Para empezar, la preocupación por los recursos es más instrumental que final (cual es principalmente el caso del interés por la buena vida), pues ¿qué son los recursos sino los medios de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirven para conseguir lo que se pretende? (¿y qué caso de necesidad mayor hay que la pobreza?). Cuando los autores de nuestro segundo paradigma hablen de los bienes que faltan al pobre, como integración social, ilusión o conciencia de clase, estarán hablando de bienes que son, unos más y otros menos, bienes-que-uno-busca-como-fin-en-si-mismos-y-por-ninguna-otra-razón.<sup>8</sup> Esta es una diferencia importante.

Empezamos a ver el *yo instrumental* al que aludía anteriormente y la utilización casi sinónima del término *capital* no cambia sustancialmente las cosas, al contrario, hace más visible la afinidad electiva de este paradigma con esta ontología, por lo menos si pensamos en alguno de los autores que más han contribuido a la difusión de este lenguaje. Vale la pena detenerse un momento en este asunto.

James Coleman ha tomado de los economistas el principio de la acción racional para el análisis de los sistemas sociales, aunque ha incorporado la dimensión social con la ayuda del concepto de capital social, que desarrolla, entre otros, en su artículo “Social Capital in the Creation of Human Capital”. Si el punto de partida es la teoría de la acción racional, en la que cada actor tiene control sobre determinados recursos e interés por otros, el capital social constituye uno de esos recursos al alcance de un actor. No nos importará ahora tanto saber sus tipos (las obligaciones, expectativas y confiabilidad de las estructuras, los canales

informativos y las normas y sanciones con capacidad de hacerse efectivas) cuanto la definición que hace del mismo por su función. Para Coleman el capital social consiste en un conjunto de entidades con dos elementos en común: se componen de algunos elementos de las estructuras sociales y facilitan ciertas acciones de los actores -bien personas o actores corporativos- en el interior de la estructura. Como sucede con otras formas de capital, el capital social es productivo: hace posible la consecución de ciertos fines que serían irrealizables en su ausencia. Al igual que con el capital físico y el capital humano, el capital social no es completamente fungible y es específico a ciertas actividades. Una forma dada de capital social que es efectiva para hacer posibles ciertas acciones, puede ser inútil e incluso dañina para otra.

Hasta aquí Coleman, su actor racional y su capital social hecho operativo, *a lo economista*, como “utilidad” u “oportunidad” ¿Hay algo más ajeno al lenguaje filosófico sobre la buena vida?

La segunda diferencia, es casi una consecuencia de la primera. Sucede que normalmente el segundo enfoque nos lleva a pensar en las instituciones *qua* instituciones y *a lo que tiene lugar en su interior*, mientras que el primero no, o nos lleva a pensar en ellas *qua* organizaciones (y como objetos de un tratamiento instrumental o, como mínimo, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar el bienestar de la persona).

Tratar a las instituciones sociales *como si* fueran organizaciones nos ciega al valor de las mismas como conformadoras de nuestra identidad y de nuestros valores, es trazar una distinción tajante entre el individuo y aquéllas, que pasan a ser vistas como una realidad cálida, íntima, entrañable, necesaria, todo lo que se quiera, pero *externa*. Detrás del paradigma de los recursos, está la imagen del sujeto idealmente desvinculado, esto es, libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos sociales (también de los naturales, pero esto no nos importa ahora), de modo que su identidad ya no puede ser definida en los términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos, y de modo también que sus valores son, aun aceptando que uno parte de donde parte, una

mera cuestión de elección personal, y repetimos: libre y racional. Esta es una idea difícil de asumir, pues resulta un tanto ajena a nuestra cultura modernista y a nuestros anhelos de individualidad, labrados en la fresa del liberalismo que hoy llamamos procedimental (el más impermeable a estos planteamientos). Nos cuesta entenderla (por mucho que la lectura de los comunitaristas nos haya sensibilizado a ella) y nos cuesta aceptar ideas como las de que “un marco estable de tradiciones y prácticas no sólo no es hostil a la individualidad, sino que es una condición necesaria para la misma” (en parte porque no siempre es así, porque somos más conscientes de los daños que producen esos marcos, porque confundimos tradición con tradicionalismo y porque en nuestro país salimos con espanto de un marco autoritario y patriarcal).

Podríamos traducir estas dos primeras oposiciones al lenguaje del Alasdair MacIntyre de *Tras la virtud*, lo que nos daría la siguiente distinción. Los unos tendrían una visión del ser humano como ser instrumental, que por encima de todo se define como alguien que principalmente se preocupa de realizar sus fines a través de medios, y piensan en las instituciones sociales (por ejemplo, en la familia, la amistad, el vecindario) cual organizaciones que proveen recursos-medios para la carrera de ese individuo, que valen en la medida en que producen un bien externo y diferente al de *simplemente* tener una familia. Desde su óptica, el individuo tiene o no tiene recursos, tiene más o menos recursos y los tiene de un tipo u otro. ¿Para qué? Para conseguir un empleo o mantenerlo, para salir adelante en una sociedad complicada en la que las necesidades de información y de consejo se han multiplicado por diez, para encontrar pareja, para superar una crisis emocional grave, para llevar las casa mientras guarda cama, para llevar a los niños al colegio o para presionar a los políticos locales y conseguir beneficios en favor suyo o de algún colectivo.

A estos autores les cuesta razonar en términos de prácticas y de bienes internos a estas prácticas: parecen ajenos a esta lógica. ¿Lo hacen los otros? Pues no necesariamente, unos sí, otros no. Pero en el seno del paradigma del malestar de la pobreza, es más fácil pensar en estos términos. Cuando menos, como ya dijimos anteriormente, no es un paradigma que excluya este enfoque. La familia (o cualquier otra institución) ya no es



una organización que provee bienes con un valor de cambio fuera, sino una institución en la que tiene lugar una importante práctica social que produce bienes internos a esa misma práctica. Desde su óptica, los individuos están o no insertos en prácticas, más o menos variadas y significativas, y en esas prácticas encuentra el individuo más o menos bienes internos (además de los externos, claro está).

Pero, ¿qué es una práctica? ¿Qué es un bien interno? Por “práctica” entiende MacIntyre “cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente” (pág. 233). La creación y mantenimiento de las comunidades humanas y de familias (nuestras “instituciones”) es, para MacIntyre como para el mundo antiguo, una práctica. Los bienes son internos a las prácticas por dos razones: la primera, porque únicamente se concretan en esa práctica u otra similar y mediante ejemplos de las mismas; la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.

Las prácticas no proveen sólo bienes internos (y ese *plus* no puede ser descrito en términos de bienes externos). Las prácticas nos sitúan en una tradición, con sus modelos de excelencia y su obediencia a reglas (una tradición que tiene una historia y que no es inmune a la crítica ni a la evolución). Las prácticas son además -en el lenguaje todavía de MacIntyre- la ocasión para el aprendizaje de la virtud: “El concepto de práctica (...) implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con los demás participantes. Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien; tenemos que estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado. En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier

práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad” (págs. 237-238).

Esta cuestión del aprendizaje de la instrucción en la virtud, que yo replantearía como la del aprendizaje de la vida moral y la introducción en el universo de lo que debemos a los demás, podríamos haberlo planteado en otro lenguaje. Pienso en Michael Oakeshott, a quien conozco por el ensayo que le dedica Bhikhu Parekh en *Pensadores políticos contemporáneos*, así como por el que escribió Gertrude Himmelfarb. Para Oakeshott, la moral tiene que ver con lo que también llama una práctica, la *práctica moral*, que define como lo que estructura las relaciones entre las personas, e identifica como una serie de consideraciones, maneras, usos, observancias, costumbres, cánones, máximas, principios, reglas y cargos que denotan obligaciones o deberes que se refieren a acciones y expresiones humanas. Una práctica es como un lenguaje. (Y, por cierto, del mismo modo como un lenguaje no nos dice lo que tenemos que decir, una práctica no puede nunca decirle a un agente qué es lo que debe hacer. Incluso el deber menos ambiguo no especifica una acción sustantiva y sólo puede cumplirse mediante una elección de acción por parte de un agente libre.) Y, como un lenguaje que es, se aprende practicando y viviendo *inter homines* en “asociaciones basadas en prácticas morales o en la moral”, entre las que cita: una amistad, una vecindad, los que hablan el mismo lenguaje y las asociaciones de historiadores o químicos. Y ello es así porque la moral no depende del sentido moral, la intuición, la conciencia o el “hábito de pensamiento reflexivo”. Depende solamente del “hábito de afecto y conducta”, que adquirimos no construyendo una forma de vida fundada sobre reglas o preceptos aprendidos de memoria y posteriormente practicados, sino *viviendo con personas que habitualmente se comportan de cierta manera*: adquirimos hábitos de conducta del mismo modo que adquirimos nuestra lengua materna.

Me dejarán ahora que vuelva sobre mis pasos, para pensar en la pobreza. Ver en ella una falta de recursos está bien, pero se queda corto, por lo menos para la pobreza de la asistencia social, la pobreza de las familias multiproblemas, de la dependencia y la cultura de la pobreza (si es que existe como tal). Hay que pensar también, y a lo mejor

con esta pobreza *sobre todo*, en términos de ausencia de prácticas, en el sentido de MacIntyre, o de un déficit en el aprendizaje de las prácticas morales, en el de Oakeshott. ¿Sirve como prueba del interés de estas aproximaciones una experiencia personal o será sólo una prueba de ceniza, un argumento vano, humo de paja? ¿Podemos postularnos a nosotros mismos? Si vale, aquí está: Leí a estos dos autores después de haber pasado por el barrio Maravillas, y teniendo, como tienen, tan poco que ver con la literatura sobre la pobreza, no podía evitar dicha asociación: *había algo*, que confío que quede claro (si no demostrado) tras la lectura de este texto. ¿Acaso no dan luz, por ejemplo, a las quejas de los trabajadores pobres contra los pobres de la asistencia social o contra otros trabajadores pobres sin ética del trabajo o sin maneras? (Esas quejas toman la forma de: “si no les enseñan, no pueden saberlo” (palabras de una madre de mi grupo de ayuda mutua).) ¿Es casualidad encontrar en MacIntyre la imagen del estado de naturaleza que se me había impuesto acerca del barrio y la rememoración que ya tenía redactada de Hobbes? (El texto del filósofo al que me refiero está en la página 243: “en cualquier sociedad que sólo reconozca los bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y aun el exclusivo. Tenemos un retrato brillante de tal sociedad en la descripción de Hobbes del estado de naturaleza; y el informe del profesor Turnbull sobre el destino de los ik apunta que la realidad social puede confirmar del modo más aterrador mi tesis y la de Hobbes.”)

### *Las últimas oposiciones*

Dedicamos esta sección final a señalar, más brevemente, las cuatro últimas diferencias.

(1) La preocupación por los recursos (al menos mientras la lista no sea muy extensa) es una preocupación por variables que pueden ser reducidas a un número (o es la preocupación de quienes creen en las variables reducidas a números). Muchos de los trabajos o proyectos de investigación salidos de este paradigma giran en torno a algún tipo de sociología cuantitativa. El enfoque en el malestar de la pobreza parte por contra del supuesto de que muy pocas de

las variables interesantes en las ciencias sociales pueden ser expresadas numéricamente. Conceptos como los antes mencionados de “alienación”, “pérdida de fe en la sociedad” o “ruptura de las tradiciones” nos obligan a un acercamiento en el que los datos duros y fríos se mezclan con los datos blandos, los experimentos mentales y la especulación y en el que la sociología se pone a dialogar con la filosofía, la literatura, la ciencia política o la psicología.

(2) Hay en los males de la pobreza una reflexión más general, se inserta la pobreza en un contexto más amplio, le damos más densidad al asunto. Los recursos son los recursos del individuo y los males son males de la sociedad (que afectan al individuo).

(3) Las elaboraciones sobre los recursos de la pobreza suelen tener un tono positivo y llevan en sí la alegría del desvelamiento de lo oculto o del descubrimiento de un tesoro. Por lo menos, suelen contar historias positivas, de pobres rodeados de parientes y amigos, de pobres dignos y orgullosos (“en mi hambre mando yo”), de pobres que leen a Shakespeare y cosas por el estilo, y no tanto porque tengan una visión romántica de la pobreza, cuanto porque hacerlo de este modo es la garantía de que quedará bien establecida la importancia de esas variables. Las elaboraciones de los males de la pobreza suelen ser más pesimistas y desplegar lamentaciones de pérdidas o de ausencias, del tipo “los tiempos buenos se han ido” o “estamos metidos en un barco que hace aguas”.

(4) Finalmente, encuentro en el universo mental de los recursos una especie de júbilo de otro tipo, alimentado por la idea del progreso en el conocimiento, de la superación de la estrechez de miras de aquellos que, hace años, sólo consideraban los recursos económicos. Es como si se narraran a sí mismos una historia que empezara de este modo: “En un principio, fue el dinero, más tarde vino la luz”. Y algo de ello hay (al menos yo, en propias carnes, lo he vivido así). Y la luz vino primero con el descubrimiento de los recursos sociales, en la forma de contactos, influencias, redes de amistad o de parentesco. Y entrenamos la mirada para ver cómo éstos *podían resolverse* en prestigio, influencia o apoyo social, en esferas de relación social difusamente reguladas, al menos en comparación con los mercados económicos. (*Resolverse en* es la significativa expresión que usa Julio Carabaña en la muy completa e interesante tipología de recursos que hace, que utilizo aquí como inspiración para estos

párrafos.)<sup>9</sup> Más tarde fueron los recursos políticos, los que se resuelven en poder, que siempre habían sido importantes, pero que ahora se encajaban en un esquema nuevo. Algo parecido sucedía con los recursos culturales. ¿Alguna vez se ha dicho que no fueran importantes? Ahora figuraban bien en una teoría de la acción social bien en una teoría de la estratificación social.

Pero los descubrimientos no terminaban aquí. Debíamos considerar además los recursos culturales, que comprenden todos los conocimientos relativos a los ámbitos anteriores que limitan la capacidad de obtener y elaborar información y de actuar sobre ellos, y, entre éstos, las estrategias mismas en la medida en que son tradiciones culturales que se transmiten y aprenden; se resuelven en saber. Estaban también los recursos simbólicos, tales como la pertenencia a una "buena" o "mala" familia, síntesis en la conciencia social de los recursos anteriores o cristalización de todos ellos en una dimensión global de status, que serían los últimos si no debiéramos tener en cuenta los recursos subjetivos (todos los anteriores son recursos objetivos). Estos comprenden las capacidades relevantes de los individuos para poner en juego los recursos y ejecutar las estrategias, como inteligencia, simpatía, amor al riesgo, etc. y son resultado tanto de la lotería genética como del proceso de socialización. Fin de la historia.

## NOTAS AL CAPÍTULO 3

<sup>1</sup> La expresión es de R. E. Pahl quien contrapone el pesimismo de éstos (y da los nombres de Durkheim y Bellah) al optimismo de otros muchos investigadores sociales, tales como Suttles, Hannerz, Gans, Granovetter o Wellman, con los que se siente identificado. En el comentario bibliográfico que dedico a este capítulo doy las referencias de estos últimos. El artículo en donde Pahl hace esta distinción es: "The search for social cohesion: From Durkheim to the European Commission"; en *Archives européennes de sociologie*, vol. XXXII (1991), págs. 345-360.

<sup>2</sup> Esta última frase está inspirada en "Si le portefeuille est vide, le coeur et l'intelligence doivent avoir déserté!", que escriben Jean-François Laé y Numa Murard en un sentido parecido en *L'argent des pauvres. La vie quotidienne en cité de transit*, París, Seuil, 1985, pág. 7. Otro ejemplo de ideas preconcebidas lo encontramos en un comentario de un experto francés: "Los servicios sociales clasifican las  $\frac{3}{4}$  partes de los Rmistas en la categoría de "aislados" (...) Esta es una verdad que vale sólo para un determinado tipo de discurso y en relación a unas normas sociales y culturales aplicables solamente a la sociedad "normal". En otro discurso y más allá de estas normas, debemos reconocer la presencia de otras condiciones de existencia y supervivencia, que someten a personas que están insertas y relacionadas, pues sin ello no podrían ni tan siquiera sobrevivir" (la expresión Rmista apela a los perceptores de la renta mínima, que es una prestación económica de asistencia social). El autor es J. Merlo, en "Rmi et insertion", en *Revue Française de Service Social* núm. 156 (1990), pág. 28.

<sup>3</sup> El libro de Hoggart aparece citado en repetidas ocasiones en este trabajo. He usado la traducción francesa *La culture du pauvre* (1970), aunque viene bien saber que su edición original es de 1955. La noticia de la tesis desaliana de la marginalidad la tomo del libro del chileno V. Espinoza, *Para una historia de los pobres de la ciudad*, Santiago de Chile: Sur, 1988, pág. 330, aunque la cita reproducida es de R. Vekemans y R. Venegas, de una publicación de 1966. Ya sabemos que el artículo mencionado de Goytisolo se publicó en *El País* del 5/9/1994 y que el libro de Camus es *El primer hombre*. La cita de Pierpaolo Donati es de su libro *Risposte alla crisi dello stato sociale. Le nuove politiche sociali in prospettiva sociologica*, Milano: Franco Angeli, págs. 192 y 193.

<sup>4</sup> Uso "republicano" aquí en el mismo sentido en que lo hace Hilary Silver en "Exclusión social y solidaridad social: Tres paradigmas", en *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 113, núm. 5-6 (1994), págs. 607-662. El artículo presenta la que podríamos llamar la versión francesa del republicanismo, que es el *solidarismo*, inventado por Pierre Leroux y propagado por Léon Bourgeois. Émile Durkheim es un autor relacionado con esta corriente. Por el artículo de Silver sabemos que la expresión *lien social* es autoría de Rousseau, en el capítulo 5 del *Manuscrit de Genève*.

Esta corriente fue espléndidamente estudiada por Jacques Donzelot en su libro *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, París: Fayard, 1984.

Para el republicanismo en general, que es una corriente de la que se viene hablando mucho en los últimos tiempos, puede consultarse el tercer número de la revista *La Política* (octubre 1997), dedicado a la "Ciudadanía. El debate contemporáneo" y en especial, las contribuciones de Will Kymlicka y Wayne Norman, por un lado, y la de Félix Ovejero Lucas.

---

<sup>5</sup> Tomo la cita del libro del libro *Conversación con Northrop Frye* de David Cayley, Barcelona: Península, 1997, pág. 69.

<sup>6</sup> Tomo la información de Carlyle del libro de Himmelfarb *La idea de la pobreza*, cap. 8. La cita anterior se encuentra recogida en la página 240.

<sup>7</sup> La crítica a la obra de Galbraith *La cultura de la satisfacción*, Barcelona: Ariel, 1992, se encuentra en *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid: Cátedra, 1996, págs. 146-147.

<sup>8</sup> La expresión es de Murray, de *In Pursuit of Happiness*, pág. 25.

<sup>9</sup> El texto al que me refiero es “Educación y estrategias familiares de reproducción”, en el libro editado por L. Garrido Medina y E. Gil Calvo, *Estrategias familiares*, Madrid: Alianza, 1993, págs. 37-47.

## **SEGUNDA PARTE. SOBRE HISTORIA Y MÉTODOS DE LA INVESTIGACIÓN**

En esta parte presento cuál ha sido la génesis y la evolución del trabajo, su punto de arranque, las opciones consideradas, también las descartadas y el arreglo final. Estoy convencido que este enfoque tiene interés. Éste es el asunto del cuarto capítulo. En el quinto, hablaré de metodología y me extenderé sobre qué entiendo por interpretación.

### **CAPÍTULO 4. HISTORIA DE UNA INVESTIGACIÓN DERIVADA**

En este capítulo sitúo mi investigación en relación con ella misma, o mejor, con su propia historia de descartes y derivaciones, con el convencimiento que esta narración contextualiza y hace más inteligible el resultado final.

#### ***16. Robert Castel como Padre Fundador***

El arranque de mi trabajo de investigación fue, creo haberlo comentado ya, Robert Castel. Ya hemos hablado en el capítulo anterior del Castel nostálgico de la cultura obrera y popular, así como del Castel republicano. Nos gustaría ahora centrarnos en su tratamiento de la familia y de la sociabilidad, así como en su tesis de la desvinculación que caracteriza a la nueva pobreza que vemos emerger.

Castel defiende una hipótesis: Las poblaciones susceptibles de intervención social tienen un tejido social frágil, expresión de un modo particular de disociación del lazo social, que llama justamente *desafiliación* (también desocialización). Están no solamente amenazadas por la



insuficiencia de sus recursos materiales (que sí), sino también (y quizá, por el énfasis de Castel, *sobre todo*) debilitadas por la labilidad de su tejido relacional. La pobreza aparece así "como la resultante de una serie de rupturas de pertenencias y de fracasos a la hora de constituir lazos, lo que finalmente proyecta al sujeto en un estado de flotación, en una suerte de *no man's land* social".<sup>1</sup> (Y hay pocas expresiones que sean tan del gusto de Castel: un *no man's land* social.)

Olvidémonos ahora de las múltiples interpretaciones de este texto. Leído en la clave de las relaciones primarias, esto significa: los pobres de hoy lo tienen peor porque no están insertos relacional o socialmente o, si lo preferimos, porque están aislados. Si formalizamos las variadas reflexiones de Castel en la forma de un argumento, tendríamos algo así como:

**Premisa 1:** La inserción relacional se produce a través de la familia y el empleo estable.

**Premisa 2:** La familia ha perdido capacidad para actuar como vector fundamental de la inserción relacional.

**Premisa 3:** El empleo estable ha dejado de ser realidad para una porción importante de la ciudadanía.

**Conclusión:** Aumenta el aislamiento social de muchos hogares, con consecuencias fatales para quienes tienen pocos recursos económicos, ya que los vuelve vulnerables.

Castel da por supuesta la primera premisa. Encontramos tan sólo una aserción al respecto de su última parte: "Se podría demostrar que, por lo menos para las clases populares, existe una fuerte correlación entre una inscripción sólida en un orden estable de trabajo asociada a garantías y derechos y la estructuración de la sociabilidad a través de las condiciones del hábitat, la solidez y la amplitud de las protecciones familiares y la inscripción en redes concretas de solidaridad."<sup>2</sup>

La segunda premisa viene explicada por los efectos de dos procesos. En primer lugar, el cambio en la estructura de las familias que supone el repliegue en la familia conyugal (reforzado por la ideología de la intimidad familiar y del "cada uno en su casa"). Castel habla del "repliegue sobre los valores familiares" y del riesgo de que algunas familias se

conviertan en una célula cerrada o en una piel de zapa, y se preocupa por las consecuencias que este cierre puede tener para los hogares con pocos recursos. Los efectos de este repliegue se ven reforzados además por la pérdida de la capacidad de apoyo de la familia extensa debido a factores objetivos del tipo (los que siguen son los que destaca Castel): descenso de la fecundidad (los familiares colaterales se reducen, los nuevos hijos pueden contar solamente con un hermano), dispersión espacial de las familias conyugales, abandono precoz del techo familiar por parte de los jóvenes. No estamos -se apresura a matizar- ante el fin de la familia, sino ante el fin de la gran familia y sus redes de sociabilidad, sus apoyos afectivos y, eventualmente, su ayuda económica: "Una familia restringida es una familia sin colaterales, sin un "tío de América" y, sobre todo en los medios populares, sin apertura a otras relaciones sociales y profesionales que las del padre y, eventualmente, las de la madre. Para las familias "monoparentales" el horizonte es todavía más limitado."<sup>3</sup>

El segundo proceso tiene que ver con el incremento de los hogares unipersonales (en parte debido a la caída de la tasa de nupcialidad) y de los hogares compuestos por un adulto con hijos solteros (familias monoparentales, resultado en parte del incremento de las tasas de divorcio, separación y abandono del hogar así como del incremento de los nacimientos fuera de la pareja estable): "la fragilización de la estructura familiar (...) circunscribe una zona de vulnerabilidad relacional, sobre todo para las familias en peores condiciones, *que no tiene por qué ser universal para que reporte efectos sociales destructores*. Representa una corriente que, mezclada con otras aguas, alimenta el vivero de la desafiliación."<sup>4</sup>

A Castel acababa importándole básicamente este segundo factor, impresionado por los primeros datos sobre los beneficiarios de la renta mínima de inserción (dispositivo asistencial puesto en marcha en Francia por una ley de diciembre de 1988): las tres cuartas partes eran adultos sin pareja, por mitades hombres y mujeres, y entre éstas, una de cada dos, tenía hijos a su cargo.<sup>5</sup>

La tercera premisa encuentra su fundamento en las estadísticas de cualquiera de nuestras naciones. Para Francia, y manejando datos oficiales publicados en 1990, Castel habla de los cerca de dos millones y medio de desempleados oficiales y del medio millón que lo estaban

en 1986 desde hacía más de dos años. Otros datos que no provocan sorpresa: 1.900.000 asalariados a tiempo parcial, 1.300.000 personas con empleos "precarios" y un destino de desempleo recurrente (de los que 558.000 tienen un contrato de duración definida, 360.000 están en prácticas y 164.000 son interinos), las nuevas contrataciones mayoritariamente acogidas a las nuevas modalidades, los jóvenes masivamente afectados, el núcleo privilegiado de los hombres de 30 a 49 años igualmente tocados por el fenómeno, un mercado de trabajo segmentado, la predicción de dos millones de parados casi permanentes en ciernes que ha dejado de ser una extrapolación poco razonable, etc.<sup>6</sup>

Si aceptamos las premisas, la conclusión admite poca discusión: aumenta el aislamiento social de muchos hogares, con consecuencias fatales para algunos hogares con pocos recursos económicos. Me interesa hacer resaltar una de las tesis que hay aquí encerrada, porque fácilmente puede pasar desapercibida: que la pérdida del empleo estable trae consigo una pérdida de las relaciones sociales (que es bien distinta a que la pérdida del empleo tiene consecuencias mucho peores, incluso fatales, puesto que ya no se puede contar con lo que alguien llamó el *sindicato de la familia*). (Algunos autores han impugnado esta tesis, o mejor, hipótesis, alegando que sucede justo lo contrario, que la pérdida del empleo refuerza los lazos primarios.) Y me interesa también que nos fijemos en que Castel está hablando siempre de la *pérdida* de empleo estable, lo que nos debe hacer suponer que no extiende su tesis a aquellos individuos y familias que nunca han tenido empleo estable (por ejemplo, la tesis de la desafiliación no debe servir para gitanos, quinquilleros, gente que desde siempre ha vivido en la economía sumergida, jóvenes con empleos precarios y otros).<sup>7</sup>

### ***17. Los tres focos de investigación iniciales: Conceptos, generalizaciones y teoría***

Durante meses *viví en Castel*. Su lectura ponía en mi mano un mazo de interrogantes e inquietudes, dudas y proyectos que sólo con el tiempo conseguí formalizar y ordenar en tres niveles. Resultaba que podía contestar a tres tipos de preguntas. Las primeras eran de orden conceptual: ¿Qué es la desafiliación? ¿No habrá algún otro término o concepto

sustitutivo que sea mejor y tenga más tradición? Esta segunda tuvo una rápida respuesta. Opté por *desvinculación*, porque me parecía que cargaba menos con la idea de “ruptura de lazos sociales que trae consigo la pérdida de un empleo estable”. Mi interés, por aquel entonces, como experto en renta mínima, eran los pobres y no los desempleados de Castel. Pero en cualquier caso, Castel ayudaba poco. Sus definiciones planteaban problemas y yo buscaba un lenguaje que fuera inequívoco. Había que suplir al maestro y *construir* un buen concepto. Mi agenda era aquí conceptista.

Pero también podían atacarse estas otras preguntas: ¿Están o no desvinculados los pobres? ¿Conduce el desempleo a la desafiliación? La primera no era propiamente casteliana, pero en algún momento me empeñé en leer a Castel con esta óptica (como he mostrado, nuestro autor no habla de los pobres sino de los antiguos trabajadores integrados). Las preguntas no eran malas, pero no había acuerdo en la respuesta, y las ideas que se podían extraer eran las más de las veces diametralmente opuestas (en parte porque se estaba respondiendo a preguntas diferentes). Revisé con detenimiento la literatura que podía dar respuesta al primer interrogante (el no casteliano) y encontré que con frecuencia se confundían varios conceptos, que había poca investigación, que mucha de ella se improvisaba, que sólo una pequeña parte seguía una metodología *comme il faut*, que los resultados no podían siempre ser comparados y que la politización excesiva de la cuestión nos nublaba la vista.<sup>8</sup> El terreno estaba yermo. ¡La frontera estaba abierta para los emprendedores!

Estas preguntas eran importantes. Quien pudiera contestarlas tendría en sus manos generalizaciones empíricas, del tipo “las tres cuartas partes de los pobres están desafiliados” o “sólo la mitad de los que perdieron un buen empleo hace tres años están desafiliados”.

Pero a este punto sólo se llega si se construye previamente un índice de vinculación social, y ésta no es tarea fácil. Hablaré de los pobres, pues dediqué tiempo a la cuestión. Podía utilizar, como primera posibilidad, el apoyo social como indicador de la vinculación social, de modo que la constatación de un volumen grande de apoyo social fuera registrada

como la evidencia de una buena vinculación social. Podía tomar como tal índice, por ejemplo, la "escala de trabajo informal" de Pahl o el "índice sintético de economía comunitaria" que, inducidos por el ejemplo de Pahl, elaboraron los italianos Serpieri y Spanò. La representación gráfica de la vinculación social tendría lugar sobre una hermosa escala. Pero sabía que este procedimiento tiene que justificar, con alguna teoría de la medición, por qué trata por igual las diferentes dimensiones del apoyo social. Podía, para salvar esta dificultad, usar varios índices a la vez, uno por cada dimensión del apoyo social, como hacía Claude Fischer en *To Dwell among Friends* o Barry Wellman y Scott Wortley en "Different Strokes from Different Folks" o uno por cada una de cualesquiera variables que se me pudieran ocurrir, como había hecho Geoffrey Gibson con sus índices de interacción familiar: disponibilidad, proximidad, frecuencia de contacto y funcionalidad (que luego había aplicado Melvin N. Wilson para la familia extensa de los negros norteamericanos). Este proceder me hacía perder la elegancia de la respuesta simple y trasladable a una escala, pero era más cauto. Sin embargo, sabía que no dejaba de presumir decisiones que, por naturaleza, son arbitrarias... y no quería cargar con esta culpa.<sup>9</sup>

La alternativa era renunciar a este enfoque y tratar simplemente (que no sería poco) de *describir* las redes y el apoyo social de los pobres. En ese caso, emergerían dos órdenes de cuestiones. En primer lugar: ¿Cuáles son las características y la estructura de las redes personales de los individuos pobres, y hasta qué punto se corresponden con los escenarios arriba mencionados? Pregunta que podía desglosarse en las siguientes: ¿Hasta qué punto se mantienen los lazos primarios? ¿Hasta qué punto están las redes compuestas de familiares y vecinos o, alternativamente, de amigos y pares? ¿Cuál es la densidad y grado de ramificación de las mismas? ¿Hasta qué punto las relaciones son segmentarias o están basadas en formas múltiples de asociación y en círculos sociales? ¿Cuál es el grado de dispersión espacial de dichas redes? ¿En qué medida son homogéneas (en términos socioeconómicos, estilos de vida, etc.)? Tras éstas, había otro conjunto de preguntas en torno a las características del apoyo social que circula en el interior de las redes personales de los individuos pobres. ¿Qué cantidad y tipo de apoyo social? ¿Quién provee qué tipo de apoyo?

Conclusión (y perdonen que me haya extendido, pero creo que ilustra bien el proceso de esta investigación): El programa se complicaba, pero estaba bien definido. ¡Sabía lo que tenía entre manos!

Quedaba un último orden de preguntas (hablábamos de tres niveles y ya hemos visto las preguntas sugeridas por la búsqueda de claridad conceptual y por la de generalizaciones empíricas). ¿Qué es lo que hace la diferencia en cuanto a vinculación? ¿Por qué el desempleo lleva sólo a unos a la desvinculación? ¿Por qué, en el caso opuesto, hace más denso el mundo social de otros? ¿Por qué había esa diferencia en el interior de la población pobre? ¿Por qué junto a clanes familiares y personas muy bien ancladas en su territorio, convivían islas familiares y personas solas? (En definitiva, todas inquieren sobre los determinantes del mundo social.)

Estas eran también buenas preguntas. Quien las contestara, estaría haciendo teoría, al menos si entendemos ésta como una relación entre diferentes variables o conceptos.

(Resulta ilustrativo que inicialmente no me planteara una cuarta pregunta acerca de cómo viven los pobres o los desempleados su mundo social. Lo diré claro: ¡Ni lo pensé! Y si lo hice, fue fugaz y pasajera, para descartarlo, porque “eso es muy complicado”.)

¿Podía dar contestación a todas mis preguntas? Obviamente no, y no sólo por una cuestión de tiempo. Desde el principio sabía que *no* trabajaría con datos recogidos mediante una encuesta masiva (ni haría mi propia encuesta, ni explotaría otras ajenas), como sabía que no trabajaría con datos tomados de algún tipo de registro o censo. En definitiva, y de acuerdo con los términos presentados en el primer capítulo, sabía que no sería un *estadístico*. Por medios, por formación y por elección trabajaría con unos pocos casos (no sabía muy bien cuántos, aunque el ejemplo de Elizabeth Bott resultaba tranquilizador: no tenían por qué ser muchos).<sup>10</sup>

El estudio de casos era idóneo para el trabajo conceptual. Desde luego, éste podía hacerse en abstracto desde el gabinete o contando con la inspiración de una pequeña colección de estudios empíricos tomados como fuentes secundarias (al modo en que trabajó George C. Homans en *El grupo humano*). Pero una elaboración pegada al terreno, aunque fuera sólo como ilustración, resultaba una opción atractiva.

Con un estudio de casos, sin duda, no iba a producir generalizaciones empíricas. A todo lo más que podía llegar, si trabajaba con casos dispares y mostraba, por ejemplo, sólidos ejemplos de vinculación social, era a evitar predeterminaciones al respecto de la vinculación social de los pobres, esto es, generalizaciones apresuradas sobre la afección desvinculadora que sufren. Explorar la diversidad es, a fin de cuentas, uno de los objetivos de la investigación social. (Además podía sacar lecciones con las que diseñar bien una encuesta que técnica y metodológicamente -eso lo tenía claro- iba a fundamentarse en todo lo que había aprendido sobre las redes sociales y el apoyo social, principalmente de Barry Wellman).

¿Qué decir de hacer teoría a partir de un puñado de casos? ¿Quedaba descartada, al menos tal y como la hemos definido anteriormente como *formulación de relaciones entre variables*? No de partida o por principio. Desde luego que sí debía renunciar al tipo de teoría que Barry Wellman y Scott Wortley habían elaborado en su “Different Strokes from Different Folks”, después de haber realizado un análisis multivariado a los datos producidos mediante una encuesta masiva. Pero, ¿es que quedaba acaso alguna otra teoría? Sí. ¿Qué teoría se puede hacer con, pongamos, seis o siete casos? Pues, la que permite un estudio comparativo, pero hay que saber muy bien qué se busca. “¿Qué es lo que determina la vinculación social?” se vuelve una pregunta en exceso genérica e imprecisa, y más si no hemos decidido aún qué es vinculación social. Pero eso podía ir mejorándose y el asunto podría quedar, por ejemplo, en ver, con una muestra homogénea, qué propiedades de un grupo familiar extenso (ya no propiedades de la red, del individuo o del contexto) hacen que fluya en su interior una cantidad importante de apoyo social. Se podrían coger casos de familias que se apoyan y contraponerlos con otros de familias que no lo hacen, o simplemente considerar las primeras. ¿Qué hace la

diferencia? ¿La existencia de fuertes mitos familiares, la presencia de alguna autoridad, la posibilidad real de aplicar un control social sobre sus miembros y de, por ejemplo, hacer pasar vergüenza al que no apoya, el compartir residencia y actividades comunes, el tradicionalismo en los valores, la ocupación doméstica de las mujeres del grupo? Al final tendríamos, si no teoría verificada (*a lo* Wellman), sí algún avance de teoría (o, planteado en otros términos, un conjunto de hipótesis) o cuando menos alguna idea alumbradora sobre la cuestión.

Durante algún tiempo mantuve esta pretensión, pero, más allá de las contingencias de la investigación (que explicaré más adelante), el asunto, *en sí*, no era fácil. Tenía ideas pero me sentía como Fabrizio del Longo en Waterloo, incapaz de entender y menos de explicar. Finalmente, abandoné este modesto intento de hacer teoría. Iba perdiendo objetivos por el camino. Mis limitaciones y mis escrúpulos, mis modelos de excelencia y mis ansiedades, hacían de mi investigación una cosa bien modesta. Construiría e ilustraría el concepto de vinculación social y (no lo he destacado anteriormente) elaboraría algunos tipos. Ilustraría las diferencias y sensibilizaría sobre el peligro de las generalizaciones apresuradas. Exploraría el terreno y haría los preparativos para una futura investigación masiva. Daría voz a mis entrevistados, que son personas sin poder y sin ocasión de hacerse oír. Y todo ello lo haría con un estudio de un puñado de casos. ¿Poco? ¡Ese era mi plan!

En los siguientes apartados, relato el curso que seguí, los apoyos que busqué y el proceso intelectual que se desencadenó, así como la deriva que, por razones imprevistas, sufrió la investigación, con una reducción a un caso singularísimo y acotadísimo, con el consiguiente descarte de alguno de los objetivos iniciales y la aparición inesperada de un nuevo objetivo: la producción del significado. Al final, como se verá, tendría un estudio de un caso centrado en los conceptos y los significados. (En su momento plantearé si no he acabado haciendo también teoría, aunque de otro tipo.)



## ***18. La opción por un trabajo conceptista: De la vinculación social a la integración social***

Mi primera tarea (y obsesión) fue la de trabajar el concepto de vinculación social. Me parecía imposible diseñar o, mejor, ponerme a hacer una investigación sin antes tener claro qué era la vinculación social y empecé planteándomelo en abstracto, repasando otras elaboraciones y buscando orientación en otras especialidades e inspiración en algunos estudios empíricos.

Las lecturas fundadoras de mi proyecto de investigación partían de autores diversos. Castel, sí, pero también algunos sociólogos de la pobreza con responsabilidades en la política social, como Jean-Pierre Hiernaux, o filósofos, como Michael Walzer, o teóricos de la política social, como Nathan Glazer.<sup>11</sup> Todos ellos señalaban hacia el territorio de lo social, con un lenguaje alusivo, metafórico e impreciso, lo que, en aquel momento me parecía claramente insuficiente y, lo que es más importante, superable. Lo hemos vislumbrado en Castel, pero es que si escrutaba cualesquiera de los trabajos de los autores antes mencionados, no sacaba más grano. Por ejemplo, siempre que podía citaba un párrafo de Michael Walzer que rezaba: "Los individuos dominados y que experimentan privaciones suelen estar desorganizados además de empobrecidos, mientras que personas pobres con sólidas familias, iglesias, sindicatos, partidos políticos y alianzas étnicas no suelen estar dominadas o experimentar privaciones por mucho tiempo. Ni siquiera en el mercado se encuentran solas, aisladas estas personas" (pág. 35). Estaba bien, incluso muy bien, pero ¿qué quería decir exactamente cada uno de los conceptos que manejaba? ¿Cómo podíamos recortarlos? ¿Qué dimensiones tenían? ¿A qué indicadores nos remitían?

Había leído el ensayo de Blumer sobre la diferencia entre los conceptos sensibilizadores y los definitivos<sup>12</sup>, y pensé que Castel y los demás (pero sobre todo Castel que era, por aquel entonces mi foco de atención) no hacía sino eso: sensibilizar o fijar un programa de investigación o, si se prefiere, ofrecer un sentido general de referencia y una orientación en el enfoque de los casos empíricos. Castel no intentaba en ningún momento dar el paso hacia un

concepto claro y definido, con un contenido específico y discernible. En su caso, el mal era excusable, porque su papel era otro (crear, provocar), pero entendía que los que le siguiéramos teníamos que recortar, precisar y poner límites, poner determinación donde hay brillantez, definición donde evocación, denotación donde connotación, entre otras razones porque sólo así sería posible después hacer investigación empírica. Sabía por el propio Blumer que esta opción no estaba exenta de riesgos (limitar el significado a lo que se puede determinar u olvidar el proceso de interpretación o definición de los actores sociales), pero pensé que las ganancias iban a ser mayores (y todavía no había tenido la experiencia de lo insatisfactorio que resulta el intento de encajar un fragmento de vida en una categoría predefinida). De este modo, el proyecto inicial era hablar de lo mismo pero con un lenguaje más analítico y con más rigor... y desarrollar un instrumento de medición. (Más tarde perdí fe en mi crítica del lenguaje alusivo, metafórico e impreciso y en la posibilidad y el interés de medir, lo que no equivale a una pérdida de fe en las ventajas de la coherencia lógica.)

La primera opción fue conectar mi investigación con alguna tradición teórica o metodológica bien asentada. Los analistas de redes podían ofrecerme lo que buscaba (y más, si los completaba con los especialistas de apoyo social). Podía sentirme desalentado ante la formalización matemática que manejaban, pero eso no impedía que hiciera un uso profano del resto. El concepto de red parecía la cumbre del rigor (nada que ver con el metafísico concepto de comunidad)<sup>13</sup> y las redes tenían propiedades que podían convertirse en variables y que podían darnos una medida. ¿Qué más podíamos esperar? Sabríamos por fin de qué hablábamos.

(Como quizá alguna de las formulaciones que siguen pueden no entenderse del todo, y para quien necesite esta comprensión, he abierto un anexo, al final del trabajo, en el que desarrollo estas cuestiones. Puede leerse por completo o puede acudirse a él a la búsqueda de alguna definición o explicación particulares.)

El primer problema se presentó cuando hubo que dar entrada a los grupos. Porque, por ejemplo, la familia es un *clique* en una red o una cantidad de apoyo social corriendo de aquí para allá, pero es mucho más. Es una memoria colectiva, unas raíces, unos encuentros

rituales o un código de honor. ¿Qué tiene que decir un analista de redes de la memoria familiar del Camus de *El primer hombre*? ¿Y qué de ese comentario de Edgar Morin de que su padre vivía la religión de la familia?<sup>14</sup>

Mucho de lo que empezaba a interesarme no encajaba en el molde elegido. Los analistas de redes miden la intensidad de un lazo, pero desatienden las obligaciones que asume cada parte, por qué las asume, qué sirve como excusa, qué ideología de familia comparten, cómo se controla la conducta de los demás, cómo se regula la diferencia y la desigualdad en su interior, cómo se gestiona el conflicto, si hay o no liderazgo, etc. Y todo esto *importa*. (Al final el concepto de cohesión o integración social resultó dar buena cuenta de ello.)

Al principio, esto fue un ruido que pude acallar con el expediente (completamente insatisfactorio) de considerarlos como una parte importante de la red que merecía atención destacada. Pero en nada quedaba modificada la definición de vinculación que me había aventurado a dar, la que, por su parte, era también un expediente (completamente insatisfactorio): "Proponemos considerar la vinculación social como sinónimo de inserción en una red social."

Dejemos a un lado que esta definición debía haber precisado que no está vinculado quien tiene una red del tipo de los *aislados*, es decir, una red (pues es una red) con pocas relaciones primarias, poco densa, ramificada y que no brinda apoyo social. Este es un error excusable (casi un olvido). Quedaba que había otros tres tipos de vinculación: la de los locales, los cosmopolitas y los comunitarios. Era imposible decidir quién de los tres, en abstracto, estaba más vinculado. Para eso había que introducir algunas de las propiedades de las redes. Este era el siguiente paso, que dí aun sin saber qué hacer con los grupos.

Barry Wellman me había convencido de que no hay que obsesionarse por la densidad. Su alegato en favor de las redes de los cosmopolitas resultaba un apetecido correctivo para el pesimismo y la nostalgia de muchos pensadores conservadores (¡sonaba culturalmente tan moderno e intelectualmente tan retador!). Aparqué la densidad, y centré mi atención en el rango (número de individuos que integran la red) y en la cantidad de apoyo social que circula

por el interior de la red. La imagen fundante era sencilla: Estar vinculado es tener a gente que te apoya. ¿Cómo integrar la multiplicidad de los lazos, o la calidad y multiplicidad del apoyo? Eran cuestiones a las que dediqué mucha atención, pero que dejé por resolver.

Tenía así una pequeña verdad, que asumía como parcial hasta que, paso tras paso, llegara algún día a introducir la última palabra y la última modificación. Pero ¿qué pasaba con los grupos? ¿Era indiferente que la red tuviera o no grupos? El recurso de suplementar la puntuación ofrecida por el rango y el apoyo social, con la puntuación que resultara de la inclusión en un grupo (o más), resultaba ya un expediente fastidioso. Tres puntos por el rango y el apoyo *más* dos puntos porque hay grupo, tenemos al final cinco puntos, que equivalen a una vinculación media-alta: éste era el resultado. Modificación tras modificación, ¿a dónde llegaríamos?

Por esa época tengo formuladas una serie de proposiciones en mi cuaderno de trabajo que revelan mi inquietud insatisfecha. Son las siguientes: *Una*. "Ego está vinculado cuando tiene un grupo, cuando forma parte de un pelotón (la imagen es de Burke)." *Dos*. "Los grupos proporcionan pertenencia, identidad, etc. También algo que muchas veces, aunque no siempre, es más tangible: apoyo social. En particular, hay algunas modalidades de apoyo social que son preferentemente ofrecidas por los miembros del grupo familiar." *Tres*. "Los grupos satisfacen necesidades de inclusión, afecto y control." *Y cuatro*. "La propiedad relevante a nuestros efectos es la cohesión. A más cohesión más pertenencia. A más cohesión, más apoyo social."

Dejando a un lado las reiteraciones, se constata un desplazamiento del interés hacia el grupo, y particularmente hacia el grupo familiar.

El encuentro con la familia era inevitable. ¿Podía haber seguido hablando más de red social que de familia? Poco hay que comentar. Las fuentes de esta nueva consciencia son múltiples. Recordaré una menor. En un consultorio psicológico de una revista semanal de gran tirada, leí algo que me llamó la atención. Una lectora, casada y con un hijo y rechazada por sus padres y suegros, escribía: "Me siento como si no perteneciera a ninguna parte, como un

meteorito sin rumbo flotando en el espacio, sola en el mundo, sin raíces de amor". (Podemos desconfiar de la autoría o resaltar el abuso de tópicos o su melifluo sentimentalismo, pero hay algo que suena a importante. Además, la imagen del *meteorito sin rumbo* no está mal.)

El descubrimiento de otros grupos fue el producto de lecturas académicas, pero también de otras experiencias. Por aquellas fechas se estrenó en mi ciudad la película *Smoke*, que presenta la vida social de un estanco-quiosco tomado como lugar de encuentro (a veces meramente transitorio) por un conjunto heterogéneo de lugareños. También entonces ví *La fiebre de la jungla*, del director afroamericano Spike Lee, en la que también aparece un establecimiento de estas características (un bar para italoamericanos) y leí un cuento del Alberto Moravia de los *Cuentos romanos*, "Los amigos sin dinero", sobre un grupo de colegas que se reúnen en un bar. En mi propio barrio, junto a mi edificio, había uno de estos lugares y pasó a ser materia para la observación y la teoría. (Sólo más tarde leí la defensa que Christopher Lasch hace de lo que llama "los terceros lugares", que es a su vez un alegato contra la deseabilidad de las redes cosmopolitas, y sólo más tarde todavía accedí al libro que había inspirado a Lasch.)<sup>15</sup>

Concluí que los grupos eran importantes y escribí que ofrecen calor, compañía, sentido, orientación, que ayudan a estructurar el día y ofrecen buenas oportunidades de pasar el tiempo, y que, gracias a ellos, uno cree que pertenece a algo. Y precisamente tenía en mente a grupos que no eran todos ellos, si nos poníamos muy rigurosos, auténticos grupos (en el caso de esos terceros lugares que son el estanco o el bar, junto al trato con los habituales, se establecen relaciones casuales y se encuentra uno con auténticos desconocidos). Muy posiblemente, además, eran grupos que no aparecerían representados en las redes que estaba buscando dibujar.

Volvía el asunto de la importancia de los lazos débiles (y no sólo en el sentido que le da Mark S. Granovetter).<sup>16</sup> Descubría además que el apoyo social era importante, pero que quizá había centrado en exceso mi atención. Había otros bienes, aunque el estado de mis reflexiones no me permitiera ir más allá de una enumeración (me refiero a la lista del párrafo anterior: calor, compañía, sentido, etc.) (Más tarde descubriría en Goffman y en mis

entrevistas la importancia del apoyo ritual.) Ciertamente es que las tipologías de apoyo social incorporaban mucho de ello, pero tenía (y tengo) dudas fundadas sobre si las encuestas iban a reflotar esta realidad de perfiles difusos, de contenidos mundanos y triviales, de beneficios no fáciles de percibir y de relaciones en apariencia insignificantes.

Pero, por mucho que pensara en esos "terceros lugares", lo que definitivamente centraba mi interés era la familia (que no es sino un grupo). Sé que me iba del extremo de los terceros lugares al de la familia, y que olvidaba en algún lugar intermedio el grupo de amigos-amigos, al que personalmente he dedicado menos atención (lo que no significa, ni mucho menos, que no la merezca, y aquí, por ejemplo, Josepa Cucó ha escrito últimamente cosas importantes al respecto).<sup>17</sup> No podía evitar pensar que la familia tiene algo especial. "Algunas modalidades de apoyo social son preferentemente ofrecidas por los miembros del grupo familiar", escribí, quizá pensando en el dinero, los cuidados de salud y cosas por el estilo. El cuento de Moravia reforzaba esta sentencia (el protagonista es abandonado a su suerte en la enfermedad y la penuria, y sólo puede contar con su madre), cuya imagen fundante venía tanto de la cultura católica y la realidad familiarista de nuestro país, cuanto de algunas evidencias directas que poseía como fruto de mi trabajo de campo, en asuntos de toxicomanías y prisión (había conocido a auténticas madres-coraje).

De la familia me interesaba la cohesión o integración (son sinónimos), de la que hacía depender tanto la pertenencia como el apoyo social. La cohesión era algo bien diferente a densidad uno o próxima a uno. Tenía el libro que publicaron Olson y sus colaboradores en 1983 *Families. What makes them work?* y también un muy interesante artículo de Ivan Nye y William Rushing de 1969 (que presento en el capítulo 13), aunque de momento dejé a un lado el asunto de la cohesión y formulé una definición de vinculación, en parte porque me había comprometido a ello en una investigación subvencionada. En cualquier caso, la cohesión lo cambiaba todo, porque me obligaba a hablar de interacción, sentimientos, moral, control social, institucionalización del grupo, etc.

### 19. La vinculación reformulada: El acomodo del grupo

¿Qué es estar vinculado? Disponemos de dos criterios (o versiones, según se mire). Según el primero, uno está vinculado cuando tiene a gente que le apoya. Podríamos conformarnos con considerar la gente que es significativa para Ego (aunque le dé poco apoyo) o la gente querida por Ego (aunque le dé poco apoyo).

En cualquier caso, la vinculación de Ego (como se ve, todavía seguía gustándome esta forma de nombrar a la persona) sería una función del rango de su red, es decir, del número de individuos que la integran. Si quisiéramos ser más completos, incorporaríamos otras variables como cantidad, multiplicidad y calidad del apoyo social total, multiplicidad de sus relaciones, etc. En la tipología que presentamos más adelante, consideramos exclusivamente el rango, con independencia de qué método de enumeración de los miembros de la red de los tres enunciados anteriormente hayamos utilizado.

El segundo criterio exige algo más. Esa gente tiene que darle a Ego un sentido de pertenencia, una identidad, un pasado, un léxico, una historia familiar y una narración de qué es una buena vida (además de apoyo social). Esto, muy probablemente, sólo lo dan los grupos. Hablamos de los grupos de los terceros lugares y, sobre todo, de los grupos de amigos y de la familia. También la comunidad territorial ha proporcionado tradicionalmente mucho de ello. Algunas comunidades simbólicas (la clase obrera, la clase media), deben entrar también en consideración. La propiedad que mediría esta segunda versión de vinculación sería la cohesión o integración (son términos que uso como sinónimos). Ego podía no estar inserto en ningún grupo (algo que presumo excepcional) o pertenecer a un grupo nada, poco, medianamente o muy cohesionado. (Olson y sus colaboradores hablan de grupos *disengaged*, *separated*, *connected* y *enmeshed*. Al mismo tiempo, y esto es importante, alertan sobre los perjuicios de los dos extremos. En su opinión tan malo es la poca cohesión como la excesiva, desde el doble patrón de la flexibilidad ante el cambio y de las libertades personales.)

(En realidad el asunto es ligeramente más complicado porque Ego podía estar muy poco, poco, medianamente o muy integrado en un grupo que podía estar a su vez muy poco, poco, medianamente o muy cohesionado. Pertenecer a un grupo sería estar por lo menos medianamente integrado en él.)

Dispondríamos así de dos escalas. La primera iría de "rango muy bajo" (red con apenas gente) a "rango muy alto" (red con mucha gente). La segunda escala iría de "inexistencia de grupo" a "pertenencia a un grupo muy cohesionado". Convertidas estas dos escalas en ejes, tendríamos un diagrama cartesiano con muchas posibilidades (teóricamente infinitas) a la hora de dibujar la situación de cada individuo.

Alternativamente, podríamos con este material construir un cuadro de doble entrada, convirtiendo los intervalos en las escalas antes mencionadas en categorías. Y si pensáramos (y éste es mi caso) que no hay ninguna necesidad de complicar las cosas (ni elementos objetivos para hacerlo), podríamos reducir estas categorías a dos por entrada, al menos en nuestra primera tentativa. De este modo, tendríamos en una entrada "vinculación" y "desvinculación" según el criterio del rango, y en la otra "vinculación" y "desvinculación" según el criterio del grupo, entendiendo en este caso que uno está vinculado a poco que tenga un grupo un poco cohesionado. El resultado tomaría esta forma:

	CRITERIO DEL GRUPO	
CRITERIO DEL RANGO	DESVINULACIÓN (Ausencia de grupo)	VINCULACIÓN (Inmersión en un grupo mínimamente cohesionado)
DESVINULACIÓN (Posesión de una red con rango bajo)	TIPO 1	TIPO 2
VINCULACIÓN (Posesión de una red con rango medio-alto)	TIPO 3	TIPO 4

**Fuente:** Elaboración propia.



Como vemos, el cruce de los dos criterios alumbró cuatro tipos. El primero *no* ofrece dudas (desvinculación + desvinculación = desvinculación), como tampoco el cuarto (vinculación + vinculación = vinculación). Tendríamos la desvinculación *sensu stricto* (compensada o no por la presencia de una familia nuclear muy cohesionada) y la vinculación doble o mixta (porque hay rango y grupo) que, a su vez, puede ser local o comunitaria, y también cosmopolita (al menos de un cosmopolitismo no radical, de uno que no excluyera la pertenencia a algún grupo medianamente cohesionado).

¿Cómo interpretar los tipos 2 y 3? ¿En qué sentido decidir en aquellos casos en que hay vinculación según un criterio pero desvinculación según el otro?

El segundo tipo puede estar representándonos un enquistamiento en un grupo, una situación en que las relaciones fuertes más allá del grupo son muy reducidas (y de ahí el rango bajo de la red). Me inclino por hablar de *vinculación de enquistamiento*, sobre todo en los casos de grupos medianamente cohesionados. Seguro que el enquistamiento no es la mejor situación posible (de nuevo en términos de flexibilidad ante el cambio y de libertades personales) y seguro que dificulta el éxito en una sociedad compleja y moderna. Con todo, es difícil demostrar que un enquistado es un desvinculado y más cuando nos hemos acostumbrado a pensar en algunos de los enquistados de nuestra sociedad (por ejemplo, gitanos y quinquis) como ejemplo de vinculación social.

El tercer tipo es el de individuos con mucha gente pero sin grupo. ¿Están o no vinculados? Me inclino a pensar que sí y que violaríamos el sentido común si dijéramos que no (sobre todo en el caso de rangos muy altos). A esta vinculación podemos llamarla *vinculación estrella*.

Como ven, al final hemos sido muy poco exigentes. Ante la dificultad de la materia, hemos preferido dar por desvinculación sólo la desvinculación más notoria e indiscutible.

Como resultado, nos salen siete tipos, que podríamos jerarquizar en cuatro niveles. *Nivel 1*: Desvinculación total (que podríamos conocer como la de los solitarios o aislados o, por qué

no, la de los *robinsones*). *Nivel 2*: Desvinculación compensada, por la presencia de un núcleo familiar cohesionado. (Que sería la de los *meteoritos con hogar*, en alusión al caso antes citado de la correspondal, "un meteorito sin rumbo flotando en el espacio", pero un meteorito que tiene un marido y un hijo que "lleen mucho su vida". ¿Por qué no *robinsones suizos*?, pues, en este caso, y a diferencia del relato de Defoe, es la familia nuclear la que queda aislada en una isla.) *Nivel 3*: Vinculación estrella y vinculación de enquistamiento: los *enquistados* y las *estrellas*. (No encuentro ningún criterio objetivo que pueda decidir cuál de las dos vinculaciones es *más* vinculación.) Y *nivel 4*: Vinculación doble, bien sea local, comunitaria o cosmopolita, y aquí nuestros ya conocidos *locales*, *comunitarios* y *cosmopolitas* (no demasiado cosmopolitas). (De nuevo, no encuentro ningún criterio objetivo que pueda decidir cuál de las tres vinculaciones es *más* vinculación.)

## ***20. El trabajo de campo: Los efectos no previstos***

A partir de aquí quedaba por diseñar una investigación. Inicialmente pienso que mi cometido es, con la tipología en la mano, buscar casos que representen bien cada uno de los tipos. Convierto de este modo lo abstracto en concreto, ejemplifico el concepto y le inyecto vida, aunque, claro está, esto era algo que había que hacer sin forzar, con sensibilidad para leer las señales que avisan de la necesidad de un cambio y con apertura para la incongruencia y la novedad.

Adivinaba que esta solución iba a ser objeto de crítica por quienes creyeran que procedo en sentido inverso (de arriba a abajo) y por quienes sostuvieran que el objeto de la ciencia social no puede ser la conceptualización o la clasificación. ¿Qué decir? Con respecto a lo primero, ya he dado garantías de una voluntad de diálogo de doble sentido. En cualquier caso, mi tipología no nace del sueño de una noche de verano: está respaldada por alguna de la mejor investigación. Y un argumento añadido: ¿Quién no procede de este modo? ¿Hay alguien que vaya desnudo al campo?

Con respecto a lo segundo (anatema para el conceptista), seré brusco: cada uno hace lo que puede. ¿Qué tiene de malo conceptuar y clasificar en un territorio no demasiado explorado? ¿Cómo aprehender la realidad si no podemos nombrarla? ¿No hay demasiada teoría superflua o acabada en sí misma por falta de rigor en la conceptualización de lo que trata? (Otra cosa es que nuestra conceptualización se independice en exceso de la realidad, otra cosa es el abuso y la sofisticación innecesaria, el divismo o la metafísica.) No es innecesario todo aquello que tiene aspecto y fama de innecesario. Me interesa el análisis conceptual (y como derivado, la clasificación). Como lector he sentido con demasiada frecuencia no saber de qué me hablaban exactamente los textos. Esta podía ser mi aportación.

Desde luego, y ésta iba a ser la diferencia, añado a ello una dosis de empiria. Al hacer investigación empírica, podía añadir al análisis, ilustración. Tocando empiria, haría más visible aquello que me interesa. Además daría voz a quienes no tienen poder o voz y mostraría esa diversidad que tanto me interesaba.

Con tales planteamientos me dirijo al campo de investigación. Mis primeros contactos me encaminan a una pequeña asociación que trabaja preferentemente en un barrio marginal (un gueto) del área metropolitana de una gran ciudad de la Comunidad Valenciana. La discreción debida y el anonimato prometido nos obliga al camuflaje: le hemos llamado el barrio Maravillas.

En algún momento he lamentado esta elección de lugar. La acumulación de problemas de todo tipo, hacía de este emplazamiento un caso especial y me alejaba del marco en el que Robert Castel (mi punto de partida) había pensado el problema de la desvinculación: los barrios de clase trabajadora, azotados por la precariedad laboral y el paro de larga duración.

Sea como fuere, estaba aquí. En abril de 1995 me integro en un grupo de autoayuda de madres con hijos en prisión por delitos relacionados con el consumo de drogas.<sup>18</sup> La mayoría de ellas tiene serios problemas económicos. Algunas de ellas residen en el barrio Maravillas. La inmensa mayoría tiene un hijo o un pariente allí.

El emplazamiento es privilegiado. Tengo desde ahí la oportunidad de asomarme semanalmente a la vida de mucha gente. Soy receptor de sus confidencias y testigo en primera línea de lo que les preocupa, de sus sentimientos y experiencias, de sus crisis y sus angustias. Compartimos ratos de recreo, hacemos visitas, nos encontramos por la calle y bromeamos. Pierdo, además, el tiempo, asisto a fiestas, redacto memorias y me implico en situaciones que nunca hubiera imaginado. (Perder el tiempo, en investigación, es una buena manera de ganarlo.) Me gano la confianza de muchas personas. Adquiero sensibilidad para lo insignificante y destreza en la lectura de los códigos (sin lo que mucho de lo que me dirá Adelaida Martínez, cuya vida repaso en este trabajo, no hubiera sido signficante).

El objetivo inicial es reclutar ahí los casos a estudiar (ellas, sus hijos emancipados, algún pariente o amigo). Me entrevisto largamente con dos mujeres. Empiezo con lo que sería la nueva pobreza (su marido es un antiguo trabajador retirado por invalidez) y la vulnerabilidad (su marido está al cargo de un taller, pero tienen cargas familiares muy elevadas, que incluyen, en el momento de redactar este papel, el sostenimiento de otros dos núcleos familiares). Ninguna de las dos reside en el barrio Maravillas, aunque sí en vías colindantes.

Dejo pasar un tiempo y, mientras tanto, sigo con los grupos de autoayuda, en los que rápidamente paso de observar desde afuera a participar como dirigente (la palabra en el medio es "facilitador"). Es en parte resultado de la lógica de la situación (el contrato del investigador y el rol que justifica su presencia) y en parte el resultado de mi propio compromiso personal. Al mismo tiempo, hablo con mucha otra gente (informantes clave) y veo y escucho muchas cosas en el barrio.

Más tarde entro en contacto con Adelaida Martínez, quien no está integrada en los grupos de autoayuda pero que reside en el barrio Maravillas desde su creación. El trabajo acaba centrándose en ella, por razones que paso a explicar.

Las entrevistas con Adelaida Martínez sacan a la luz un mundo ignoto (al menos para mí). Mucho de lo que dice no estaba previsto y no encajaba bien en ninguno de los marcos que tenía dispuestos. Algunas de sus sentencias resonaban en mi cabeza y se negaban a

abandonarme. ¡Todo era tan banal y al tiempo tan importante! Había querido hablar de la vinculación social de seis o siete casos, pero el primero de ellos absorbía toda mi atención. De un modo inesperado empecé a leer a Goffman y a valorar el detalle sin importancia. Rememoraba con frecuencia aquella proposición de Glazer: "todavía ignoramos, en buena medida, cómo funciona la sutil estructura de la sociedad"<sup>19</sup>, pero le daba ahora otro significado. Descubrir cómo funciona la sutil estructura de la sociedad, era también el programa de los analistas de redes, muchos de los cuales confían en la pronta formulación de ese secreto en un conjunto de fórmulas matemáticas que privilegian la estructura sobre el contenido. Nunca compartí esa fe, pero ahora menos. Si el funcionamiento era, como proponía Glazer, sutil, habría que mirar despacio, como quien extrae sabiduría del correr del agua. Además, y sin quitar peso a la estructura, habría que incorporar, como mínimo, el lenguaje de los sentimientos y de las normas, que, dicho sea de paso, es el lenguaje del mejor pensamiento y de la mejor literatura universales.

Me quedé con Adelaida Martínez, arrojando por la borda muchas lecturas y muchas elaboraciones (por ejemplo, un informe para el estudio por encuesta de las redes de los perceptores de asistencia social). La opción era arriesgada (¿qué dirían los metodólogos?) y precaria (el trabajo se queda a mitad de camino entre las dos ideas o inspiraciones que lo han alumbrado). He hablado con ella, de manera sistemática, durante dos horas en diez ocasiones. Otros me han hablado de ella.

Entrevisté a otra gente del barrio, pero de manera informal, sin tomar notas, en ratos perdidos. Con otra de las madres del grupo, sí grabé una larguísima conversación. Era el caso ideal para contraponer a Adelaida Martínez, ya que representaba la integración local a la perfección. Sus reservas, junto con algunas contingencias de última hora, me impidieron cumplir con este propósito. Al menos, de una manera explícita y sistemática, porque no ha dejado de servirme de contraste mental continuo (además me ha proporcionado, en esos ratos sueltos, muchísima información sobre el barrio).

Por demás, el trabajo ha quedado reducido a la integración local de Adelaida Martínez. La familia es otro mundo. Era difícil sostener en el aire tantos objetos. Volvía a echar por la

borda muchas lecturas y muchas elaboraciones, pero más valía centrar el asunto. Aversión, estereotipos, deseo de huir, disgusto moral, ética del trabajo, desconfianza, los corros, la guerra de la lengua, la cultura de la pobreza, resentimiento, autoestima, desviación... ¡ya tenía suficiente!

Aparentemente abandonaba mi proyecto inicial, pero no era así. Simplemente lo dilataba. El "conocimiento de la sutil estructura de la sociedad" llevaría más tiempo del previsto, más del que puede dedicarle un estudioso aislado y más del que se le dedicará en las siguientes tres generaciones. Quería estudiar la vinculación social de los pobres, y he estudiado la integración local de una pobre. Queda mucho por hacer.

### ***21. Un objetivo nuevo: Interpretación del relato y comprensión de la vivencia***

Con Adelaida Martínez como interlocutora mi empresa cambió. Al final resultó que trabajé con los significados y desplegué, sin haberlo previsto, un ejercicio de interpretación y comprensión del relato y de la vivencia de Adelaida Martínez, como se puede ver en un conjunto de capítulos de esta investigación.

¿Por qué escribí esos capítulos? Por accidente. Tenía unas cintas y algo debía hacer con ellas aparte de oírlas, tomar notas, volver a oírlas y revolverlas de continuo. Decidí transcribirlas con lo que de momento llamaré *comentarios*. Temía ser reprendido: "¿En qué se apoya usted?", al tiempo que encontraba la práctica de los *verbatim* poco creíble, sacada de contexto y superficial, además de arbitraria. Añádase a eso que deseaba que la voz Adelaida Martínez pudiera oírse. Si dejaba que la máquina analítica desplegara todos sus poderes, Adelaida Martínez se volatilizaría. Habría querido contarme su vida y yo me habría limitado a contar las plaquetas de su sangre.

Pero fue sobre todo el aburrimiento el que me llevó al comentario libre. (¿Cuándo se reconocerá la fuerza de este estado de ánimo?) El instinto y el hambre que tenía de que

aquello cobrara sentido guiaron mi rumbo. El discurso de Adelaida Martínez (como muchos otros) era, si nos limitábamos a transcribirlo, insignificante y carente de interés. Nadie lee *Otelo* comentado, pero nadie leería a Adelaida Martínez sin comentar. Mi historia como lector me imponía esta evidencia. Pero, ¿y la ciencia? ¿Qué decían los manuales? Mi proceder era, de buen seguro, casi una aventura, incluso una travesura. Sin duda, volvería al redil. ¡Estaba preparado para la reprimenda!

El éxito de estos capítulos me sobrevino. No salía de mi asombro. ¡Habían gustado... incluso a personas de mente analítica! (Después de todo -hay que reconocerlo- no llegaba ni a "apóstata razonable".) ¿Hacerlos desaparecer? ¡Todo lo contrario: depurarlos, mejorarlos, incluso ampliarlos!

Medité al respecto. Al poco tenía en las manos dos objetos que, por su novedad, no dejaban de producirme extrañeza: *interpretación y comprensión*. Hice algunas lecturas profesionales (en aquel momento Clifford Geertz, que ya he mencionado, y también Thomas Scheff, cuyo libro *Microsociology*, y más porque estaba prologado por Anthony Giddens, fue un gran apoyo). También hice lecturas de otras obras de pensamiento. Me acerqué a Vico y a Herder, también a Tolstoi, con la inestimable ayuda de Isaiah Berlin o al romanticismo con la del muy bien ambientado manual de Roland N. Stromberg, por poner dos ejemplos.<sup>20</sup> Este conjunto de ideas heterogéneas apuntaban contra la razón analítica, aplastada por las reglas y tan debilitada como refinada. Si se evitaba la metafísica y el irracionalismo, servían como correctivo (parecido al que necesitó John Stuart Mill cuando hizo que el romántico y conservador Coleridge le sirviera como contrapeso espiritual del frío, utilitario y progresista Bentham). Como lema nuevo aparecía: ¡Ser calentado por la hoguera de la ciencia, pero sin arder en ella! (construido por inspiración de uno parecido atribuido a Kant).

De todas estas lecturas no sacaba nada concreto. Un nuevo estado de ánimo, la seguridad para mantenerme en el camino, el empuje para incorporar la literatura y el pensamiento en mi trabajo, el imperativo de la cultura, etcétera. Quería volcarme entero en mi trabajo. ¿Por qué cortarme un miembro? ¿Por qué renunciar a nada? Mis otras lecturas, mis otras inquietudes, mis otros yo, debían dejar de ser *fuego en el alma*.<sup>21</sup>

## NOTAS AL CAPÍTULO 4

---

<sup>1</sup> La obra de Castel ha sido ya citada en el comentario bibliográfico al capítulo 3. Vuelve a aparecer, por la importancia que ha tenido para este trabajo, en la lista bibliográfica general. Daré aquí las referencias básicas que permitan la identificación de la fuente.

La cita del *no man's land social* es de "De l'indigence à l'exclusion: la désaffiliation", págs. 139-140.

<sup>2</sup> "De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus", pág. 142.

<sup>3</sup> "De l'indigence à l'exclusion...", pág. 160.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pág. 161; énfasis añadido.

<sup>5</sup> Castel y Laé, "La diagonale du pauvre", pág. 17.

<sup>6</sup> "De l'indigence à l'exclusion...", págs. 153-155.

<sup>7</sup> Resulta instructiva la semejanza formal de la tesis de la desvinculación casteliana con la tesis de la desvinculación aplicada a las personas mayores. Conozco esta última por el trabajo no publicado de Antonio Ariño, *La movilización social de los mayores*, s.f., primera parte, capítulo 2.

<sup>8</sup> Tengo realizada esta evaluación de la literatura existente en el apartado 2.4.2. de *Pobreza y redes sociales*. Memoria de investigación. Institució Valenciana d'Estudis y Investigació. Generalitat Valenciana; Diputació Provincial de València. Septiembre de 1995.

<sup>9</sup> Las referencias que se dan en este párrafo son, por orden de aparición:

PAHL, R.E., *Divisiones del trabajo*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991, págs. 290 y ss.

SERPIERI, R. Y A. SPANÒ, "Scelte informali nell'agire di consumo", en *Inchiesta* octubre-diciembre 1986, pág. 45.

FISCHER, C., *To Dwell among Friends. Personal Networks in Town and City*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

WELLMAN, B. Y S. WORTLEY, "Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support", en *American Journal of Sociology*, vol. 96, núm. 3, págs. 558-588.

GIBSON, G., "Kin family network: Overheralded structure in past conceptualizations of family functioning", en *Journal of Marriage and the Family*, Febrero 1972, págs. 13-23.

WILSON, M.N., "The black extended family: An analytical consideration", en *Developmental Psychology* vol. 22, núm. 2, págs. 246-258.

<sup>10</sup> La referencia es al muy conocido libro de Bott, *Familia y red social*, Madrid: Taurus, 1990. Bott estudió veinte familias, a las que entrevisto numerosas veces, entre ocho y diecinueve, siendo la media de trece.



---

<sup>11</sup> He citado ya con extensión a Hiernaux, que suele escribir junto con Bodson, en el comentario bibliográfico al capítulo 3. La obra de Glazer es *Los límites de la política social*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, y en especial sus capítulos 1 y 8. Hay un párrafo muy significativo en la página 188, en donde habla de las estructuras intermedias: "A pesar de todos los esfuerzos hechos para adaptar la política social a las necesidades de la sutil estructura de la sociedad, uno siente, con cierta tristeza, que no es una tarea fácil". De Walzer he utilizado su artículo "La idea de la sociedad civil", *Debats* núm. 39, págs. 30-39. La cita que sigue en el texto está extraída de aquí.

<sup>12</sup> Me refiero a "¿Cuál es el error de la teoría social?", aunque en parecido sentido pueden leerse "Ciencia sin conceptos" y "El problema de los conceptos en la psicología social", todos ellos incluidos en *El interaccionismo simbólico*.

<sup>13</sup> Véase por ejemplo el artículo de Josep Canals, "Comunidad y redes sociales: De las metáforas a los conceptos operativos", en *Revista de Servicios Sociales y Política Social* núm. 23, págs. 7-18.

<sup>14</sup> En *Mis demonios*, Barcelona: Kairós, 1995, pág. 12.

<sup>15</sup> La mención de Lasch es "La conversación y las artes cívicas", en *La rebelión de las élites...*, págs. 105-114.

<sup>16</sup> En "The strength of weak ties", en *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 6, págs. 1360-1380.

<sup>17</sup> Véase *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria-ICA, 1995, o "Relaciones personales y sociedad civil. El caso de los países de socialismo de Estado", en *Arxius de Sociologia* núm. 1 (1997), págs. 47-74.

<sup>18</sup> En el momento en que redacto esta nota, febrero de 1998, aún permanezco en él.

<sup>19</sup> Véase la nota 11.

<sup>20</sup> Que Berlin es un especialista en Vico y Herder es cosa bien sabida. De hecho, le debemos en parte el relativo aprecio y reconocimiento que han adquirido en los últimos años. Que Tolstoi es otro de los héroes de Berlin es asunto que también se sabe. Su *Antología de ensayos* editada en 1995 por Espasa Calpe reúne sus mejores trabajos sobre Vico y Herder (el larguísimo ensayo que dedica a éste, sólo se encuentra en español en esta antología). Sobre Tolstoi, es ya legendario su magnífico ensayo "El erizo y el zorro", incluso en *Pensadores rusos*, del Fondo de Cultura Económica (la primera y única edición es de 1979, después ha habido otras reimpresiones).

El mencionado manual de Stromberg es *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid: Debate, 1995.

<sup>21</sup> El término es de Leonardo Sciascia, en su *Ojo de Cabra*: "Se dice fuego en el alma de los momentos de reposo, de recreación, de refrigerio. En el sentido que luego, pasados esos momentos, el trabajo pesará más, más se sentirá el dolor o el aburrimiento, más el calor." Domenico Porzio lo eligió para dar nombre a un libro de conversaciones con el siciliano universal, que editó en castellano Mondadori en 1992.

## CAPÍTULO 5. SOBRE MÉTODOS Y RAZÓN BIOGRÁFICA EN LA INVESTIGACIÓN

### *22. Metodología: Realismo y quehacer cotidiano profesionalizado*

¿Qué metodología he seguido? La pregunta se ha convertido en un test de validez. Hoy se pide a toda investigación que se ajuste a un procedimiento estándar rígido y exigente en los pasos que sigue y en las garantías formales que ofrece. La sociología cuantitativa se erige como ejemplo de disciplina exigente en estos terrenos, aunque la sociología cualitativa (al menos una parte de ella) se ha impuesto a sí misma un esfuerzo de equiparación con el rigor procedimental de aquélla. Más allá de las diferencias hay un amplio acuerdo a la hora de descartar toda aproximación artística o rudimentaria.

De acuerdo con esta concepción, *cumplir* con la metodología significa (al menos como referente ideal): *uno*, haber planificado con antelación, orden y lógica los diferentes pasos de la investigación, de modo que uno pueda justificar por qué hizo cada tarea en el momento en que la hizo y cómo la hizo; *dos*, haber recogido y registrado la información de acuerdo con lo que antes llamábamos *procedimientos homologados*; y *tres*, analizar estos materiales con rigor y con sistema, siguiendo procedimientos analíticos, lineales, seriales y explícitos (que son los procedimientos de la ciencia). La metodología sería de este modo una colección de métodos (y técnicas) de planificación de las tareas, de recogida de los materiales y de análisis de los mismos.

Repasemos cada uno de estos tres niveles. ¿He planificado bien las tareas, por ejemplo el muestreo, la recogida de información y el análisis? Me temo que no. Uno va haciendo y, con frecuencia, hace sencillamente lo que puede. Normalmente, por demás, se sigue un curso desordenado, lleno de incertidumbres y confusión, en el que se funden irresistible e inevitablemente el qué quiero hacer, el qué puedo hacer y el qué debo hacer, en un proceso

no siempre regido por la coherencia de las ideas y la comprensión de las tareas. Llegado un momento, perplejo y desvalido, se pasa a la acción, se escribe, se retuercen las ideas y los datos, se improvisa, se toma como guía el instinto y la intuición, se pone genio al asunto y se elabora un producto sobre cuya calidad siempre dudamos.

¿Acaso no he seguido los manuales de metodología? Sí, pero a menudo entorpecen, de modo que acabé por dejarlos de lado. Primero hice y luego reflexioné sobre lo que hice. La lección que extraigo es que los manuales de metodología no sólo pecan de falta de realismo al dibujar un mundo que no existe, sino que con frecuencia abruman al lector con exigencias de una consistencia y un orden tan difíciles de cumplir y tan ajenos al funcionamiento de la mente humana (incluso de la muy entrenada), que acaban con el bloqueo o la parálisis de muchos. Ofrecen reglas en vez de guías de acción, no respetan los estilos diferentes de investigación, no alientan a que el investigador aporte su cultura y su experiencia, no incentivan la iniciativa individual. Ofrecen una imagen de la investigación social demasiado alejada del sentido común y hacen creer a muchos que hacer investigación es como *hablar en latín*.

Mis apuntes son puro realismo metodológico. Entiendo que el proceso que he dibujado es más corriente de lo que presumimos y que su reconocimiento podría liberarnos de algunas de nuestras más paralizantes ansiedades. El investigador que empieza debería saber que, como en la vida, hay muchos casos, situaciones y momentos en los que la reflexión debe seguir a la acción (no siempre, desde luego).

¿Realismo metodológico? ¿Adónde quiero ir a parar? No sé bien. Admito que hay una dosis de exageración y espero que nadie me tome al pie de la letra. ¿He defendido que “cuanta menos metodología mejor”? ¿Habré dado a entender que esta receta sirve en general, y no sólo para la planificación de las tareas? Sólo en parte. Sé que semejante orientación, llevada a su extremo, es un completo disparate. Reconozco que todo aquél que desee llegar a generalizaciones empíricas sobre la conducta humana y la vida social, debe hacer oídos sordos a este extravío peligroso. En cualquier caso, mis reflexiones, tanto las anteriores como las que siguen, deben leerse de un modo muy concreto: no son imprecaciones o

consignas, sino simplemente una justificación de mi proceder. Quizá sea un necio, pero no quiero ser culpable de que otras personas se tornen necias. Deseo también evitar que el lector piense que está ante un salvaje metodológico, que desconoce los avances de la civilización y los progresos de la ciencia. He leído varios tratados de metodología (algunos escritos con un lenguaje bárbaro), he rastreado muchas pequeñas y desperdigadas consideraciones metodológicas y he repasado con atención los apartados metodológicos de algunas de mis investigaciones preferidas. No soy tampoco un enloquecido anarquista metodológico, un irracionalista desmedido ni un desencantador profesional, sino simplemente alguien que, como Segismundo, quiere liberarse de sus cadenas.

¿Qué decir del segundo nivel? ¿He *cumplido* con la metodología al hacer el acopio de mis materiales? En sustancia, sí. Lo que sé de Adelaida Martínez lo sé porque la he entrevistado en regla, y no por telepatía, inspiración divina o conocimiento místico. Me he visto con ella en diez ocasiones y hemos conversado en cada una de ellas durante más de dos horas. Tengo grabadas la mayoría de las entrevistas (aunque no siempre transcritas ni codificadas). He hablado con otra mucha gente, he hecho observación participante (o participación observante), he tomado notas, he reflexionado y he confrontado impresiones con algunos informadores estratégicos. He sido, en definitiva, *técnicamente correcto*, aunque quizá no impecable. (Sospecho que este asunto tiene menos mérito del pretendido, pues al fin y al cabo es hacer con más rigor y orden, con más consciencia y reflexión, con más escritura y contraste, y desde luego con más dedicación, lo que habitualmente hacemos cuando emprendemos una acción, tomamos una decisión o resolvemos un problema: hablar, escuchar, observar. Es por ello que he hablado del “quehacer cotidiano profesionalizado”).

Estamos ya en el tercer nivel. ¿Qué reglas he seguido para el análisis de los datos de que disponía? O mejor, ¿qué método y qué técnicas he utilizado para analizar e interpretar el discurso de Adelaida Martínez? ¿He sido científico? ¿He procedido como corresponde al estilo sistemático de toda ciencia? Me temo que no. Creo haber sido riguroso intelectualmente pero, si me pongo a razonar sobre métodos y técnicas de análisis, me siento desconcertado y no puedo evitar la impresión de que he hecho arte.

¿Es ésta una confesión o una declaración de principios? ¿Es vergüenza o es orgullo? ¿Es acaso el alegato en favor de un reo condenado de antemano, la defensa del pecador, la protección del desvalido? Y si es un alegato de este tipo, ¿lo es por puro realismo, como cuando alguien proclama que, nos guste o no, las cosas son como son? ¿O es más bien, y por contra, un alegato cargado de convicción y perfecta y dignamente defendible? En justicia, no es nada de esto, sino un puro recurso retórico. Con su ayuda, revuelvo el entendimiento común de la materia y me pongo en camino no de apostasiar de la metodología, sino de defender lo que llamaré una metodología pobre y humanista. (Lo que en realidad defiende es un lugar bajo el sol para la misma.)

Y fíjense que antes he planteado mi trabajo como “análisis e interpretación del discurso de Adelaida Martínez”, lo que obviamente lo singulariza. Mucho de lo que digo, con seguridad, no servirá para otro tipo de empresas. No podemos seguir sin antes desarrollar este asunto. Hacerlo es importante de por sí, pero también lo es por otra razón: moderará la cacofonía de mis afirmaciones, hará que no suenen *demasiado* mal.

### ***23. Análisis e interpretación del discurso: Los nombres de un hacer***

Tomo el concepto de *análisis* en un doble sentido. En primer lugar, se trata de conferir al problema una forma teórica, también llamada analítica, y ello suele hacerse hablando del asunto con la ayuda de una serie (pequeña o grande) de conceptos y categorías que sean mínimamente abstractos, que estén elaborados y que tengan conexión, por implícita que sea, con algún cuerpo de teoría de un tipo u otro. Este nuevo lenguaje puede sustituir o suplantarse al lenguaje común o convivir con él y puede emanciparse tanto que no lleguemos a reconocer o imaginar el mundo que se expresaba con aquél o puede, por contra, mantener cierta ligazón con el mismo.

Siempre supe que iba a hablar el lenguaje del análisis. La redacción de un informe descriptivo quedaba fuera de mi universo mental. Aun cuando hubiera tenido la penetración

imaginativa de los novelistas de talento, no lo habría hecho. Además el imperativo teórico de las ciencias sociales me cerraba esta salida. ¿Una etnografía documentadísima de la vida de Adelaida Martínez en su barrio? ¿Quién necesita somníferos?

Esto no debe sorprender. En el capítulo anterior ya narré la génesis de mi proyecto: me acerqué al barrio Maravillas con una brújula que apuntaba al polo de la vinculación social o la integración. Y cuando uno lleva tal instrumento es para no desviarse, despreciar aquello que no está en su rumbo y casi ni mirar a derecha ni a izquierda. ¿Hay mayor acercamiento analítico que éste? Dotado de este impulso, ¿cómo no iba a *hablar en análisis*?

Hay un segundo sentido de análisis. Analizar es descomponer un todo en sus partes. El todo es el discurso de Adelaida Martínez, una vez que ya lo hemos volcado en el molde de la integración social. Es como ver de qué está compuesta la sangre de sus venas, con la diferencia que en nuestro caso las partes no tienen una existencia ni real ni separada ni siempre fácilmente discernible, y con la diferencia también que normalmente lo hacemos por imperativo intelectual y no para buscar la causa de una enfermedad (que en este caso sería social), porque queremos conocer o porque aspiramos a hablar con más propiedad y matiz y no porque queramos intervenir. Estamos ante una operación que es o lógica o mental, y que es necesaria para poder hablar del asunto con un mínimo de orden, riqueza y complejidad. Visto así, este segundo sentido de “análisis” no hace sino reforzar el primero: ahora se puede *hablar en análisis*, no en uno, sino en cinco o seis renglones (según las dimensiones que nos salgan). Donde había un concepto hay ahora cinco o seis subconceptos, que son cinco o seis oportunidades más de hacer análisis.

La operación, en mi caso, era la siguiente. Tomo el concepto de integración social al modo en que lo hacen Nye y Rushing<sup>1</sup>, que fueron quienes ganaron finalmente la batalla, y despliego bajo mis pies cinco o seis grandes cajas cada una de las cuales llevaría un rótulo: “integración asociativa”, “integración afectiva”, “integración funcional”, etcétera. Cojo después el discurso de Adelaida Martínez, lo oigo y lo reoigo, lo secciono en sus unidades constitutivas y las distribuyo, cual si fuera un funcionario de correos. (Lo que hago es clasificar por semejanza o similitud, puesto que lo que se busca son las especificaciones de

conceptos predefinidos.) En cada una de estas cajas acabo apilando una masa de pruebas, ilustraciones, casos, ejemplos, citas, extractos, expresiones, ideas, pasajes, historias y argumentos con los que montar un discurso sobre la integración social y sobre el *affaire* Adelaida Martínez. En principio, tenía que ser suficiente.

Y, sin embargo, no lo fue. La razón tiene que ver con lo que *a posteriori* identifiqué como una tensión que estaba desde el comienzo encerrada en mi trabajo. Debe saberse que el retrato anterior es una caricatura de mí mismo. Funcionaba de este modo, es cierto, pero también lo es que, desde el principio, quería dar contenido empírico a este concepto, rebajar la abstracción, ilustrar, enriquecer, impregnar de realidad el análisis y cosas por el estilo. La lógica de esta intención, vinculada inicialmente al trabajo de análisis conceptual, me llevó más allá de mí: me acercó a la interpretación. No había comprado billete, pero hice el viaje.

Hoy defino esta tensión como la resultante de dos fuerzas que me empujaban hacia direcciones diferentes, y he podido darles nombre. Por un lado lo que Jonathan Turner llama un “programa analítico naturalista”, *a lo Parsons*.<sup>2</sup> Según éste mi cometido era encontrar el lugar o la casilla de una manifestación empírica en un sistema de subconceptos, quizá no para conseguir de este modo una explicación y sí un mero entendimiento. Esto se puede formular de otros modos: observación empírica en términos de un esquema conceptual, investigación inductiva con la compañía de la abstracción teórica (que tiene la precedencia lógica), selección de los datos de la observación por medio de algún esquema particular de abstracción que los ordene (construido de acuerdo con factores tales como los intereses científicos compartidos, el sentido común y similares), abstracción de algunos elementos de la acción para su consideración analítica, realismo analítico, preferencia por Pareto frente a Weber, etc. (Tomo estas expresiones de un par de artículos de Charles Camic, defensor y reintérprete del primer Parsons.)<sup>3</sup>

No puedo identificar con tanta precisión la segunda fuerza de atracción (que en cualquier caso sería vagamente un *polo narrativo*). Sí guardo memoria de un texto del Clifford Geertz de “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”:

“Esta clase de material producido en largos plazos y en estudios principalmente (aunque no exclusivamente) cualitativos, con amplia participación del estudioso y realizados en contextos confinados y con criterios casi obsesivamente microscópicos, es lo que puede dar a los megaconceptos con los que se debaten las ciencias sociales contemporáneas -legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación- esa clase de actualidad sensata que hace posible concebirlos no sólo de manera realista y concreta sino, lo que es más importante, pensar creativamente e imaginativamente *con ellos*” (pág. 34).

Como se ve, algunos de mis planteamientos analíticos me llevaron a la interpretación. No soy un experto y apenas he podido situarme en la tradición. Desarrollo en los apartados que siguen lo que han sido mis guías de acción, mis entendimientos y mis referentes académicos.

#### ***24. La interpretación realmente hecha: Una reflexión ad hoc y ex post***

La idea que recoge la última parte del epígrafe ya estaba latente en el apartado anterior. Despliego en estas partes un esfuerzo por ver lo que he estado haciendo durante los últimos meses después de haberlo hecho y con validez para lo que he hecho. El lector puede posponer la lectura de este apartado, para efectuarla una vez que haya comprobado, a partir de la tercera parte, lo que realmente he hecho.

¿Qué es interpretar el discurso de Adelaida Martínez? O, en genérico, ¿qué es interpretar un texto? ¿Qué hace un intérprete? Daremos una contestación amplia, que sirva para las diferentes versiones que desarrollamos a continuación. El intérprete tiene por objetivo captar lo que está latente y dominar lo que nos parece extraño, lo que traducido a Adelaida Martínez, de la que tenemos primordialmente su discurso, es: buscar la particularidad significativa de cada uno de sus términos y expresiones y de los actos que nos narra.

Hecha esta definición preliminar, prefiero aproximarme a la cuestión de distinto modo. Vuelvo a utilizar pares (útiles por simplificadores) *para definirme*. No trato de hacer una



aportación a las ciencias sociales: simplemente quiero situar mi trabajo. ¿A qué se parece el intérprete que tengo en la cabeza?

*¿Glosador o reductor de ambigüedades?*

Glosar un texto es añadirle explicaciones, comentarios o aclaraciones que deshagan aquellas partes oscuras o difíciles de entender. Cuando no es, en genérico, una dificultad, sino una ambigüedad lo que hay que resolver, estamos ante otro caso. El lenguaje natural está lleno de enunciados que pueden entenderse de varios modos o admitir distintas interpretaciones, por lo que siempre suscita dudas, incertidumbre y confusión. Además, no siempre podemos discernir bien cuáles son las intenciones, sentimientos y motivos de quien emite un texto, pues éstos son también, como mínimo en muchos casos, susceptibles de interpretación (por cargados de ambigüedad). El intérprete aquí ya no es un mero glosador y se eleva a reductor de ambigüedades.

Tomemos *El libro de Job* como ejemplo, que es, como se sabe, una de las cumbres de la literatura universal y un libro con una fuerza imaginativa que escandaliza al lector. Nuestra elección no es gratuita (la Biblia es el referente de inicio para una parte al menos de la disciplina interpretativa y, además, la historia de Job y la historia de Adelaida Martínez nos remiten a un marco mitológico semejante). Leemos lo que sigue: “Salió Satán de la presencia de Yavé e hirió a Job con una llaga maligna, desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. Job cogió un cascote de teja para rascarse y fue a sentarse entre las cenizas.” Y encontramos dos aclaraciones, la primera, que si se trata de la lepra maligna, que roía como un cáncer los miembros, entumecía y llenaba de costras las piernas y los pies, dejaba el rostro tumefacto y pálido, la mirada fija, la voz débil y proporcionaba atroces dolores; y la segunda aclaración, que si lo de “sentarse entre las cenizas” es porque las inmundicias eran llevadas fuera del poblado y a menudo quemadas, con lo que se hacían montones de ceniza sobre los que se sentaba aquel que sufría enfermedad contagiosa, para pedir limosna y pasar la noche entre las cenizas calentadas por el sol. Esto son dos glosas (al menos al modo como las entiendo aquí). Pero si seguimos leyendo a partir de “¡Perezca el día en que nací y la noche que se dijo: Ha sido concebido un hombre!”, encontramos una

nota que dice: “Estas palabras no son una rebelión consciente contra el propio destino, sino más bien la expresión de un profundo dolor. También Jeremías tiene expresiones semejantes. Su sentido es: era mejor no haber nacido antes que tener una vida tan miserable. Recuérdese que estamos en el Antiguo Testamento, cuando todavía era ignorado el gran valor del sufrimiento.” Esta no es propiamente una glosa, por mucho que resuelva una dificultad de comprensión, porque aquí, ésta, se llama ambigüedad. El comentarista la deshace, en parte porque quiere despejar otras interpretaciones menos canónicas.<sup>4</sup>

No creo ser un glosador. Por el contrario, en mi trabajo sí hay ocasiones en que actúo como reductor de ambigüedades, tanto del lenguaje natural, como de las intenciones, sentimientos y actitudes de Adelaida Martínez. En algún caso, me atrevo incluso con interpretaciones que podríamos llamar globales, más parecidas a las que oponen a Northrop Frye y Bernard Shaw sobre si el Dios del Libro de Job es un matón que obliga a Job a convenir con la justicia de sus métodos, un Dios objetivo, sentado allí arriba, en el cielo, y que lingüísticamente es un nombre (ésta sería la interpretación de Shaw en las palabras de Frye), o si, por el contrario, como defiende Frye, es un Dios que exige la intervención de Job como actor y experimentador del mundo, es decir, un Dios que ha pasado a ser un principio de acción y experiencia y que, de ser un nombre en la mente de Job, se ha transformado en un verbo en su cuerpo espiritual.<sup>5</sup> De igual manera, polemizaré yo, por ejemplo, sobre si Adelaida Martínez es una neurótica a la que liberar de su fardo de deberes y obligaciones o, por el contrario, un ser que se define y *es* porque se encarna en una tradición de trabajo duro y sacrificio.

### *¿Develador o enmarcador?*

La inspiración de este apartado vuelve a ser una polémica sobre la interpretación de la Biblia y, en concreto, del libro del Génesis, que encontré en *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, un muy completo manual cuya autoría encabeza Emilio Lamo de Espinosa.<sup>6</sup> En él se contraponen las lecturas que hicieron Voltaire y Herder y se juzga la del prusiano como superior. Voltaire -nos dicen los autores- rechaza el Génesis como una de las primeras piezas del engaño sacerdotal, como una fábula nacida de la voluntad de la Iglesia de mantener el

poder tradicional y su influencia en la sociedad, como un ejemplo más de la irracionalidad que se quería hacer creer a las masas para mantener el Antiguo Régimen. Por el contrario, Herder, en *El más antiguo documento de la raza humana*, que se publicó entre 1774 y 1776, recalca que el enfoque racionalista jamás podrá encontrar el verdadero significado de la enseñanza bíblica. Para entender el significado de la Biblia debemos verla no a través de los cánones de la lógica, sino a la luz del trasfondo de las circunstancias concretas en que se origina. Es este sentido histórico y no un análisis racionalista el que hace aparecer la lógica, el sentido y la verdad del texto y nos acerca a una interpretación correcta del mismo, pues la llave que abre el verdadero significado del libro del Génesis es el hecho de que refleja y da cuerpo a las experiencias de una tribu de pastores. Hasta aquí la exposición de nuestros autores. Según nuestro lenguaje, Voltaire sería un *develador* (descorre el velo de la ignorancia, el engaño y la manipulación), mientras que Herder se nos aparecería como un *enmarcador* (pone un marco, en su caso histórico, a la obra).

Pues bien, si me miro, no creo haber sido un develador, más bien lo contrario. Me interesa mucho más la perspectiva de Herder. Su actitud es positiva, ya que busca entender las opiniones y no destruir ideologías, posee sentido histórico, no trata el prejuicio con el desprecio y la falta de discernimiento con que lo abordaron algunos ilustrados, entiende el lenguaje mitológico y poético, no hace crítica por asimilación de la obra enjuiciada a patrones que no son los suyos, no es sardónico, ni satírico y es consciente de que cualquier sociedad, por muy dividida que esté en clases, tiene en gran medida una unidad intelectual. Encontrarán algo de todo ello en mi trabajo. A lo cual añado que no he tenido los vicios de otros develadores. No quiero desenmascarar a Adelaida Martínez, ni explicarla con parámetros ajenos, ni desmentirla, ni suplantarla. He dado por bueno su discurso, en sus propios términos. ¿Que habrá falsedad, sesgo, mentira, autoengaño y error? Sí. ¿Que me he dejado seducir, convencer o persuadir? Sí, pero es parte de la comprensión del sujeto que queremos retratar.

### *¿Descodificador o crítico literario?*

Aquí la inspiración viene de la lectura de las siguientes líneas de “Descripción densa” de Geertz: “El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación (...) y en determinar su campo social y su alcance. (...) la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (...) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniárselas de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar a informantes, observar ritos, elicitación de términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir un diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (pág. 24). (La imagen de Geertz es sugerente, a pesar de las excentricidades finales. A su amparo, José I. Ruiz Olabuénaga y María Antonia Ispizua dieron un paso más cuando titularon su manual de técnicas de investigación cualitativa como *La descodificación de la vida cotidiana*.)

A mi entender, esta imagen se contrapone con otra que el propio Geertz da en otros lugares, incluso en la misma página, que es la del etnógrafo como crítico literario. ¿Es la labor de éste interpretar lo que es “enigmático en su superficie” (expresión que también es de Geertz, pág. 20)? Por lo menos, ¿lo es siempre, por definición, como asunto de su empresa, de su constitución, de su naturaleza misma? ¿Son los textos literarios como ese manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias y de todos aquellos otros atributos que el rapto de nuestro creador pudo imaginar? Sospecho que no, que un crítico literario tendría problemas en identificarse con esa empresa. O bien a Geertz se le ha ido la mano, o bien lo que dice sirve para el estudio de sociedades no occidentales, ajenas y extrañas.

Pero Adelaida Martínez no es “enigmática en su superficie” y lo que dice en poco se parece a ese extraño manuscrito del que habla Geertz. Su discurso no es de significación oscura y misteriosa y muy difícil de penetrar. Por el contrario, se entiende demasiado bien, es “banal en su superficie”. Adelaida Martínez no nos introduce en un mundo arcano, inescrutable, inexplicable. No nos sirve la imagen del descodificador (a no ser que la rebajemos con agua). ¿Validaremos la de crítico literario? Tengo mis dudas, que resolveré encogiendo mis planteamientos. He hecho la crítica que hubiera hecho el crítico literario que llevo en la cabeza.

Mi crítico es alguien que busca sobre todo la inteligencia de la obra, esto es, que se esfuerza por hacérsela inteligible y comprensible, y no un burlón ultracrítico, una culta arpía, un pedante, un desenmascarador, un sabihondo, un juez supremo del gusto o un repartidor de menosprecio y de credenciales de corrección política o moral. Debe ser alguien que busca, con una mínima capacidad de amor, conectar la banalidad de la superficie con su contexto y con las imágenes, estructuras, marcos mitológicos, tradiciones y arquetipos que le dan sentido, y alguien que, con ese proceder, consigue que la banalidad tenga un marco (que nos gustará más o menos), que la superficie sea tan sólo la tierra de un planeta, que lo pequeño transmita lo grande, que el relato adquiera la densidad y profundidad que reclama toda vida. Alguien que sabe que bajo la piel hay un corazón, ríos de sangre, un estómago y una mente.

Mi crítico además ha pasado antes por la experiencia de la inmersión, que ya sugerí en la introducción de esta obra. Esta es una idea que considero muy importante. La he practicado durante mucho tiempo y sólo más tarde encontré algunos refuerzos de autoridad. Uno de ellos es Allan Bloom, quien concluye un ensayo sobre Rousseau de este modo: “Rousseau puede tener un hechizo que haya que superar. Pero para superarlo es menester haber experimentado primero ese hechizo”.<sup>7</sup> (Claro que el hechizo de Adelaida Martínez es menos cautivador: embelesa menos.) La segunda referencia me la da Northrop Frye, cuando hace suya la distinción entre los dos niveles de comprensión que hiciera Platón en *La República*, que son el *nous* y la *dianoia*, conocimiento de cosas y conocimiento sobre cosas. El segundo -y aquí seguimos el relato de Frye- conserva la separación entre sujeto y objeto, que es el primer dato de la conciencia ordinaria: “yo” sé “esto”. Lo que sé es un conjunto objetivo de

hechos que se alza frente a mí y está esencialmente desligado de mí. El conocimiento de cosas, en cambio, entraña una especie de identificación, de unidad esencial entre sujeto y objeto. Lo conocido y la mente que conoce se hacen interdependientes, partes indivisibles de una cosa.<sup>8</sup> (Matizaré. Mi propuesta de crítica es la que pasa necesariamente por la inmersión como fase primera o transitoria. No sugiero que nos instalemos permanentemente en ella o que nos mudemos al reino del amor universal e indiscriminado, al país de la suspensión eterna del juicio o a un estado en el que, por no ser pedantes, nos volvemos tontos.)

Pero, aun así, ¿he hecho realmente algo parecido a lo que haría ese crítico ideal que he dibujado? No lo sé, me falta perspectiva. Tengo la impresión de haber sido demasiado filosófico y de haberme distanciado demasiado poco. Si así fuera, si acabo viéndolo de este modo, si consigo persuadirme a mí mismo, debería cambiar mi juego de imágenes. Ya no sería un crítico sino un “jugador de ideas abstractas en pista empírica” (algo de eso soy); no tanto un crítico cuanto un apologeta (me temo que algo de eso debo ser).

*¿Reflotador de significados o rastreador?*

Siempre se ha dicho que interpretar es captar el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres tienen para nuestro sujeto. Que es introducirse en la vida psíquica de nuestros individuos, penetrar en su interior, descubrir sus significados, reflotarlos. Si añadimos algunas calificaciones del tipo de es “como si”, es “hacer el esfuerzo de”, es “aventurar conjeturas sobre”, y ahuyentamos firmemente la idea de que puede haber algo que se llame *significado*, que es como un continente incorpóreo que debe ser descubierto por algún pequeño Colón de despacho o alpargata, o como un tesoro sumergido que debe ser reflotado por algún capitán Cousteau redivivo, si añadimos todo esto -decíamos- ésta puede ser una buena definición.<sup>9</sup>

¿Pertenece acaso mi empresa a esta compañía? No sé bien. Sin duda encontrarán mucho de ello, con más o menos acierto. Si hoy volviera a empezar, quizá haría más de Colón (no sé en qué versión), quizá tratara de ser más literario, más imaginativo, quizá hiciera callar más veces a ese yo autocontrolado que llevo en el pecho y quizá haría oídos sordos a ese tercer

hombre científico que nos mira y nos juzga. (El lector avisado reconoce el préstamo que tomo de Adam Smith.)

En cualquier caso, junto a “reflotar significados”, he rastreado tradiciones o marcos referenciales, como se quiera. A partir de un momento, estuve convencido de que Adelaida Martínez, tan poco instruida ella, hablaba el lenguaje del pensamiento universal, que su discurso era una huella inarticulada de algunas de las piezas que siempre ha cazado la filosofía moral, y que se trataba de rastrearlo, de seguirles la pista, de articular ese discurso y hacerlo grande, de hacer ver que más allá de sus palabras y de su insignificancia (¿qué vida no lo es?), con ella, y gracias a ella, nos poníamos en contacto con ciertas concepciones de la vida, de la persona, de la sociedad, del deber, etcétera. ¡Sí, he sido un rastreador! (Y sólo espero que no haya sido un rastreador transito en ventrílocuo.)

Entre rastrear un discurso, con ayuda de los filósofos, y tomarme la libertad de filosofar hay una frontera, en ocasiones difusa, que he traspasado en más de una ocasión. Unas veces sin demasiada consciencia, otras con clara intención. Cuando lo hago, vuelvo a convertirme en un jugador de esa especialidad que tanto me gusta practicar “las ideas abstractas en pista empírica” o, por usar otras imágenes, la primera de las cuales tomo de Geertz, me convierto en “lector de pequeños hechos que hablan de grandes cuestiones” o en “practicante que inyecta dosis de significado filosófico a la vida social”. ¿Necesita alguien más imágenes? ¿Acaso va a ser usted como ese erudito local que se empeña en que repasemos toda la imaginería del museo parroquial? Sólo una. La del “conversador con espectros” que tomo de *Hábitos del corazón* de Robert Bellah y asociados:

"Pero al conversar con nuestros contemporáneos estábamos también conversando con nuestros predecesores. No sólo escuchábamos las voces del presente, sino también las del pasado. Detrás de las palabras de las personas con quienes hablamos, oímos a Calvino, Thomas Hobbes, John Locke, así como a Winthrop, Franklin, Jefferson, Emerson y Whitman. A menudo escuchábamos asimismo las palabras de científicos sociales profesionales contemporáneos y recientes. Así pues, nuestro libro es una conversación no sólo con los entrevistados, sino también con las figuras representativas de las distintas tradiciones, incluyendo las de la ciencia social" (pág. 389).

Al proceder de este modo, ¿pierde uno el estatuto de asilado de las ciencias sociales? ¿Me meto en territorio ajeno? ¿Me convierto en un apátrida? Porque, además, todo esto no suena a demasiado útil y más parece una vana diversión de sabio, una amenidad bien instruida, un marear la perdiz. ¿No deben, me dirá usted, ser útiles las ciencias sociales? No. Si tiene razón Geertz (pero, ¿y si no la tiene?), hoy *valen* más cosas: “La edad de oro (o tal vez fuese únicamente de latón) de las ciencias sociales, cuando, fuesen cuales fuesen las diferencias entre posiciones teóricas y exigencias empíricas, la ambición básica de la disciplina estaba universalmente aceptada -dar cuenta de la dinámica de la vida colectiva, y alterarla en las direcciones deseadas- ha quedado definitivamente atrás. En la actualidad, hay una gran cantidad de científicos sociales en activo que desean la anatomización del pensamiento, y no la manipulación del conocimiento” (*Conocimiento local*, pág. 49).

*¿Intérprete o narrador?*

No dejaré lugar a dudas: “Intérprete”. Un narrador dota a su personaje de atributos físicos y morales, nos hace ser testigos de sus gestos y palabras, de su físico y la expresión de su semblante, de sus sentimientos. Presenta cada vida interior con hondura psicológica y complejidad, en su concreción y detalle único. No es ése mi caso, aunque sí es cierto que he recurrido a algunos de los motivos del narrador, básicamente las emociones y las imágenes. Si pudiera, acuñaría un nuevo término, algo así como “intérprete que usa recursos literarios”.

En mi trabajo hay emociones. He considerado que la comunicación de emociones es importante si queremos evitar “convertirnos en máquinas de razonar” y para provocar esa “genuina benevolencia o simpatía hacia el género humano”, diferente del ardor apasionado por el bien de la Humanidad, que desprecia el sentimiento y que no se nutre para nada de cultura poética y sí (y en superabundancia) de su disciplina opuesta: el análisis y el pensamiento.<sup>10</sup>

Pero la comunicación de emociones tiene una reglas, una lógica y un proceder que no se cumplen en la comunicación de ideas. Conocer el dolor o la esperanza ajenos es



experimentarlo, en lo posible, como propios; saber de la desgracia ajena o de su vida en general es reproducir su sentimiento, abandonar, siquiera por un momento, nuestro ser para tomar el suyo, trasladarnos fuera de nosotros e identificarnos con el personaje, en nuestro caso Adelaida Martínez, *sentirla* de algún modo.<sup>11</sup>

Por otra parte, toda representación de las pasiones, emociones, acciones e incluso toda representación del humor y la personalidad de un individuo, debe preferentemente ofrecer imágenes. En alguna parte de mi texto he ofrecido más imágenes que ideas, al menos que ideas últimas, bien determinadas, precisas, claras y distintas, liberadas de una parte de su ambigüedad e inconsistencia (pero también de sus connotaciones, sus significados invisibles, sus sobreañadidos, sus matices y su capacidad para sugerir), ideas que hayan sido ordenadas y puestas en una jerarquía o secuencia o serie evaluativa que nos permita avanzar a través de una progresión fija y razonada de la una a la otra, en definitiva, ideas sistematizadas (pero también desgarradas y desnudas, sin el ropaje del relato, perdida ya la guardarropía de la imaginación y del corazón). ¿Son imágenes o ideas las aplicadas a Adelaida Martínez, por ejemplo, “su espíritu flotaba en el puro éter de la clase media” o “una diosa en un mundo inferior”? Definitivamente: son imágenes. Cuando, más adelante, toman la forma de conceptos, proposiciones y argumentos, dejan de ser meramente imágenes, y en el camino perdemos y ganamos al tiempo. Pero en ningún caso son fútiles, peligrosas o perversas, y menos aún ridículas, absurdas o anticuadas. Dios no habló a los profetas en imágenes porque no eran lo bastante inteligentes, sino porque, junto con las ideas, ayudan a entender su mensaje.<sup>12</sup>

Con todo, debe quedar inequívocamente claro que no postulo que la imaginación deba suplir al análisis y que donde hay ideas deba haber imágenes, sino que pueden (y deben) reforzarse mutuamente. Edmund Burke sentenció que en toda afirmación que valiera la pena debería haber un pensamiento, una imagen y un sentimiento. En nuestro tratamiento, las imágenes son el complemento y la antesala de las ideas, inevitablemente, ineludiblemente.<sup>13</sup>

*¿Intérprete creyente o descreído?*

Esta va a ser la última reflexión. Seré breve. La pregunta que hay detrás es: ¿Podemos comprender sin creer? La respuesta es: “Sin lugar a dudas”. No estamos obligados a creer lo que Adelaida Martínez cree, pues nuestra creencia no nos dará un ápice más de comprensión y apreciación. Es más, lo que se necesita para comprender el discurso de Adelaida Martínez no es creencia sino suspensión de creencias. Comprensión, al fin y al cabo, quiere significar un estado de ánimo en el cual uno ve como *posibles* ciertas creencias, y esto lo hacemos mejor si suspendemos (siquiera brevemente) nuestro juicio por completo.

Ahora bien, otro asunto es si podemos tener una comprensión *plena* sin creer. ¿Comprendo mejor porque tengo las mismas creencias -sobre la vida, la sociedad, el trabajo o la civilidad- que Adelaida Martínez?

La pregunta me la planteo a raíz de cierto comentario de T. S. Eliot en una larga nota en su pequeño ensayo sobre la Divina Comedia de Dante.<sup>14</sup> ¿Puede el lector, se pregunta, obtener el goce “literario” pleno, sin compartir las creencias teológicas del autor? Eliot concluye que probablemente el lector encuentra más placer (que no comprensión, puntualizamos por nuestra parte) cuando comparte las creencias del poeta. Y escribe algo que puede servir para nuestro caso:

“Me doy cuenta de la ambigüedad de la palabra “comprender”. En cierto sentido significa entender sin creer, pues a no ser que se pueda comprender una idea de la vida (digamos) sin creer en ella, la palabra “comprender” pierde todo significado, y el acto de elegir entre una opinión y otra se reduce al capricho. Pero si ciertamente uno está convencido de cierta idea de la vida, entonces cree irresistiblemente e inevitablemente que si alguien más llega a “comprenderla” plenamente, su comprensión *debe* terminar en creencia. Es posible, y a veces necesario, argüir que la plena comprensión debe identificarse con la plena creencia. Así resulta que depende en mucho del significado, si tiene alguno, de esta breve palabra *plena*.”

¿Conclusión? En positivo, que hay que saber suspender las creencias propias y probablemente ser, además, *un poco* creyente. (Aunque no lo hemos comentado, si no es ése el caso, lo que probablemente sucederá es que no tendremos demasiadas ganas de comprender.) En negativo: No puedes comprender si eres un descreído total, si quieres seguir a mil kilómetros de distancia de tu investigado, si quieres que él venga a ti. En cualquier caso, no hay necesidad de tener siempre una comprensión *plena*.

## 25. Análisis e interpretación del discurso: ¿Qué métodos?

Retomemos la argumentación. Al principio del capítulo planteé que la metodología es *algo* que tiene que ver con cómo planificamos las tareas, cómo recogemos la información y cómo la tratamos. Debimos detenemos en este punto pues debía explicar qué entendía por análisis e interpretación del discurso, pues no otra cosa creo haber hecho. Ha llegado la hora de hablar de los métodos que he usado en el análisis e interpretación del discurso de Adelaida Martínez.

Proseguiré aquí mi empresa de *deconstrucción* de la metodología (¡nunca imaginé que fuera a usar esta palabra!). La metodología en ocasiones *pesa* mucho (estoy pensando en ciertas etapas de la formación del investigador, en ciertas fases de una investigación y en ciertos tipos de investigación). Uno se imagina un fardo enorme repleto de métodos y técnicas y duda de su resistencia. También se imagina a un juez omnisciente preguntándole: “Señor mío, ¿puede usted decirnos qué metodología ha utilizado?” Y puede uno notar el sudor frío en la espalda de un incompetente que debe volver a la escuela.

¿Y si alzo mi estatura y grito: “¡No hay método!”? O, por lo menos: “Si hay método en lo que he hecho, lo desconozco”. ¿Será esto atrevimiento infinito? Sí, me temo que sí. ¿Será provocación? Sí. ¿Será torpeza, inconsciencia, tontería? Sí, definitivamente sí. Más vale, por prudencia y por amor a la verdad, decir que nuestros métodos no tienen apellidos ilustres.

Más vale apostar porque nuestra metodología es pobre, porque, aunque pobre, es metodología.

¿Qué métodos he seguido? En parte ya está dicho. Si la abstracción analítica y la clasificación son un método y no simplemente una operación mental, ése ha sido uno de mis métodos. Si la inspección, tal y como la plantea Herbert Blumer, es un método y no simplemente una manera corriente de proceder en la vida, ése ha sido otro de mis métodos. Si el dejar que la mente haga sus asociaciones libres, sin sistema ni consistencia, en un diálogo interno rápido entre la observación y la imaginación, si esto es un método y no simplemente algo que se parece demasiado al sentido común y la intuición que aplicamos a diario, éste ha sido el tercero de mis métodos. Si la abducción, que es casi lo mismo que lo anterior pero dicho técnicamente, es un método y no simplemente un raptó de la imaginación, entonces ése es también mi método.

Claro que el reverso es que si todo esto no son métodos, sólo nos queda afirmar que son artes, que mi tarea tiene más que ver con el *nous* que con la *dianoia*, con el conocimiento de cosas que con el conocimiento sobre cosas, y que las cualidades necesarias tienen más que ver con la experiencia de la vida, la imaginación, la sensibilidad y la capacidad empática, así como con unas mínimas dotes literarias, que con la competencia analítica y las capacidades de sistematización. No creo que haya que irse tan lejos, ni separar tanto el método del arte. Las artes tienen un método, aunque difícil de articular, no metodológico, *ad hoc* y no sistemático, es decir, no científico al modo estricto. Por otra parte, ¿por qué no sostener que en una investigación pueda haber tanto *nous* como *dianoia*? ¿No podemos ser un poco artistas o artesanos y un poco científicos? ¿Acaso no podemos plantear el ideal del “investigador de las dos culturas”, del que, como en la vida, conjuga arte y sistema? Y aquí rememoro unas palabras de Heinrich von Kleist: "Se podría dividir a los seres humanos en dos clases: los que entienden de metáforas y los que entienden de fórmulas. Los que entienden de ambas cosas no son lo bastante numerosos para constituir una clase." <sup>15</sup>

Desarrollo a continuación dos de las referencias utilizadas: la inspección y la abducción. La idea de la inspección viene de Herbert Blumer, y no se me ocurre mejor que reproducirla *in*

*extenso*, incluido el segundo párrafo, que me desautoriza (pues yo sí partía de un “elemento analítico cuya naturaleza había sido determinada de antemano”):

"Como procedimiento, la inspección consiste en examinar el elemento analítico dado, enfocándolo de distintas maneras; en considerarlo desde diferentes ángulos, en plantear diversas preguntas y en examinar nuevamente a la luz de las mismas. La manipulación de un objeto físico extraño ilustra el tipo de inspección: podemos cogerlo, mirarlo detenidamente, darle vueltas mientras lo observamos, contemplarlo desde éste o aquel ángulo, preguntarnos qué puede ser, manipularlo de nuevo a la luz de nuestros interrogantes, experimentar con él de tal o cuál forma. Este examen detenido y profundo es la verdadera esencia de la inspección; una inspección que no tiene nada de rutinaria, forzada o preestablecida: solo se convierte en tal cuando sabemos lo que es y recurrimos a un ensayo específico, como hace el técnico. La inspección, por el contrario, es flexible, imaginativa, creativa y libre de tomar nuevos rumbos. Este tipo de examen es asimismo aplicable a un objeto social, un proceso, una relación, o a cualquiera de los elementos que intervienen en el análisis teórico de un área o aspecto determinados de la vida social empírica. Abordamos los casos empíricos del elemento analítico, los consideramos en sus diversos planteamientos concretos, los observamos desde distintos ángulos, nos hacemos preguntas acerca de ellos en lo relativo a su carácter genérico, volvemos sobre ellos y los examinamos de nuevo, los comparamos con otros, y de esta manera va surgiendo la naturaleza del elemento analítico que representan. Esta concreción de su naturaleza se realiza mediante un examen de la vida empírica misma, al descubrir la luz que arroja cuando se la somete a este proceso de ensayo minucioso y flexible. No conozco otra forma de determinar la naturaleza del elemento analítico que uno se propone utilizar en el análisis de un área empírica concreta de la vida social, teniendo la certeza de que dicho elemento guarda relación con ese empleo y es válido para el mismo."

Y sigue Blumer: "Debe quedar claro que la inspección, como sistema de investigación, es la antítesis de la investigación empírica tal y como se concibe en la metodología actual de la psicología y la sociología. La inspección no se ajusta a ningún enfoque o procedimiento rígido; no cuenta desde el principio con elementos analíticos cuya naturaleza haya sido determinada de antemano y nunca revisada o verificada en el curso de su utilización, sino que desarrolla la naturaleza de dichos elementos por medio del examen del mundo empírico propiamente dicho."<sup>16</sup>

Es un texto largo, con muchas ideas y un interés ligeramente diferente del mío. Mi interés de nuevo se llama “realismo metodológico”. ¿Que me dice que queda una imagen no muy

impresionante de la investigación científica? Sí, pero ¿quién quiere impresionar? ¿Que se parece al bricolaje y que proyecta la idea que hacer investigación es *simplemente* juntar piezas? Sí, pero no es tan fácil. ¿Que nos quedamos sin criterios externos, objetivos y universales para juzgar las obras? Ya no tengo contestación. Quizá, al menos en la interpretación, no haya más criterio que el del acuerdo que suscita entre la comunidad competente de los investigadores (pero entonces, los criterios ya no son externos, al menos en el sentido de estar allí “afuera”, objetivos y universales).

La segunda de las referencias que quería desarrollar es la de la abducción, reclamada hoy desde diferentes frentes. El término lo aplica por primera vez a este contexto C. S. Pierce, y lo hace para dar nombre a ese diálogo interno extremadamente rápido entre la observación y la imaginación que tiene lugar cotidianamente en nuestra mente. Después se ha hecho amplio uso de él, como demuestra la mejor presentación y recopilación que conozco, que es la que hizo Antonio Ariño para el V Congreso Español de Sociología: “El giro histórico en las ciencias sociales y la lógica abductiva”.

El contacto más directo que por mi parte he tenido ha sido gracias a Thomas Scheff y tres de sus ensayos incluidos en *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure* (1990). En “Meaning, Context, and Interpretation” plantea la necesaria ambigüedad del lenguaje (palabras y signos), así como la dificultad para encontrar un criterio de validación de las interpretaciones realmente hechas. Plantea, además, y yo diría que sobre todo, la importancia de determinar los procesos por los cuales se llega a hacer una interpretación, asunto no abordado por los tratadistas académicos de la cuestión, entre los que menciona a Mead, Schutz, Mannheim, Weber y Dilthey entre otros. Entiende que esta búsqueda de los procedimientos sólo es posible a partir del análisis de casos singulares y muy concretos. Escoge un ejemplo literario, que es un fragmento de una conversación entre la heroína y su futuro marido del *Daniel Deronda* de George Eliot, y llega, tras una consideración detallista y minuciosa, a dos conclusiones: que la interpretación se hace mediante un proceso rápido de ida y vuelta entre la observación y la imaginación y que es por tanto una conjugación de introspección (*inner search*) e investigación externa (*outer search*), y, en segundo lugar, que



el acoplamiento y el entendimiento no es nunca completo, pues, en cualquier encuentro social, hay una buena dosis de malentendidos, error, disparate y alienación.

En “Studies of Problem Solving and of Conversation: A Critique and a Proposal” viene a decirnos: fijense cómo será esa investigación interna, tan profunda, rápida, flexible y asistemática, que tanto los modelos de resolución de problemas prácticos por parte de la inteligencia artificial y de la ciencia cognitiva, como los de análisis de las conversaciones, han fracasado. La lección es que las asociaciones que permite la mente humana son de una naturaleza tal que no han podido ser incorporadas en ningún modelo que *traduzca* el lenguaje natural, que elimine la ambigüedad, los dobles sentidos, la confusión, las intenciones ocultas, las implicaciones, etcétera. Introduce el concepto de asociación total, que desarrolla en el tercero de los ensayos que repasamos, y con él, la idea de la necesaria extensión de la imagen de esa *inner search*, que debe incluir otros tipos además de la clasificación lógica, tipos que adelanta con la ayuda de un fragmento del *After Babel* de George Steiner que habla de los *tropos* de la lengua. Destaca el carácter intuitivo y asistemático del pensamiento creativo, reivindica el pensamiento natural frente al analítico y reclama la atención sobre las particularidades que introduce el hecho de que la acción tenga lugar en dominio abierto, con presencia de muchos elementos que son, por demás, multivariados.

En “Expert and Commonsense Knowledge: A Proposal for Integration” desarrolla su concepto de la *asociación total en terreno abierto*. Parte de la exposición que hace Geertz del sentido común en *Conocimiento local* para fijarse casi exclusivamente en la última de las propiedades con que aquél lo caracteriza: su asistemacidad. Contrapone la intuición al sistema, la racionalidad sustantiva de Weber a la racionalidad formal, la abducción de Pierce a la inducción y la deducción y *l'esprit de finesse* de Pascal al *esprit de géometrie*; que lamenta que haya sido el vencedor. También los procedimientos sintéticos a los analíticos, los no lineales a los lineales, los paralelos a los seriales y los implícitos, naturales, tácitos y artesanales a los explícitos y formalizados. Y aunque apuesta por los primeros términos, acaba integrando todas estas dicotomías en su propuesta: algo así como “un poco de todo,

pero sin olvido de lo primero, que es lo que me importa". Conocimiento experto y conocimiento de sentido natural.

Hasta aquí Thomas Scheff. Pero usted se preguntará ¿cuál es la diferencia con el sentido común? ¿No estamos quizá ante una verbalización docta del sentido común? Tengo una respuesta, aunque no sé si le complacerá. La diferencia estriba en el rigor y consciencia con que recoges los datos (el sentido común analiza materiales recogidos por observación y entrevista), así como en el rigor y consciencia, también en el sistema y sobre todo en el tiempo, que *añades* en la interpretación de los mismos. La diferencia no está en la naturaleza de las operaciones mentales que realizas, sino en su depuración y en su control, en la dedicación y en las fuentes que utilizas (libros y revistas académicas, conversaciones doctorales). Podríamos decir *a lo Molière*, que todo el mundo es, aunque no lo sepa, un investigador cualitativo. Ningún juicio, ninguna decisión, ninguna acción puede ser tomada en ausencia de una cierta investigación de este tipo. La diferencia está en el cuidado, escrúpulo y sistemacidad en el tratamiento de los datos, que además han de demostrarse que son fiables.<sup>17</sup>

## ***26. Nota final: Sobre la primera persona y la razón biográfica***

¿Por qué utilizo la primera persona? ¿Por qué me dejo ver tanto? ¿Por qué me empeño en contar cómo he encontrado mi camino, cómo tuve que rectificar, por qué? Para comenzar, abordaré conjuntamente las dos primeras preguntas.

Escribo en primera persona y me dejo ver tanto porque soy el *autor* (es decir, quien escribe y, lo que con seguridad es más importante, quien interpreta). Porque deseo explicitar que estoy conversando con Adelaida Martínez, y entiéndase *conversación* en un sentido lato. Porque no pretendo estar por encima de los datos en bruto, porque la investigación se volvió en muchos momentos una fuente de indagación e interrogación moral (y creo que es bueno que se vea que hay una lucha con los datos y también una lucha con uno mismo), porque



creo que es una buena forma de interesar al lector, porque la impersonalidad excesiva mata la imaginación... y porque entiendo que esta opción, siempre y cuando esté atada por la moderación, contenida por las buenas formas y equilibrada por el buen juicio, es una opción tan legítima como cualquier otra.

Atacaré ahora la última cuestión, que reformularé del modo que sigue: ¿Por qué narro mi proceso intelectual? Sin lugar a dudas, por gusto por la *Bildungroman* y por la autobiografía intelectual y por el reconocimiento de lo mucho que aporta el elemento biográfico a la comprensión de los textos; pero también por otras razones. Llego a una tradición de sociología interpretativa desde una inmersión previa en una tradición más positivista, dando un salto imprevisto entre dos mundos que se extrañan. ¿Cómo argumento la superioridad intelectual de mi elección? Podía no razonar, hacer acopio de los argumentos utilizados por los teóricos de las ciencias humanas, situarme en esa tradición y *hacer* de acuerdo con ella, sin preocuparme demasiado por los otros: sería autorreferente. Podía, alternativamente, mostrar cómo esa transición suponía *para mí y en esta investigación* una ganancia epistémica, cómo en cada caso particular me ayudaba a identificar y resolver una contradicción o una confusión, a salir de un bloqueo, a reconocer la importancia de algún factor que se me ocultaba o a dar sentido a intuiciones y certezas que tenía. Estaría, ahora sí y a diferencia de la opción anterior, *razonando* la superioridad de mi elección, aunque en un modo práctico y biográfico que difícilmente eludiría la acusación de subjetivismo (cuando no la de narcisismo). ¿Qué riesgo adoptar? Opté por una defensa de mi opción a partir de la narración de su génesis, mostrando cómo me había ayudado a superar dificultades, cómo me había permitido hacer algo con sentido con lo que tenía entre manos (datos e intuiciones), y cómo había podido llegar a hacer algo que era comparativamente (que no absolutamente) mejor que lo que hubiera hecho del otro modo. Por eso mi texto es en ocasiones el relato de una experiencia intelectual. (El lector avisado verá la influencia de los filósofos comunitaristas Charles Taylor y Alasdair McIntyre.)

## NOTAS AL CAPÍTULO 5

---

<sup>1</sup>Véase el capítulo 13.

<sup>2</sup>En “Teorizar analítico”, en A. Giddens y J. Turner (eds.), *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza, 1990, págs. 205-253.

<sup>3</sup>Se trata de “The making of a method: A historical reinterpretation of the early Parsons”, en *American Sociological Review*, vol. 52 (1987), págs. 421-439 y “Three Departments in search of a discipline: Localism and interdisciplinary interaction in American sociology, 1890-1940”, en *Social Research*, vol. 62, núm. 4 (1995).

<sup>4</sup> He usado la decimosexta edición de Ediciones Paulinas, de 1972. Las glosas son de Manuel Revuelta Sañudo y están hechas a 2:7, 2:8 y 3:3-23 respectivamente.

<sup>5</sup>Adquiero la noticia de estas dos diferentes interpretaciones de nuevo gracias a un libro que ya he utilizado anteriormente, *Conversación con Northrop Frye*, de Cayley, cap. 12.

<sup>6</sup>J.M. González García y C. Torres Alberó aparecen como coautores. El libro está editado por Alianza en 1994. La información que utilizamos en el texto está extraída de las páginas 166-169.

<sup>7</sup>“Rousseau: el cambio decisivo”, en *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, Buenos Aires: Gedisa, 1991. La cita se encuentra en la página 225.

<sup>8</sup>En “Crítica, lo visible y lo invisible”, en *La estructura inflexible de la obra literaria: Ensayos sobre crítica y sociedad*, Madrid: Taurus, 1973, pág. 109.

<sup>9</sup>Me permitirán que muestre mis deudas, pues la inspiración aquí no es sino el Geertz que escribió: “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones (...) y no el descubrimiento del continente de la significación y el *mapeado* de su paisaje incorpóreo.” Pág. 32 de “Descripción densa...”.

<sup>10</sup>Son palabras de John Stuart Mill en su *Autobiografía*, pág. 121 de la edición de 1986 de Alianza.

<sup>11</sup>Los apuntes anteriores están inspirados en la obra ya mencionada de A. Arteta, *La compasión*, pág. 30.

<sup>12</sup>Tomo la idea de *Diálogos sobre el conocimiento*, de Paul Feyerabend, pág. 86.

<sup>13</sup>Me he apoyado mucho, para la redacción de los párrafos anteriores, en *A Rethoric of Motives*, de Kenneth Burke, y en concreto en los apartados que dedica a “la imaginación” y a “la imagen y la idea”, págs. 78-90. Extraigo la referencia a Edmund Burke de ahí.

<sup>14</sup>Thomas Stearns Eliot, “Dante”, Pp. 747-783 en *Los premios Nobel de literatura*, vol. III. Barcelona: José Janés, 1956. La cita que sigue pertenece a la página 777.

---

<sup>15</sup>En “Fragmentos”, pág. 71, en *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid: Hiperión, 1988.

<sup>16</sup>En “La posición metodológica del interaccionismo simbólico”, pág. 33, en *El interaccionismo simbólico...*

<sup>17</sup>Anselm L. Strauss, autor del libro *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, 1997, plantea un punto de vista similar al mío (en págs. 3 y 4). Strauss cita a Dewey allí donde éste sostiene que no hay diferencias sustanciales entre el trabajo científico y el artístico (págs. 9-10). Strauss es el acuñador del término *grounded theory* y defensor de la abducción.

## TERCERA PARTE: EL MUNDO Y EL ENTORNO DE ADELAIDA MARTÍNEZ

### 27. Introducción. Sobre “mundo” y “entorno”

Sabemos ya, desde el principio, que la investigación cogía el microscopio y se centraba en un único caso: Sabemos que se llama Adelaida Martínez. Sabemos que tiene muchos hijos, que no tiene mucho dinero, que trabaja mucho (como muchas mujeres) y que es, como ya escribimos, “de la estirpe de los luchadores”. Y sabemos también que reside en un barrio marginal en el área metropolitana de una ciudad de la Comunidad Valenciana, un barrio -añadimos- que es de nueva creación, que tiene unas mil viviendas, soleado, con espacios amplios entre los bloques, con plazas y campo de fútbol, y, en contrapartida, con altísimas tasas de desocupación, pobreza, fracaso escolar, maternidad precoz y delincuencia. Un barrio, además, en el que, como desarrollaremos en su momento, se mezclan tres tipos de pobladores. Por un lado, los trabajadores y antiguos trabajadores de, digamos, la economía formal (incluso de la sumergida), muchos de los cuales van ahora “a lo que pueden” (recoger naranja, buscar chatarra, horas aquí, un trabajito allí). Por otro, un núcleo de personas (principalmente gitanos) que están bien integradas en la venta ambulante y en negocios de *tejemaneje* o de compra y venta, o también personas que, aunque no vendan, saben buscarse la vida. Y finalmente, una gran bolsa muy dispar de otras personas que malviven, algunos de ellos enfermos o incapacitados, algunos con pequeñas pensiones de la seguridad social, viudas mayores herederas del disparate de la vida de sus hijos ya fallecidos, personas que no trabajan o no parece que trabajen, que recogen de aquí o de allá (entre otros, de los servicios sociales), que a veces bajan a la ciudad a pedir, personas unas de buenas *maneras* y otras de muy malas, honrados y cínicos, íntegros y comediantes, justos y manipuladores y explotadores, pues de todo hay. Entre esta masa heterogénea hay algunos que están vinculados a actividades ilegales y delictivas. Los hijos de muchos trabajadores y ex-trabajadores fueron, durante años, protagonistas de películas de delito-deprisa-deprisa-

violencia-y-droga. Muchos de ellos ya no están, otros pagan sus culpas y otros intentan, que no es fácil, rehacer sus vidas.

Abrimos en esta tercera parte un espacio para la presentación del mundo de Adelaida Martínez, desde dos plataformas, una más narrativa y la otra más analítica. La idea es que primero escuchemos la voz de Adelaida Martínez, con algunos comentarios, y luego la traducción de esa voz en el lenguaje analítico, y por ello hablaremos del “doble analítico”. No debe entenderse que este doble anula el original, ni mucho menos: son partes complementarias, y se completan mutuamente. Hablaremos pues de “el mundo según Adelaida Martínez” y, a continuación, de “el entorno del barrio Maravillas”.

La elección de los términos *mundo* y *entorno* es todo menos arbitraria. Hablaremos del *mundo de Adelaida Martínez*, es decir, de aquello que ve, que para ella está ahí, que existe en su existir, y no del “mundo de la realidad”, se entienda éste como se entienda. (Para reforzar más la idea, o para evitar equívocos, y a pesar de que, desde nuestro enfoque, resulte casi redundante, nos hemos decidido por “el mundo *según* Adelaida Martínez”). Y hablaremos del *entorno* del barrio Maravillas para marcar distancia: habla entonces el investigador, y no sólo con otro lenguaje (el analítico), sino con una perspectiva más despegada. No debe esperarse, empero, nada así como “ahora viene la realidad”, “ahora se pondrán las cosas en su sitio” o “¡veremos en qué queda todo eso!”. Todas estas fórmulas son versiones de un “ahora-viene-lo-bueno” que no han pasado nunca por mi cabeza: nunca me he planteado desautorizar a Adelaida Martínez y la idea de que debía comparar *su* mundo con *mi* visión del entorno (desde luego, una visión informada y contrastada) ha sido siempre una idea muy secundaria. El intento es más bien el de “traducir en análisis” su discurso, su mundo. Al hacerlo, me salgo de *su* mundo, hablo yo, consulto otras fuentes y reviso otras experiencias (mías y de otros), en definitiva, me separo, y de ahí la elección de “entorno”.

Creo conveniente reforzar este asunto con el texto de Herbert Blumer que inspiró esta distinción:

“los “mundos” que existen para los seres humanos y para los grupos formados por éstos se componen de “objetos” (...) Un objeto es todo aquello que puede ser indicado, todo lo que puede señalarse o a lo cual puede hacerse referencia. (...) La naturaleza de un objeto -de todos y cada uno de ellos, (sean éstos más o menos abstractos)- consiste en el significado que éste encierra para la persona que como tal lo considera. El significado determina el modo en que una persona ve el objeto, la manera en que está dispuesta a actuar con respecto al mismo y la forma en la cual se dispone a hablar de él. Un mismo objeto puede tener distintos significados para diferentes individuos. (...)

Este comentario acerca de los objetos permite extraer varias conclusiones dignas de mención. En primer lugar, nos proporciona una panorámica distinta del ámbito o entorno en que se desenvuelven los seres humanos. Desde el punto de vista de éstos, el entorno se compone *exclusivamente* de aquellos objetos que unos seres humanos determinados identifican y conocen. La naturaleza del medio ambiente viene dada por el significado que para esas personas encierran los objetos que lo componen. Según esto, los individuos o grupos que ocupan o viven en las mismas coordenadas espaciales pueden tener entornos muy distintos; como se suele decir, gentes que coexisten en estrecho contacto geográfico pueden, sin embargo, estar viviendo en mundos diferentes. De hecho, la palabra “mundo” es más apropiada que el término “entorno” para designar el ámbito, el medio ambiente y la configuración de aquellas cosas con las que las personas tienen contacto. Los individuos se ven obligados a desenvolverse en el mundo de los objetos, y a ejecutar los actos en función de los mismos. De ello se desprende que para entender los actos de las personas es necesario conocer los objetos que componen su mundo.”<sup>1</sup>

(Se verá que he extirpado del texto las referencias más propias del interaccionismo simbólico, por ejemplo: “el significado de los objetos para una persona emana fundamentalmente del modo en que éstos le han sido definidos por aquellos con quienes *interactúa*”. Ello muestra bien a las claras que se puede acudir a los autores como quien va a un trastero a rebuscar piezas y que podemos acudir a sus ideas para explorar y concebir nuestras propias ideas a partir de ellas, y con su ayuda.<sup>2</sup> De modo que sentencias del tipo “Como cita mucho a Herbert Blumer, debe ser usted un interaccionista simbólico”, dejan de tener sentido. Ni lo soy ni dejo de serlo por citar ciertos fragmentos de sus escritos.)

## NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

---

<sup>1</sup>En “La posición metodológica del interaccionismo simbólico”, en *El interaccionismo simbólico...*, págs. 8-9.

<sup>2</sup>La imagen del trastero es de N. Frye. La encontré en el libro de D. Cayley *Conversación con Northrop Frye*, Barcelona: Península, 1997, en las páginas 107 y 108.

## CAPÍTULO 6. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (I)

Ésta es mi primera entrevista con Adelaida Martínez. Tengo muy buenas referencias de ella. Me aseguran, y no tardaré en comprobar que así es, que va a colaborar de buena fe conmigo. Voy acompañado de una persona de confianza de Adelaida Martínez. Magdalena Bañolas es mi ángel de la guarda. Sin ella, no hubiera llegado nunca a Adelaida Martínez. Ella me avala. ¡No es fácil entrar en el barrio Maravillas! Las siguientes entrevistas tendrán lugar en un lugar neutro, más apartado de las miradas de los vecinos. En el futuro, una dosis de clandestinidad acompañará nuestros encuentros. Trataremos de encontrarnos en el interior del local y nos despediremos siempre dentro. ¿Por qué? ¿Neurosis, obsesión, teatro? Más tarde conoceremos las razones.

Llevo un guión que me tiene que ayudar a conocer su grado de integración social. En ese momento, creo que mi cometido es medir. No medir al modo reduccionista y rápido de muchos agrimensores de lo social. No voy a estar sólo tres cuartos de hora con esta entrevistada, la número trece, por ejemplo. Perderé más tiempo (luego descubriré que lo gano), escucharé, tendré modales y dejaré que me hable de cosas que no me interesan. Pero el programa es el mismo. Con más paciencia, más respeto por la persona, más tiempo para el acomodo a una realidad nueva y un entrenamiento más exigente para el desciframiento de los signos. Con todo, dos, tres sesiones... ¡y listo! Una para el barrio, otra para la familia (quizá dos si distingo entre la nuclear y la extensa) y otra para la red social... y pasamos al número catorce. El plan no era malo, pero me quedé atrapado. Durante meses no supe qué hacer con lo que tenía entre manos. Suspended mis entrevistas. ¿Qué es lo que me preocupaba y me impedía avanzar? ¿Qué me estaba pasando? ¿Era mi impericia? ¿Mi aversión a la realidad? ¿Tenía más información de la que podía procesar? ¿No sería que tenía demasiado poca información, por lo menos de esa *que vale*, la que te dice algo, la que se vuelve significativa?



Esperé y esperé. Seguí con las entrevistas, aunque las espaciaba. Temía acabar por desconcertar a Adelaida Martínez, pero ella parecía tener una paciencia digna de otra causa. Un día hablábamos de sus parientes y al siguiente volvíamos al barrio. El plan inicial no había desaparecido. De momento, simplemente lo que fallaba era la presunción de la secuencia "entrar-ver-y-salir". Hacía falta más tiempo.

Al final opté por quedarme sólo con Adelaida Martínez y centrar el asunto en la integración local. Elegí la intensidad frente a la extensión. ¿Me equivoqué? Paso a relatarles mi primera entrevista.

- Podemos empezar hablando del barrio, si te parece bien. En general, ¿qué es lo que más te gusta del barrio?

- *Bueno, lo que más me gusta, que los pisos son muy grandes, son muy hermosos, están muy bien. Luego también hay mucho para jugar los críos... Vamos, a mí, en general, el barrio me gusta.*

Hablamos un poco de los niños pequeños, que si los acompaña cuando juegan en la calle, que si lo hace para no estar sufriendo en casa, "¡cuidado con cruzar la calle, a ver dónde os metéis!", que si está contenta con el colegio... No hay todavía confianza. De momento, no se expone.

- ¿Y qué es lo que menos te gusta?

- *¿Lo que menos me gusta? Pues la verdad, a ver... ¿cómo te lo diría yo?*

Adelaida parece necesitar un tiempo, no sólo para encontrar las palabras, sino para decir sin decir, contar sin comprometerse demasiado. Y empieza en positivo.

## **28. La experiencia fundadora del miedo**

- *Ahora se vive mejor. Se vive bastante, bastante, bastante mejor que al principio. (¡Sí, tres bastantes!) Lo que daba miedo era la gente. La gente... ¡no! Había muchos robos, atracos, mucha droga y mucho de todo. Ahora ya no hay, ahora con el tiempo ha cambiado. Esto, a las primeras, al principio, hace veintidós años, cuando empezamos a vivir aquí.*

- *¿Desde el mismo principio había ese ambiente, Adelaida? ¿O se fue haciendo?*

- *No, no, desde el principio no. Se fue haciendo. Como al año fue cuando empezó a tener movida de ésta, pero al principio se estuvo bien.*

- *¿Y qué empezó a pasar?*

- *Pues que había chavales, eran delincuentes... No es que se metían específicamente contigo, pero bueno, había muchos robos, tenía miedo de salir a la calle. A lo primero, había una temporada en que también se quemaban muchos pisos, y estaban continuamente en peleas y cosas de esas. Entonces, no es que se metían contigo, pero siempre ibas con el ¡ay! dentro del cuerpo.*

Incertidumbre. Esto se llama incertidumbre. No saber, no controlar, falta de dominio del entorno. Adelaida Martínez no llegó nunca a saber y todavía hoy no sabe del todo. Descifrar el significado de los signos no es fácil, y más en el barrio de Maravillas, con su novedad, su confusión y su contradicción. Yo he conocido a alguno que sí lo ha conseguido, y que es un auténtico erudito para el que el barrio no es una jungla rodeada de peligros indefinidos y ubicuos. La expresión "yo no sabía" se quedó en mi cabeza en busca de sentido. "Yo no sabía", "yo no sabía"... ¡Parece tan poca cosa!

Seguimos. Necesitaba saber acerca de la representatividad de esa gente. ¿Todos eran delincuentes? No podía ser.

- *Eran una minoría, mayoría no.*

- Dirías que tenías miedo. ¿La palabra es miedo?

- *Yo sí, mucho, mucho miedo. Hoy, no. Pero entonces sí. Más que nada por los chiquillos, porque... No sé, me parecía que se iban a meter conmigo, no conocías a la gente, y nada.*

Parece que hay algo, pero no arranca. Recurso: parafrasear.

- ¿No conocías a la gente...?

- *No conocía mucho a la gente. Estábamos más aislados aquí. Estábamos aquí y nos parecía que el pueblo estaba allí a la otra punta. Ahora, no, esto se ha ido reformando, y bien. Bien en cuanto que hay más gente, más servicios y más cosas. Pero a lo primero de venir, es que parecía que estábamos allá perdidos.*

- ¿Y cómo fue que cambió esto?

- *No lo sé, a lo mejor... como ellos ya me conocían, yo pensaba que no se iban a meter conmigo, yo qué sé, eso es lo que pensaba yo.*

... ellos ya me conocían. ¡Hasta en el infierno hay reglas! "No robes al vecino." No es amor ni sentido de la obligación. Probablemente ni tan siquiera un interés bien entendido. Es la necesidad de orden, mínimo, casi irreconocible, precario y subvertido con una inconsistencia casi suicida. Aunque, claro está, que no sólo es orden. También es ley...

- *Y luego también que los iban encerrando, se iban yendo unos, los iban cogiendo y entonces eso hacía también que se fuera quitando un poco.*

- ¿Y qué me dices del resto de la gente, los que no eran delincuentes y no tenían tratos con la droga...? ¿Qué relación teníais entre vosotros? ¿Hablábais? ¿No os organizasteis?

- *No, yo de hecho aquí en mi escalera tampoco he tenido así lo que es problema con la vecindad, a no ser con estos de arriba. Pero bueno tampoco, que ellos hacían lo que hacían,*

*pero tampoco es que se metieran específicamente conmigo. A veces venía la guardia civil y hacía una redada. Aquí en la escalera lo han hecho muchas veces. Pero bueno, ellos lo hacían en su casa y no es que se metieran específicamente contigo. Pero bueno, tú subías o tú bajabas y no era muy agradable de ver esas cosas. Entonces eso te hacía... te daba un poco de miedo, pero tampoco es que se habían metido específicamente contigo.*

Esos de arriba -como ella dice- no se metían específicamente con ella. Sólo, como más tarde averigüé, le rayaban la puerta del piso, le echaban papeles ardiendo sobre su ropa tendida, casi provocan un incendio en su casa y cosas por el estilo (le tiran agua, sacuden algo sobre su ropa tendida, incordian con el timbre de la puerta, apagan el cigarrillo en ella, etc.). Pero no se metían específicamente con ella. Específicamente.

- ¿Y qué vida hacíais? ¿Vivíais hacia adentro o tratábais de hacer vida normal a pesar de todo?

- *No, cuando se tenía que salir, se salía. Pero yo no soy una persona que salga mucho, o sea, que tampoco...*

No voy a cansarles más. Adelaida Martínez no acaba de coger confianza. Lógico. Más tarde, con el calor de un café, me introdujo en el secreto de su vida. Aparecieron de nuevo los martirizadores vecinos de arriba y apareció un episodio muy definidor, que sólo dejaré entrever, sin detalles y con la cautela necesaria. Emergió un relato de miedo y desconfianza.

¿Qué balance hacemos, antes de continuar? Robos, atracos, redadas y droga. ¡Qué diez primeros años! Este es el guión del relato de Adelaida Martínez sobre el barrio. Ha habido cambios, cierto, pero es como si el recuerdo de aquellos años malos, de conflicto y sobresalto, siguiera condicionando el presente, dando argumentos continuamente para la imposibilidad de una convivencia normal.

El observador ajeno debe hacer un esfuerzo por ponerse en situación. ¿Qué es vivir junto con delincuentes para Adelaida Martínez? La respuesta nos la encontramos al paso. Si queremos una versión escandalosa, retendremos el acoso policial, los registros, las operaciones de

persecución de algún individuo peligroso, los chalecos antibala y similares. El discurso de Adelaida Martínez es ponderado y no se recrea en detalles truculentos, aunque no deja de ser inequívoco. El delincuente es un delincuente, sin romanticismo, sin tolerancia; los episodios policiales no son agradables: ¿Quién puede desear educar a sus hijos en ese entorno?

Adelaida Martínez nos ofrece, sin embargo, una versión teñida de otro color. El delincuente se llama Enrique y es el vecino de la puerta siete que abusó de su confianza, consiguió el paso franco y robó en casa de otro vecino. Podemos pensar que es simplemente un episodio, una anécdota perdida en el tiempo, sin consecuencias fuera del momento. Y sin embargo es más. Es la inocencia explotada, el daño involuntario e irreparable, la delación en busca de redención, la complicación no buscada, la vida amenazada. La narración de Adelaida Martínez rima con miedo. ¿Alguno de ustedes sabe lo que es vivir con miedo? ¿Con ese miedo que te hace meter una navaja en el bolso? ¿Cuántas veces aparecería la palabra miedo en su relato?

La gente tiene sus historias y la vida tiene forma de relato. En la cultura de la palabra, todos somos novelistas y cuentistas. Todos relatamos y tramamos. La vida y nosotros cobramos significación para nosotros mismos y los nuestros mediante el relato. En él somos protagonistas, en él la vida cobra relieve, con él Adelaida Martínez se construye a sí misma, ordena su mundo al narrarlo.

¿Por qué Adelaida Martínez cuenta esta historia? ¿Por qué lo primero que supe de Adelaida Martínez, aún antes de conocerla, fue esta historia? ¿Volverá a contársela al siguiente investigador que aparezca en su vida? Probablemente sí, porque hay pocas historias tan buenas como ésta. ¿Acaso no define a la perfección la vida de Adelaida Martínez en su barrio? ¿Que pasó hace años? ¡Qué más da! ¿Que el barrio ha cambiado? ¡Qué más da! ¿Que su protagonista ha muerto en prisión? ¡Qué más da! Hay cosas que no se olvidan.

La navaja desapareció, la delincuencia decayó y la vida se volvió más previsible, pero el miedo permanece. Es indeleble y no discrimina bien. El miedo es desconfianza, es vivir en

un mundo que no se llega a dominar, un mundo en el que la palabra no tiene siempre valor. La desconfianza es un estado de ánimo. Tanto uno como otra tienen sus propias leyes y vienen suscitados por sucesos que se perciben como reales, importando poco que de hecho no lo sean. La realidad no es real sino aparente y el ojo no es inocente, bien que lo sabemos, como también que es el contexto el que determina lo que cuenta o no como evidencia (Adelaida Martínez necesitará *muchas y muy buenas* pruebas para volver a confiar en sus vecinos). Esa primera experiencia del miedo parece haber condicionado en gran medida la vida social de Adelaida Martínez en su barrio: es por ello una experiencia *fundadora*. El miedo es la mano que escribe el primer guión, que es casi siempre el definitivo: "cuidado con la gente". Continuemos.

## ***29. El repudio de la vida en la calle***

- Y ahora mismo, ¿qué cosas son las que no te gustan del barrio?

- *Pues a lo mejor la poca higiene que hay, la poca limpieza que hay. Hay veces que están los bloques que dan asco. Pero, por lo demás, ya la gente... bien. Desde luego, ha pegado un cambio muy grande.*

- ¿Qué más, Adelaida?

- *Pues la gente cómo habla... y cosas que ves que no están bien y las hacen, ¿no? Y eso te repatea un poco, sí. Por ejemplo, veo que tienen a los críos muy abandonados. Porque el otro día, sin ir más lejos, estaban los chiquillos pequeños cruzando la carretera, de ahí a ahí, de parte a parte. Yo estaba en mi balcón tendiendo la ropa y me tuve que pasar, porque es que me mareaba, es que creía que me daba algo. Del sufrimiento que yo tenía de ver cómo se pasaban y hacían frenar a los coches y ellos tan contentos, tan campantes, las madres por ahí asentadas tan tranquilas y los niños, pues, a cruzar la carretera. Luego pasa algo y, pues, la culpa la tiene el del coche, aunque las madres estén ahí asentadas, lo estén*

*viendo. Entonces eso te repatea, lo ves y te sientes una rabia que, que... para qué. Luego ves que eso, que mucho abandono en los críos, en la higiene de los críos, y eso.*

- *¿Eso es lo que más te molesta? ¿Tú eso no lo haces con tus críos y te molesta que los otros lo hagan?*

- *Eso me molesta mucho. Yo no es que sea mejor madre que nadie, pero procuro de llevarlos... Dentro de mi eso, creo que lo hago bien, creo. Pero vamos, yo dejarlos solos como esos lo hacen, no.*

- *¿Y qué tipo de gente es la que hace eso? ¿Cómo dirías tú que son?*

- *No, no, no, no. No son gitanos, son gente normalita, que es gente muy tranquila. Aquí en esta parte no hay gitanos. ¡Vaya tranquilidad que tiene esa gente!*

Respuesta curiosa. ¡Nadie insinuó que pudieran ser gitanos! Aunque, cierto es, esta insinuación sí está en la calle.

- *¿Podrías decir cómo son? ¿En qué son diferentes de ti y de tu familia?*

- *No es que sean diferentes a mí, ni que yo sea mejor. ¡Que yo pienso que tienen mucha tranquilidad! La gente aquí, que yo pienso que se han echado así, y dejan a los chiquillos así, y creo que eso no está bien, no está bien. Luego, llega la hora de la comida y ahora por la noche, a lo mejor, a las doce muchas veces están ahí jugando los críos pequeños, ahí en la plazoleta, ahí al fútbol. Y cuando llega el verano, las tres o las cuatro de la mañana, y tenemos las mismas, pero niños pequeñitos, ¿eh? Y llega la hora de la comida, les meten un bocadillo y ahí te apañes, oye. Entonces eso yo creo que no, que hay que tener un poco de responsabilidad, no sé, no. Si no, ¿para qué los tienen?, digo yo.*

- *¿Alguna otra cosa en la que no estés de acuerdo?*

- *No sé, es que yo, ¡como tampoco trato así mucho! Yo hago mi marcha, voy siempre muy deprisa y llevo una vida muy ajetreada. No me meto demasiado en la vida de los demás, ¿entiendes?... No me gusta, no, no me gusta. No quiero jaleos y, además, es que no, a mí, mi*

*forma de ser, como persona, es que no. No va con eso. La gente aquí se baja a las ocho de la mañana, ahí, y ya está todo el día en la calle, ahí, y no se acuerdan ni que tienen que hacer comida, ni nada. Y yo no, yo eso, no, no. Eso no va conmigo.*

- Y tú, cuando pasas y hay alguien ahí hablando, ¿te paras a hablar un poco o procuras ir a tu aire, diciendo buenos días, buenas tardes y ya está?

- *Hombre, a veces, no me puedo escapar y siempre te tienes que... alguna vez que otra, pero vamos, lo mínimo. Si me puedo escapar, me escapo, no hago mucho... Excepto con dos o tres vecinas, que eso, con nadie.*

Y entramos a hablar de los corros. Llevo leído el magnífico libro de Gerald Suttles, *The Moral Order of the Slum*, que se editó en 1968, y sé que es una cuestión importante. He visto, por demás, cómo la gente los forma en el barrio Maravillas ¿Sabe Adelaida Martínez de qué se habla en esos corros, cuál es el ambiente que se respira en ellos?

- *Sacan trajas de todas, tienen que hablar de algo y ahí pues sale todo. La que tiene como la que no tiene, la que es verdad como la que es mentira. Entonces, no me gusta.*

"La que tiene como la que no tiene." Atención, porque no habla de posesiones. Eso lo supe más tarde. Habla de faltas, de algo que ocultar: que se lleva mal con el marido, que el hijo ha ingresado en prisión, que ha tenido que pedir... cosas de este tipo.

- ¿Qué hacen? ¿Un repaso a la vida de todo el mundo? (Ha sido Goffman quien ha hablado de "los otros como biógrafos".)

- *Sí. Lo malo es que hacen un repaso a la vida de todo el mundo y no se miran ellos, que eso es lo malo. Porque si tú repasas y tú te miras, y al menos notas lo que tú eres, pero... es que no. Se fijan en todo, si vienes, si vienes de comprar, si no vienes de comprar, qué traes, de dónde, cómo, si trabajas, si no trabajas, de qué lo haces, de qué lo quitas, de qué lo pones... No tienen otra faena que hacer. Si tuvieran el jaleo que yo, madre mía, oye, no estaría la*



*gente tanto en la calle, pero, ¡yo que sé!, no lo sé. ¡O pasan de todo o no sé...! Pasan de todo.*

Intento profundizar en cómo vive Adelaida Martínez este control.

*- Yo, oye, cuando tengo que salir, salgo, y cuando tengo que comprar, compro, y no, no me importa demasiado lo que ellas digan. A mí me da igual, porque yo, lo que me importa es mi conciencia, y paso. Pero que vamos, que luego, pues no, no, no quiero hacer comentarios, ni quiero hablar nada, porque luego de cualquier cosa, a lo mejor, que digas de nada, te sacan, te buscan, y la manera de no buscarte es no decir nada, adiós, muy buenas, y... Alguna vez que otra han dicho alguna cosa que no tenían que decir. Bueno, que no tenían que decir, no. Que yo a lo mejor no he dicho nada, y de esa cosa han sacado lo que ellos han querido, le han dado, le han dado, le han dado, y entonces...*

Adelaida Martínez no puede precisar. No será la primera vez que esto ocurra. Declaraciones rotundas sin ejemplos, y no sólo por falta de confianza. Sucede con frecuencia con la parte más sentida y cotidiana de nuestras vidas. Por otro lado, Adelaida Martínez no quiere ofrecerme ningún dato potencialmente desacreditador (por falso o parcial que ella diga que es).

Adelaida Martínez me ofrece a continuación información sobre los corros. Hay muchos ("en cuarenta sitios hay corros") y, lo que más me interesa, quien está en un corro, está siempre en el mismo: no cambia. Lo que hay es una multitud de corros, cada uno con su territorio, más o menos segregados según la edad, con mezcla de hombres y mujeres, que no se comunican entre sí y entre los que, y siempre desde el limitado conocimiento de Adelaida Martínez, no fluyen personas. (A veces, admite, "viene una para acá, y la otra se va hacia allá". Una inspección más atenta, quizá relajará en el futuro esa imagen de fragmentación.) Son pues corros con membrana, relativamente impermeables, con espacios vacíos (de tierra y de flujos) entre ellos. También aprendemos que los corros son instituciones que procesan (bien

que mal) información: "Lo repasan todo, porque como no tienen otra cosa que hacer, pues se divierten así".

Seguimos hablando. Me intereso más por el barrio que por ella en el barrio. Adelaida Martínez, sin embargo, quiere hablar de ella. Tiene pocas ocasiones. ¿Quién se interesa nunca por ella?

*- No sé si la gente se visita o no. (Y te la imaginas continuando: "ni me importa".) Yo desde luego, aquí en mi casa, no se mete nadie. Porque la verdad es que yo no voy a casa de nadie. Es que yo no. Yo, si necesitan algún favor, para todo el mundo se lo hago, pero yo, de puertas adentro, no quiero a nadie, no quiero a nadie. Menos con una vecina, nada más, bueno y con los viejitos que cuido, por lo demás, no quiero a nadie. A esa vecina yo la conozco de muchos años, pero que tampoco. A lo mejor, si viene que le falta algo, me dice "¿tienes esto?", y nos entretenemos a lo mejor cinco minutos, pero nada más. O sea, que tampoco. Pero con los demás, ya no. Si ellos necesitan, o a lo mejor si lo he necesitado yo, y lo he tenido que pedir, muy bien, pero no, no. No quiero a nadie, que no. Sólo para cosas que necesites de momento, o a lo mejor que se me ha olvidado algo, ¿yo que sé?, cualquier cosa, ¿no?. Y aquí también vienen, pero para cosas así.*

Adelaida Martínez habla desde la imagen que domina en su imaginación. Se ve completamente aislada, dejada caer en tierra extraña, sin apoyos y rodeada de peligros. Más tarde, uno descubre que no conviene tomar al pie de la letra todo lo que la gente dice. En esencia es así: está *muy* aislada. Pero si antes decía que con esa vecina, sí, pero que ni cinco minutos, luego dirá que es la única con la que tiene confianza, que a veces le cuenta intimidades, penas y cosas por el estilo, que tiene la garantía de un larguísimo conocimiento mutuo y la prenda de sus propias confidencias (intimidad por intimidad), y que a veces, cuando coinciden, hablan un rato y hasta dan un paseo. También sabremos que esas confidencias son esporádicas, fruto de encuentros casuales, nunca propiciados: son coincidencias. "Propiciar a posta la conversación, eso no." Conozco otras personas en el

barrio y cerca de él que no tienen ni eso. Pero también, como se verá en su momento, a muchas otras que tienen una vida densa de relaciones y contactos.

## CAPÍTULO 7. EL DOBLE ANALÍTICO (I): NOVEDAD, AMBIGÜEDAD Y LA IMAGEN DE LA JUNGLA

### *30. Un entorno nuevo y ambiguo: La experiencia fundadora*

Hemos visto en el capítulo anterior la recurrencia con que Adelaida Martínez utiliza el “yo no sabía”, diseminado en una película que podríamos llamar *Incertidumbre* o *Desconfianza*. No creo abusar del lector si repaso una de sus secuencias:

*No se metían específicamente conmigo, pero tenía miedo a salir a la calle. Yo no sabía. Siempre ibas con el ¡ay! Hemos pasado mucho, mucho miedo. Hoy no, pero entonces sí, aunque siempre tienes un poco y más por los chiquillos. Me parecía que se iban a meter conmigo. No conocías a la gente y además el barrio estaba muy aislado. Después, la cosa mejoró. Ellos ya me conocían, y además se iban, les encerraban. La cosa se iba quitando un poco.*

¿Codificamos? ¿Aplicamos la máquina analítica? Nos saldría algo así como: “Adelaida Martínez no disponía de la información suficiente que le permitiera afrontar el estrés ambiental”. “¿No podría usted ser más amable con su lenguaje?” Lo intentaré. “¿Va a leer la cartilla de los psicólogos cognitivos?” Creo que no, aunque no ocultaré que en parte me he inspirado en el libro de Richard S. Lazarus y Susan Folkman, *Estrés y procesos cognitivos*, de 1986.

En mi sentencia hay dos ideas. La primera es que el entorno tiene su riesgo, es amenazante y obliga a Adelaida Martínez a estar en guardia. Esto es algo que captamos con facilidad; ya lo hemos desarrollado antes, reiterando que no sólo de navajas y quebrantamientos de la ley va el asunto. La segunda idea, “Adelaida Martínez no sabía” o su *doble analítico* “no tenía suficiente información”, no parece gran cosa. (Debo recordar que el *doble analítico* es lo

mismo pero dicho en ese otro lenguaje más técnico (el analítico) y con esa otra perspectiva más distanciada.) Sin embargo, le daremos una oportunidad, pues quizá sea una idea desplegable. Extendámosla.

Para empezar, hemos de poder *ver* que Adelaida Martínez procede de un medio campesino, de trabajo duro, orden y castigo al infractor de la ley. Que sale de allí en la adolescencia para servir en casas de la clase media urbana y que, cuando se casa, reside durante unos meses en una zona de casas bajas en otro pueblo del área metropolitana. El barrio Maravillas es *nuevo* para ella, y no nuevo como cuando alguien de Madrid se viene a vivir a un pueblo del Maestrazgo, sino *nuevo* como cuando el agente de bolsa fraudulento ingresa en prisión. Y no tanto por la dureza (que también), cuanto por el desconocimiento de la gente y de todo lo que importa, de los códigos, de lo tácito, del silencio, de la mirada prohibida, del lenguaje y de los territorios.

¿No estaremos exagerando con eso del “entorno radicalmente nuevo”? La fórmula “radical” señala la dimensión del fenómeno, pero ¿quién cree que existan entornos *completa y absolutamente* nuevos? No los hay. Es cierto que Adelaida Martínez había conocido, en su residencia anterior, el mundo de la vieja pobreza y de la marginación étnica, pero, con todo, el barrio Maravillas *es nuevo en lo sustancial*. Tanto que vulnera uno de los principios de la interacción social de Blumer, quien sostenía (seguramente con acierto) que: “En la mayoría de las situaciones en que las personas actúan con respecto a otras, los individuos cuentan de antemano con un profundo conocimiento del modo en que han de comportarse y de cómo se comportarán los demás. Comparten los significados comunes y preestablecidos de lo que se espera de cada participante en una acción determinada y, consecuentemente, cada uno de ellos es capaz de orientar su conducta de acuerdo con dichos significados.”<sup>1</sup>

Bien, ¿pero es que acaso, en casi veinte años, no ha llegado a saber? Sí. Adelaida Martínez ha terminado por aprender las letras básicas y tiene hoy algunas llaves del conocimiento (que, aunque parcial y relativo, es casi suficiente). Ello no impide que atraviese períodos de confusión e incertidumbre, que son pasiones dañosas que no la abandonan del todo y que irrumpen bruscamente en algunos contextos y ocasiones.

Pero es que la novedad no agota el problema. El entorno es *también* ambiguo. ¿Como todos? Un poco más. ¿Que la ambigüedad es calidad ubicua, que no hay humanidad sin ambigüedad? Sí, pero aquí más: El entorno, para Adelaida Martínez, era (y en parte es) *muy* ambiguo.

Mi impresión es que, en efecto, el barrio Maravillas es un entorno muy ambiguo, por lo menos lo fue durante una buena porción de tiempo, o por lo menos lo fue para Adelaida Martínez, quien además debió enfrentarse a ese mundo poco claro sin demasiada información, porque ni la tenía ni supo recogerla. Y lo es porque hay conductas extrañas, poco consistentes o de interpretación variable, porque hay muchas personas que tienen poco autocontrol psíquico, porque no hay un *imperio de las maneras conocidas* y, también, porque la vida aquí es un juego de máscaras (con mucho de *juego* y con muchas *máscaras*).

En un entorno así, nuevo y ambiguo, los esquemas que a partir de las experiencias previas le podían servir como guía de conocimiento, han dejado de ser útiles y es difícil construir otros. Las discriminaciones y las respuestas resultan *especialmente* complicadas: ¿Quién es quién? ¿Qué es qué? Y también: ¿Qué pretenden los otros? ¿Están dispuestos a cumplir con sus obligaciones para conmigo o no? ¿Tienen buenas o malas intenciones? ¿Va aquél de buena fe? ¿Qué piensa de mí? ¿Por qué me mira de ese modo? ¿Relacionarme con él me traerá problemas? ¿Quiere aprovecharse de mí? ¿Por qué se muestra amistoso? ¿Qué estará buscando? Primero me mira mal, luego pasa de mí y ahora está amable, ¿eso qué es? ¿Por qué aquélla no me saluda? ¿Y si le pido a la otra que me vigile un momento a los críos? ¿Están las vecinas dispuestas de verdad a que arreglemos esto? ¿Qué pasará si le cuento a aquélla algún suceso de mi vida? ¿Me puedo fiar? ¿Qué hizo con aquello que le dije? ¿Devuelve los favores? ¿Son creíbles sus promesas? ¿Sabe de qué habla? ¿Debo hacerle caso? ¿Cuáles son sus lealtades? ¿Dónde pone sus simpatías? ¿Con quién está resentida? ¿Cuáles son sus puntos fuertes y débiles? ¿A qué otras personas conoce? ¿Quién está en deuda con ella?

La lista es larga. La información completa es imposible. ¿Cómo llegar a conocer y comprender por completo las actividades y procesos mentales de los otros? La confianza

presupone un mínimo de fe. Te conviertes en un rehén en manos del otro. Las experiencias previas (y, sobre todo, las primeras), sean positivas o negativas, son consecuentes y fundadoras de más confianza o de desconfianza.

¿Está Erving Goffman detrás? Sí. El párrafo que sigue, de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, nos ha perseguido a Adelaida Martínez y a mí durante meses. Le daremos su oportunidad:

"Cuando un individuo se encuentra con otros, quiere descubrir los hechos característicos de la situación. Si tuviera esta información podría saber, y tener en cuenta, qué es lo que ocurrirá, y estaría en condiciones de dar a conocer al resto de los presentes el debido cupo de información compatible con su propio interés. Para poner plenamente al descubierto la naturaleza fáctica de la situación sería necesario que el individuo conociera todos los datos pertinentes acerca de los otros. Sería necesario que conociera, asimismo, el resultado real o el producto final de la actividad de las demás personas durante la interacción, así como sus sentimientos más íntimos respecto de su propia persona. Raras veces se tiene acceso a una información completa de este orden; a falta de ella, el individuo tiende a emplear sustitutos -señales, tanteos, insinuaciones, gestos expresivos, símbolos de status, etc.- como medios de predicción. En suma, puesto que la realidad que interesa al individuo no es perceptible en ese momento, este debe confiar, en cambio, en las apariencias." (págs. 265-266)

El texto de Goffman ilumina nuestro caso y nos permite *hablar* de nuestra madre (pensamos a Adelaida Martínez *con* Goffman, como si nos diera las pistas y las palabras que necesitamos). Goffman dice que la información se consigue a través de la comunicación y la lectura de las apariencias o la fachada personal; añadamos que también a partir del acceso a la reputación de la gente. Hemos de imaginar a Adelaida Martínez ante algunas apariencias y reputaciones que, definitivamente, no eran muy buenas. ¿Alguien le reprochará que tomara la parte por el todo? "¿Eran todos tus vecinos, Adelaida, delincuentes, violentos o amenazantes?" "En realidad, no, sólo una minoría, pero yo no sabía." La respuesta es sintomática. Se sabe que no se debe generalizar, pero se generaliza. Y, además, ¡qué más da que sea una minoría si uno no sabe exactamente de quién fiarse y si, aun siendo minoría, en los hechos, imponen su ley! ¿Habrá quien desee reprenderla por dudar de la gente *sólo* por

las apariencias? Quien iba desaseado, ¿tenía palabra? Quien no saludaba, ¿le rayaría la puerta de casa? Quien tenía un hijo delincuente, ¿iba a ser una buena vecina? Sin conocimiento (ni oportunidad de tenerlo, al menos claro), la respuesta fue "no tiene palabra", "me rayará la puerta", "no será una buena vecina". Hay que comprender que Adelaida Martínez, al menos en un primer momento, tomara casi cualquier transgresión como síntoma negativo de la íntegra improbidad moral del transgresor.<sup>2</sup>

En este entorno, Adelaida Martínez no podía controlar lo suficiente, no supo manejarse bien, no dispuso de las armas para un buen enfrentamiento. Al no saber, no podía predecir ni determinar lo que podía o no hacer, si debía anticiparse o se podía relajar. No podía tampoco saber qué partes mostrar de ella, hasta dónde llegar, qué contar, cómo protegerse. Acabamos interactuando, poco o mucho, porque buscamos comunicación, intercambio o deferencia, y porque no podemos volvernos inaudibles e invisibles. Al hacerlo nos exponemos, pero si sabemos, podemos limitar los peligros asociados a esta apertura a los otros, y normalmente lo hacemos mediante un equilibrio que pasa por la discriminación de tipos de relación y de actores para saber cuándo y a quién hay que dar qué cantidad de información y de qué tipo. Conclusión: Es bueno saber, Adelaida Martínez *no sabía*.

En un entorno así, el mundo se vuelve extraño y toma la forma de una jungla. Sus moradores pueden luchar por adquirir las claves del conocimiento de este nuevo mundo (con lo que se convierten en *biógrafos* y estudiosos de los demás) o desistir de tal pretensión, que quizá juzguen indecorosa, y convertirse en *avaros cognitivos* (que se manejan con poco, hacen sus deducciones y formulan muchos juicios arbitrarios). Adelaida Martínez es más bien de este último equipo. Sospecho que muchos de ellos, en un entorno amenazante, tienden a caer, por lo menos en ese aspecto de sus vidas que tiene que ver con los de afuera, en un estado de confusión, incertidumbre, pasividad, alienación, depresión e indefensión aprendida, que normalmente se traduce en una conducta de repliegue sobre sí mismo o sobre el hogar como extensión del sí mismo. Creo no equivocarme al afirmar que ésta es la situación de Adelaida Martínez.



“Pero, oiga, han pasado muchos años y todo el mundo, bien que mal, acaba ordenando su mundo.” Ciertamente, al menos en parte. La gente con el tiempo llega a conocer y se hace una idea de los tipos de situación en que puede llegar a verse, más allá de los individuos concretos implicados. En el lenguaje de G. Ryle, la gente acaba construyendo rutinas, convenciones y entendimientos.<sup>3</sup> ¿Lo hizo Adelaida Martínez? Sería una necedad negarlo, pero en cualquier caso lo hizo en mucha menor medida que otra mucha gente que se maneja infinitamente mejor, y, además, con insuficiencia: sus construcciones no han vuelto su entorno del todo predecible, seguro o digno de confianza. Su estreno en el barrio la dejó marcada, con episodios y acontecimientos que ya hemos calificado como *experiencias fundadoras*. Con el tiempo se llega a saber, pero el tiempo se quedó congelado en la vida de Adelaida Martínez.

## NOTAS AL CAPÍTULO 7

---

<sup>1</sup> "La posición metodológica del interaccionismo simbólico", en *El interaccionismo simbólico*, pág. 13.

<sup>2</sup> De nuevo es Goffman, aunque ahora el de *Relaciones en público*, el inspirador de esta sentencia: "Las normas sociales van casi siempre revestidas en términos generales, como si se aplicaran a un acontecimiento particular porque el acontecimiento es un ejemplo de una clase a la que se aplica la norma. Entonces, toda desviación, en cualquier ocasión a la que en principio se aplica la norma, puede dar la impresión de que el actor puede estar en falta respecto de toda esa clase de acontecimientos ... Esta tendencia de los individuos a interpretar los actos como si fueran síntomas confiere una importante calidad expresiva o indicativa incluso a actos de calidad muy sustantiva, dado que conllevan datos relativos a la relación general del actor con una regla y, por extensión, a su relación con el sistema de reglas del que forma parte la regla de que se trata. Y, naturalmente, a menudo se interpreta que esa información tiene pertinencia para la evaluación del carácter moral del actor" (pág. 110).

<sup>3</sup> Las nociones referidas las tomamos del libro de Tom Burns, *Erving Goffman*, London: Rotledge, 1992, pág. 45. Por él sabemos que el filósofo G. Ryle planteó una pirámide de conocimiento sofisticado basado en las experiencias previas (también llamada pirámide de comprensión mutua). Los individuos -según Ryle- desarrollan rutinas, convenciones y entendimientos que guían o incitan la conducta en situaciones que envuelven a gente con grados diversos de distancia o familiaridad. Son impersonales, pero sólo en el sentido en que uno confía en ellas *en primera instancia*, ahorrándose las complejidades de interpretar las intenciones o propósitos de los otros. En el nivel "más bajo", por así decirlo, las *rutinas* son lo primero que se aprende por observación y réplica; las *convenciones* encarnan guías que la gente ve que ellos y otros siguen y que son aplicables en situaciones análogas, aunque no idénticas; los *entendimientos* están edificados a propósito, y son construidos por los conocidos, por los amigos y los enemigos, los amantes y los rivales, los maridos y las mujeres, los hijos y los padres, entre ellos mismos.

## CAPÍTULO 8. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (II)

Seguimos aquí con la transcripción comentada del discurso de Adelaida Martínez. En el siguiente capítulo la *doblaremos* con algo de análisis, como ya hicimos anteriormente (el *doble analítico*).

### *31. Un entorno donde impera la ley del más fuerte*

Hablamos de dos de sus hijos adolescentes, que estaban en esos momentos metidos en sendos talleres de inserción sociolaboral. Me comenta los problemas que uno de ellos tiene con sus compañeros de taller y surge la expresión "son gente de malos sentimientos". No es la primera vez que le oigo hacer esta sentencia (en otras ocasiones venía referida a sus propios vecinos), de modo que le pido que me defina qué es tener malos sentimientos. Su definición es, como no podía ser de otra manera, una definición ostensiva:

*- Malos sentimientos es que si tú vas a hacerle la puñeta sabiendo que le vas a molestar, haciendo una cosa que no está bien y la estás haciendo, sabiendo que a él le repatea que se lo hagas y sigues y sigues, eso es tener malos sentimientos, porque si lo haces consciente de que sabes que vas a hacer mal, pues eso es tener malos sentimientos. Si ha hecho algún trabajo y ha visto que a él le ha salido algo mejor, pues a lo mejor, de la misma rabia de que a él no le ha salido, pues te lo rompo, te lo quito, te lo guardo, te lo desbarato de tal manera que ya no sea el tuyo el que... o sea, cositas así.*

*No son cosas importantes. ¿Importancia?, bueno, sí tienen importancia, porque si tú has hecho un trabajo y te lo estimas porque tú lo has hecho y vienen y te lo fastidian, pues la verdad es que te da rabia ¿no?*

Rabia. Este es un término que aparece repetidas veces en el discurso de Adelaida Martínez. Sientes rabia, te repatea. Te tienes que callar y someter, pero tu interior se rebela. Es una rabia sorda. No es de esas que te lleva al graffiti, "Okupa, descarga tu rabia", o te hace quemar una papelera, pero es rabia. Una rabia, por cierto, provocada por esa otra rabia que es la del ofensor. La gente se hace daño. La vida no es fácil. El barrio Maravillas está lleno de rabia, rabia furiosa, rabia que hace daño (empezando por uno mismo) y rabia sorda, callada, resignada. ¿Tendremos oído para todas las rabias?<sup>1</sup>

El discurso sigue con fluidez. Casi no pregunto, basta con parafrasear. Las piedras caen por su propio peso, las noches de insomnio necesitan salida, el discurso está hecho en la cabeza. Una pequeña ayuda y brota.

*- Mi hijo hace mal, porque se rebota enseguida. Si él no está de acuerdo, enseguida contesta y se rebota. Y hay veces que tienes que aprender a callar. Aquí el sistema es "oír, ver y callar", si no, tienes el problema. En el momento en que tú quieres decir "pues no, porque esto tiene que ser así", enseguida te topas con...*

Adelaida no encuentra la palabra. "Oír, ver y callar", ésta no es una guía de conducta exclusiva de un gueto. Lo malo es cuando no rima con prudencia y realismo, sino con negación de la capacidad moral e imposición cruda. Me explico. Los pares son:

Situación que aconseja una conducta prudente *versus* situación en la que queda anulada la capacidad moral de alguno de los interlocutores.

Situación que aconseja una conducta moderadamente realista frente al poder (en cualquiera de sus manifestaciones) *versus* situación en la que el poder se impone crudamente.

No es lo mismo evitar un conflicto por respeto a la persona y a su territorio moral, o por no perjudicar la relación (eso sería actuar con prudencia), que hacerlo por miedo (si callas por esta razón, dejas de ser un interlocutor moral, dejas de ejercer tu prerrogativa de juzgar el mundo que te rodea y renuncias a tu derecho a darle forma). No es lo mismo callar ante el que tiene poder y capacidad de sanción por realismo (las cosas son como son) o por cálculo

de utilidades (sacaré provecho con mi silencio), que por miedo, porque, en el primer caso, aún puedes mantener la ilusión de que has elegido, la ilusión de ser un individuo autónomo que se ve obligado a hacer sus *negocios* o *transacciones* en un mundo de desigualdades, de injusticias y de cosas que no están bien. Así vive el mundo Adelaida Martínez.

(Esta última acotación es trascendental. Ruego al lector que no la obvie. Estamos *interpretando* el discurso de Adelaida Martínez. En estos pasajes, su discurso y nuestra interpretación corren paralelos. Podemos equivocarnos, sin duda. El lector tiene a su alcance los elementos que necesita para juzgar nuestra elaboración.)

Pasamos a hablar de estas cosas.

- Adelaida, "oír, ver y callar", ¿no es someterse?

- *Hombre, siempre no, porque hay momentos en que ya no puedes más y entonces saltas y ya, bueno ya, que salga el sol por donde salga. También depende de la importancia que tengan las cosas, te puedes aguantar un poco más o no aguantar más. O sea, una cosa que ves que no, que no tiene la mayor importancia, pues ves que no, y oye... pero a lo mejor hay cosas que ves que te pisan demasiado, pues entonces ya, pues mira, cierras los ojos y dices... Hay cosas que se pueden aguantar y hay cosas que no se pueden aguantar. Luego, a lo mejor te has rebelado y te has quedado igual. Has dicho cuatro cosas, pero luego no lo has arreglado y te has quedado igual porque, cuando no se puede, pues no se puede, es que no. No tienes alternativa, te rebelas, pero al final te sigues quedando como te has quedado, porque no...*

Necesito detalles. Quiero precisión, poder ver. ¿De qué está hablando Adelaida Martínez *exactamente*? "¿Podrías poner algún ejemplo?" Y de repente surge el asunto más divisivo del mundo: la limpieza de la escalera. ¿Ironía? En absoluto. Ya va siendo hora de que los investigadores sociales se ocupen de la limpieza de la escalera. (En esta sentencia, resuena el Goffman que escribiera "ya es hora de estudiar el "Hola" o el "Perdón" o sus equivalentes". En *Relaciones en público*, pág. 80.)

Es un episodio reciente, un conflicto que aún está caliente. A Adelaida Martínez le han hecho un juicio vecinal las que -como ella dice- "están todo el día por ahí y no tienen otra cosa que hacer". Alegan que no ha cumplido con su obligación y que se excusa malamente con las lluvias para eludir la limpieza de la parte exterior del patio. ¡De eso nada! ¡Aunque llueva, hay que limpiarlo todo! ¿Que se vuelve a enfangar enseguida? ¡Da lo mismo! ¿Cómo dice que no trae cuenta limpiarlo? No quiere hacerlo. ¡Qué se ha creído!

La vida es así. No faltan motivos de disputa. La guerra de todos contra todos puede ser por la vida o la propiedad, pero también por el patio de la escalera. Adelaida Martínez creyó que ésta era una de esas cosas que de verdad importan en la vida, y -como ella dice- cerró los ojos y que salga el sol por donde quiera.

*- Me hicieron una reunión a posta, porque bueno me pusieron de guarra, pues hala, pues que tenía que hacerlo, pues que tenía que hacerlo. Pues al final dije, mira, podéis decir lo que os dé la gana. Hacerlo, no lo voy a hacer, porque lo he hecho. Ellas tienen un lenguaje arrabalero, entonces yo también me tuve que subir un poco de tono y empezar a hablarles un poco, no tanto como ellas pero también un poco, en el lenguaje de ellas para que vean que no, es que no. Es que si os dejo que ahora me piséis de esta manera, haciendo esto, el próximo viaje me harán lo mismo, y entonces... Y además, son las que menos cumplen, las que menos cumplen y las que más hablan.*

- ¿Por qué te persiguieron en esa ocasión?

*- ¿Por qué? Porque les dio mucha rabia. Les dio rabia que estaba lloviendo y yo me iba a quitar un rato de faena. Les dio rabia de que me tocara a mí. ¡Mira qué bien le va a venir a ésta! ¡Va a hacer lo de dentro y lo de fuera no lo va a hacer! Si hubieran sido ellas, te tienes que callar, pero como era yo, pues...*

- ¿Cómo se vive eso, Adelaida?

*- ¿Cómo se vive? A mí, la verdad, es que ese viaje es que me pisaron demasiado, porque me pusieron de una mala uva que es que... era demasiado. Era demasiado, me rebelé. Cuando hicieron la reunión y dijeron que era una guarra, ya me rebelé con todas las de la ley,*

*porque es que de verdad, es que fue demasiado. Si estaba lloviendo, estaba lloviendo, ¿qué se le va a hacer? Cuando os toque a vosotras, hacer lo que os dé la gana y punto, y se ha acabado.*

- Una reunión seguro que es demasiado. Sé que hay muchas personas que no cumplen, me lo ha contado otra gente, y no pasa nada...

- *Ay, pero como aquí impera la ley del más fuerte.*

- *¿Y quién tiene más fuerza, Adelaida?*

- *¿Quién tiene más fuerza? Pues, la mitad de la gente. No ves que son todos una misma forma de ser, por unas cosas o por otras son más fuertes. Están en la calle, son los problemas de los hijos, muchas se conocen de antes del traslado aquí, son muchos problemas de muchas cosas que, que, seguro. Están todo el día en la calle y no tienen otra cosa que hacer más que estar todo el día...*

Le corto, ay, le corto. Aquí soy yo el que le impide terminar. Podemos imaginar lo que iba a decir, pero ¿qué iba a decir exactamente? Nunca lo sabremos. Es la impaciencia del entrevistador, quizá la impericia. Pesan las ideas preconcebidas y vagas ideas en torno a las relaciones entre grupos me hacen preguntar sin dejar terminar.

- *¿Y tú dirías que van a por ti? No a por ti sólo, sino a por personas como tú.*

- *Sí, no. No es que vayan a por mí solo, pero si pueden hacer la puñeta a personas que están ahí que ven que no se meten con nadie y eso, lo hacen, sí. Si ven a una persona que va callando, que es floja y que va haciendo o va llevando todo bien, pues cuando tienen la vena que tienen gana de follón, pues hay que atacar a esa o a la otra, porque si no tienen follón, no son... no están ellos a gusto, vamos.*

(¡Ojo! Atención a la definición de sí misma: "una persona que va callando, que es floja y que va haciendo o va llevando todo bien".)

"Que va llevando todo bien" dispara las entendederas del entrevistador. ¡Lo sabía! Adelaida Martínez sabe de su buen desempeño del rol de madre, sabe que las otras no lo son (buenas madres) y sabe que las otras saben que ella opina de este modo. ¿Envidia, vergüenza, culpa? Algo de esto tiene que haber, porque el río suena a este agua. Me meto a psicoanalista con un manual de aprendizaje rápido en las manos y hago la pregunta del millón. (En el momento de hacer esta transcripción, sólo pido que ningún tribunal me retire la *licencia para preguntar*. El único consuelo que hallo es comprobar que Adelaida Martínez entiende tan bien mi pregunta que me ayuda a terminarla.)

- Entonces, ¿qué hay? Envidia de que ellas te ven hacer lo que ellas saben en el fondo que deberían hacer pero que no hacen...

- *Pues... creo que, que sí... creo que sí, pero es que yo no lo sé, yo no lo entiendo, porque si creen en ello, ¿por qué no lo hacen? Es muy fácil hacerlo. Si no lo hacen por los hijos, que los has traído al mundo, ¿por quién lo vas a hacer? Si tienes unos hijos, tienes que ser responsable de ellos, y has de llevar esa casa.*

-¿Por qué no lo hacen? ¿Tú no encuentras ninguna explicación?

- *Yo no lo sé. A lo mejor es que ellos, de pequeños, eso no lo han visto y viene ya de la familia, o sea de padres a hijos... no lo sé, no lo sé. Porque si una persona ve desde el principio buenas cosas, pues lo lógico es que se siga, ¿no? Si a veces yendo las cosas bien pueden salir un poco torcidas, pero ya es distinto de ver una cosa que está bien a ver una cosa que está mal.*

(¡Bendito sentido común, tú, tan despreciado! Hay a quien le pagan por escribir un libro que diga esto, con pilas de datos y correlaciones que a casi nadie interesan. ¿No encontraremos una modesta subvención para esta humilde científica social?)



### 32. *La cadena de la mala vida*

Ahora me meto a abogado del diablo. Ya tengo hecha una idea clara de por dónde van los tiros en el asunto de la cultura de la pobreza y quiero someter a su juicio alguna de las explicaciones de esa conducta que a Adelaida Martínez le parece incomprensible. Le comento que procedo a hacer de abogado del diablo, porque intento evitar que se ponga en guardia. Deseo que siga pensando que "estoy con ella" (porque lo estoy) y no quiero que se rompa el clima de empatía y buen entendimiento que tenemos. Pero, al mismo tiempo, necesito saber. Es preciso estirar la cuerda.

- A lo mejor, están deprimidas, superadas por los problemas que seguramente también tienen. ¿Qué dirías tú?

- *Pues a mí me parece que yo también he estado deprimida y mi manera de quitarme la depresión es intentar de hacer cosas para que, de esa manera, aunque esté pensando en todos los problemas, pero, no es lo mismo, si estoy ocupada. Yo cuando me noto así un poco deprimida, lo mío es ponerme en marcha a hacer, hacer, hacer, de tal manera que no me dé tanto tiempo a pensar. Por lo menos eso es lo que yo hago, aunque esté cansada y esté reventada, pero yo me digo "lo tengo que hacer, lo tengo que hacer"...*

- ¿Y por qué estás tan convencida tú "de que lo tienes que hacer"?

- *¿Convencida, convencida? Pues lo primero pues porque sé que es mi obligación y también tal vez me gusta, porque soy feliz haciéndolo, creo yo.*

- A lo mejor, no se ocupan de los niños porque ya se les han escapado de todo control, ya no hay forma de gobernarlos. Quizá porque cuando eran más pequeños no tuvieron la fuerza moral, el convencimiento o la energía para hacerlo o por las malas influencias del barrio, no lo sé. Te lo plantearé de otra manera, a lo mejor no lo hacen porque están convencidas de que, hagan lo que hagan, ahí ya no hay remedio, y entonces te tiras la manta y te dices "los hijos están ya fuera de control, por más que les digo, siguen fumando (el otro día vi a unos

chavales de unos ocho años haciéndolo), siguen yéndose, siguen escapándose del colegio, oye, ¡qué hagan lo que quieran!". A ver qué te parece.

*- Hombre, a veces puede ser... bueno... que sí, pero no, si una persona tiene ya veinte o veinticinco años, puede que sí, pero un niño de ocho años ¡que se te escape de la mano! Yo creo que si se te escapa de la mano es porque en el fondo tú dejas que se te escape, por comodidad, porque no quieres tener problemas, por cosas así. Yo creo que te puedes hacer perfectamente con él si tú quieres, eh. Ahora, claro, tienes que estar ahí y, bueno pues, hay que estar ahí y hacerle pues todo lo que tengas que hacerle. Yo lo creo así. Lo que pasa es que a veces por la comodidad y eso se van dejando las cosas y punto. Pero bueno yo estoy convencida de que si un niño de ocho años se te va de las manos, generalmente es porque tú quieres que se te vaya. O es porque lo has dejado desde que ha nacido, que se críe a la aventura de Dios, hecho un fiero... Que vamos, habrá excepciones, que también puede haber alguna, ¿no?*

Pasamos a hablar de la vigilancia y supervisión de sus hijos. Convenimos en que, en el barrio, éstas son tareas que consumen más energía de la normal, pues los peligros son mayores. "Hay que estar encima de ellos". Eso ¿qué es? Pues mandarlos al colegio y no ser indulgente con sus excusas ni ingenuo con sus recursos; quitarles de estar en la calle (propiciar que busquen divertimento en lugares ajenos al barrio, como el polideportivo municipal; apuntarlos a las escuelas deportivas); seleccionar, en la medida de lo posible, los contactos y amistades de sus hijos ("procurar que se junten con gente que tú ya conoces"); acompañarlos cuando bajan a jugar y vigilarlos continuamente ("no quitarles el ojo de encima"), para evitar que los otros niños puedan dañarlos ("para cuatro o cinco que puede haber buenos, el resto son malísimos"), etc. Seguimos hablando del colegio de los niños.

*- No los mandan al colegio, entonces tú, ¿qué esperas? Un niño que está en edad de ir al colegio y no va, ¿qué pasa? Aceptan las excusas de los niños... o simplemente es que las madres, ay, por no levantarse. A veces sí, también se da, también se dan casos. "Estoy en la cama, ¡me voy a levantar yo!". También veo yo que a veces mandan a los chiquillos solos y acuden a la hora de la salida y la madre se cree que están en el colegio, pero vamos, eso es de los menos casos, o sea que... Normalmente es de vaguería. Lo ves que a alguna la llaman*

*a las doce y sale al balcón con los pelos y el cigarro, de que se ha levantado. Entonces mandan a los chiquillos mal vestidos, mal peinados y mal lavados, cuando los mandan. Eso es lo que estoy viendo aquí. Mucha de la culpa no es de los hijos.*

Retomo el asunto de la socialización anterior de los padres. A estas alturas ya he hablado durante más de veinte horas con Adelaida y conozco sus principales ideas-fuerza. Sé de la importancia que concede a las primeras experiencias y sé del peso que les da en la explicación de la conducta de sus vecinos. Le pido que desarrolle este asunto.

*- Los padres es que generalmente ya fueron educados así. Yo creo que generalmente es porque eso, cómo te diría yo, es como una bola, porque la mayoría de la gente ha estado metida ahí. Ya ves la madre de Felipe. Ya ella ha tenido muchos hijos que llevan el mismo hábito que él está haciendo. Entonces yo creo que eso va... que es lo que se va viendo.*

"Los hijos están condenados ahora a repetir la misma historia." Adelaida asiente. ¿Cómo se rompe eso?

*- No lo sé cómo se puede romper. Yo creo que siendo un poco consciente de que porque a mí me lo hayan hecho, yo no tengo por qué hacerlo, digo yo, ¿no? Con un poco de buena voluntad, y con trabajo, y con tesón, hay que intentar de... Has de estar todo el día ahí al pie del cañón, si no, no haces nada.*

Seguimos hablando. Como siempre sucede, los rendimientos empiezan a caer. ¿Para qué aburrirles con más? Nuestras vidas son banales y nuestros discursos repetitivos (es normal que así sea). Pero, ¡ay!, hablando, hablando, bajas la guardia, dejas que corra la cinta y de repente una pepita: "En el colegio están todos revueltos, no lo puedes evitar." ¡Dios, qué hallazgo! "Están todos revueltos, todos revueltos, todos revueltos." La frase resuena en mi cabeza, y si la repitiera más veces, perdería todo significado por evaporación. Pero está ahí: todos revueltos. Da la absoluta coincidencia que acabo de leer una novelita de saldo, *Judíos sin dinero* (Michael Gold, su autor, se crió en el East Side, un gueto neoyorquino de un millón de habitantes, muchos de ellos judíos europeos) y que aún tengo entre manos la célebre novela de Joseph Roth, *Job*, sobre la experiencia de una familia también judía que

emigra desde la Rusia zarista a la América próspera. Ambas son fuentes inagotables de inspiración para quien estudie la pobreza (ambas familias eran pobrísimas) y para quien se interese por las relaciones entre grupos (ambas vivían rodeadas de *cristianos*). En ambas queda muy bien retratada la repugnancia por la mezcla con gentes de otros valores y estilos de vida, repugnancia que, por cierto, no impide la interacción e incluso la simpatía o compasión hacia algún cristiano (tomado individualmente).

La casualidad de poder mirar el barrio Maravillas a hombros de gigantes (sobre todo, el gigante austriaco) y el orgullo de poder hacerlo, me anima y me hace recordar a todos aquellos que me han recomendado *que lea*. ¡Tenían razón! A pesar de ciertas pretensiones extravagantes que afirman lo contrario, no se puede aprender sociología en la actualidad leyendo solamente libros de sociología (esta frase sólo es casi mía).<sup>2</sup>

### **33. La vida en el arrabal**

Intento a continuación ahondar en las relaciones entre Adelaida Martínez, como miembro de una categoría de personas, y esas otras vecinas que la tienen tan obsesionada, gente ajena y extraña, habitantes de otro mundo (molesto, por cierto). Los comienzos no son buenos. "¿Cómo te definirías tú, Adelaida? ¿Como una persona normal?" ¡Error! ¡No pongas en la boca del entrevistado la respuesta! Y además, ¿quién no se define como normal? ¿Qué es la normalidad? ¿Quién no ha oído a algún vagabundo alcoholizado y roto por la vida (los técnicos les llaman "transeúntes") reivindicar con justicia que él no es sino "una persona humana" normal como cualquier otra? ¿Cómo va a definirse Adelaida Martínez, si no? ¿Esperaba yo acaso que denunciara la *no-normalidad* de los otros?

Voy descubriendo que no hay un "vosotros". Si le pregunto *Vosotros, ¿cómo vivís esa situación?*", pensando en *la gente como ella*, encuentro respuesta educada, con un sujeto en plural, pero sin convicción. Adelaida Martínez se siente básicamente sola. La comunidad a la que pertenece es una "comunidad imaginaria", es la comunidad de la gente como ella que

está en algún sitio, pero no en el barrio. "Quizá más allá -admite-, en aquellos otros bloques, pero yo no sé, no conozco. Por aquí, desde luego, muy poquita, muy poquita gente. Ellos (*los otros*) son mayoría."

La pregunta se singulariza: ¿Cómo vives eso? La respuesta es "con miedo".

*- Yo, si te soy sincera, miedo tengo siempre, aparte que yo soy muy miedosa siempre, siempre pienso que va a pasar algo, que va a pasar esto, que va a pasar lo otro, y yo, oye, pues me da mucho miedo. Porque a lo mejor vas para el horno, vas para aquí, vas para allá, y ves entre ellos mismos las peleas que tienen, o ves a los pequeños que son pequeños y tienen navajas, o están con palos. Entonces, llevas miedo, tienes miedo, tienes miedo a que, hoy en día, que la gente está medio loca, pues de nada, oye, te hacen algo. Yo procuro de no meterme con ellos, es más, si veo que puedo darme la vuelta por allá, me la doy, eh... ya no el tipo de gitanos, sino otra gente arrabalera que hay. Evitando que se note, hago mi marcha, pero yo no me meto. No me quiero meter porque ya sin meterte tú con ellos, te van picando para que tú vayas... Cosas que tú ves que te van pinchando para que luego tú a lo mejor saltas. O sea que sin saber nada, a veces te quieren complicar la vida, conque lo mejor es no meterte.*

Nos detendremos un momento, porque el riesgo es quedarse en lo más llamativo: miedo, gente medio loca (por cierto, no sólo la de allí, pues lo que Adelaida dice exactamente es "hoy en día, que la gente está medio loca") y navajas en los bolsillos de gente menuda. Esto importa, claro, pero del modo en que importan las cosas evidentes: ya sabemos que importan. ¿Se han fijado en la última parte: "sin saber nada, a veces te quieren complicar la vida". *Sin saber nada* y no *sin hacer nada* casi se confunden. En el contexto parece casi obligado decir lo segundo (hasta me equivoco en la primera transcripción), pero no, es *sin saber nada*. Sin saber nada, ¿de qué? Paciencia, todo llegará, aunque casi se nos pasará por alto.

*- Esta gente no necesita grandes motivos para que les sienta mal todo... mal pensar. Simplemente por el hecho de que tú estés hablando con otra vecina, como ven que te llevas bien, a lo mejor, sin saber de qué has hablado, simplemente ellos pueden pensar que tú estás*

*hablando de ellos, aunque sea mentira. Ese es un motivo a veces, que se te quedan así mirando como diciendo "¿y éstos? ¿qué estarán diciendo o no estarán diciendo?" O sea, cosas así, yo es que... Es que, son vecinos y yo les digo "hola y adiós y buenas" y nada más. Pero cosas así de que a lo mejor estás hablando, yo este verano con Eloísa, aquella vecina de la que te hablé, y su amiga y su otra amiga de fuera, si hemos bajado un rato ahí al césped con los niños, pues entre ellas están... a lo mejor se creen como que estamos hablando de ellas y no estamos diciendo nada de eso. O si ha pasado algo, no sé. O si creen que estás mirando y a lo mejor no estás mirando siquiera a donde ellos están, pero... En seguida piensan que...*

La sensación que transmite Adelaida Martínez es de una atmósfera densa, agobiante, un mundo de suspicacias, un vecindario oscurecido por la sospecha. Hay una palabra justa en el diccionario: susceptibilidad. ¿Por qué crees tú que son tan susceptibles? La respuesta es una de las más sabias del mundo: "Pues no lo sé". ¿Qué hace un investigador con las manos vacías? Esperar. Esperar uno, dos, tres, cuatro segundos:

*Pues no lo sé. Otro silencio. No lo sé, pero a mí... Y aquí dice algo que no entiendo. Me oigo a mí mismo, en el fondo de la cinta repitiendo "susceptibles, susceptibles, susceptibles", desentendido de Adelaida, como si convocará al espíritu de la realidad social, esperando así poder ver y entender ese porqué que se me escapa. Al final, las manos casi vacías. Sé por el resto de mis conversaciones que Adelaida Martínez cree que esa susceptibilidad se debe a las fallas o secretos que muchas veces están obligados a ocultar o deformar, preferentemente relacionadas con episodios delictivos de sus hijos.*

Seguimos conversando. Extraigo a continuación algunas de sus declaraciones:

*Normalmente tienen la costumbre de chillar. Normalmente es que no saben hablar. Normalmente es que para decirte una cosa, sea buena o sea mala, tiene que ser dando voces.*

*Unas veces te contestan los buenos días y otras no.*

*No hay el respeto que debería. Por ejemplo, el otro día estábamos por allí, a la salida del colegio. Estaban hablando de lo de los talleres. Había un grupo de gente allí y estaban hablando que los chiquillos, que iban a ir al taller, que los horarios eran muy malos, que igual tienen que ir dos horas por la mañana, que cuatro por la tarde, o sea, que no es un horario que se tenga por ejemplo de nueve hasta las dos. Cambian mucho, es verdad. Entonces, estaban hablando que los chiquillos, que si van a unos talleres o a otros. Entonces: "¡Jo! ¡Pues para la mierda que te dan! ¡Y encima el pitorreo que se traen con el horario!". Y se me ocurrió a mí decir: "Pues yo creo que para estar en la calle, están ahí. Al mismo tiempo si les pagan unas pesetas y encima les enseñan, aprenden y están recogidos, pues bien. Yo desde luego mis hijos cuando les llamen irán." La contestación fue: "Tú porque eres una lamelona mamona". ¡Madre mía! ¡madre mía!, pero ¿qué he dicho? Me lo tragué, porque me repateó tanto que ¡para qué! ¿Que qué significa? No lo sé si "ellos" lo entenderán como pelota o algo parecido.*

*Se suben a la parra, pero rápidamente. A la mínima saltan.*

*No razonan, no se puede con ellos, así es que más vale callarte. Te quedas con la rabia dentro, pero te quedas...*

*Ellos, si tienen que decirte algo, te lo dicen así, plas. El chillar, sea bueno o malo lo que te tengan que decir, va por delante. Ya nada más el hecho de que se pongan a chillar, eso ya da la impresión de que hay jaleo. Cualquiera que pase por la calle, cuando estamos barriendo o cualquier cosa...*

*Hay mucha arrogancia. ¿Que qué es ser arrogante? La persona que tiene mucho orgullo, aunque no tenga por qué tenerlo, que se creen ellos que son, bueno, el no va más. Aquí estoy yo y aquí mando yo. ¿Y en qué van a mandar? Pues en nada, aunque sea en la lengua y en herirte.*

*Una simpatía, si acaso, falsa. Y luego ya te das la vuelta y ya te están criticando, despellejando.*

*La gente aquí se manipula, entre ellos. Veo yo que lo que buscan es conseguir de una persona lo que quieran, incluso, entre ellos, por medio de amenazas. A mí, cuando quieren que les cambie la limpieza, bien que se acercan.*

*A veces te quieren sacar cosas, pero yo no les doy pie, porque no quiero estar con ellas.*

*Ellos creo que piensan que yo tengo que saber cosas. Cuando paso, así me miran como diciendo, ésta sabe algo... Te miran con recelo.*

*Ellos, cuando quieren decir algo, es que no tienen ningún tipo de reparo en contarlo, es que lo pregonan. La mayoría de las veces no tienen vergüenza. Lo cuentan como si fuera una grandeza.*

*Si quieren hacerte daño te lo hacen.*

*Si te quieren preguntar algo, no se lo piensan dos veces. Van al grano.*

La relación es impresionante, exagere o no Adelaida Martínez. Thomas Hobbes se conmueve en su sepultura. ¿Hay acaso mejor ejemplo de violación de sus leyes de la naturaleza? (Caps. XIV y XV del Leviatán) ¿Dónde hay aquí personas que busquen la paz, que se despojen de la libertad de impedir a otros beneficiarse de aquello que requieren para sí, que sean justas y cumplan su palabra, que sean agradecidas, que sean deferentes, es decir, que se esfuercen por acomodarse al resto, que sepan perdonar, que en las venganzas no miren la magnitud del mal pasado, sino la magnitud del bien por venir, que no sean insolentes, esto es, que no declaren odio o desprecio de otro por obra, palabra, aspecto o gesto, que no sean orgullosos y no anden a vueltas con quién es el mejor, que no sean arrogantes, que sean equitativos, etcétera, etcétera?



### **34. El arreglo imposible: La mala vida consentida**

Al final de nuestra entrevista, me muestra su desacuerdo con algunas de las organizaciones implicadas en la vida del barrio: Instituto de la Vivienda, Hidroeléctrica, servicios sociales, etc. y comenta: *Esto no tiene arreglo. No hay arreglo. Uno no puede dejar de pensar en la gente que se está partiendo la cara (muchos de ellos voluntarios) por arreglar el barrio.*

*El único arreglo sería coger y tirar a la mayoría de la gente. Entonces, ¿qué? ¿Es que los van a tirar a todos?*

*Me parece que está mal hecho y me parece que me repatea, ¡hombre! Porque si yo cuando trabajo, lo primero que hago es pagar la luz, me lo tengo que quitar. Para pagar la luz, para pagar la casa, para pagar el agua... Nos lo tenemos que quitar. Y ellos, a lo mejor, que están pidiendo ayudas, que los ves que no trabajan y que tienen coches que ¡para qué!... oye... y que luego no pagan nada, encima de que les están ayudando, pues ¿qué pasa?*

*Lo han dejado de la mano de Dios desde un principio, porque desde un principio sabían lo que pasaba. Sabían que la gente no pagaba los pisos y los han dejado, ¿eh? Si cuando, al segundo o tercer mes, hubiesen metido mano, ¡otra cosa hubiese sido!, pero, claro... van dejando, van dejando, y ¿ahora qué pasa?, que cuando quieren meter mano, ahora no pueden, ahora no pueden. Aquí la gente se ha pensado que puede vivir del cuento, y de hecho, no pueden, de hecho, están viviendo del cuento... ¡y ya está! Y con la luz pasa igual y con el agua pasa igual... Cuando la tienen quitada la enchufan ¡y punto! Claro, a Hidroeléctrica le da igual, porque yo estoy convencida de que ellos tienen que coger tanto dinero, ¿eh?, ¿y ellos no saben que la tienen enchufada? Pues doscientas que me cobran a mí, doscientas a la otra y doscientas a la otra que pagamos, pues al final sacan lo que piensan sacar. Porque ¡tiene que ser así! Porque, ¿entonces qué pasa, que están perdiendo luz? ¿Están perdiendo dinero ellos? ¡A ver! Yo no le veo lógica, no le veo. La lógica es que ellos tienen que cobrar el dinero de alguna manera, y tiene que salir a costa de los que pagamos, ¡a ver!*

Y remata: *Yo sólo sé que esto está dejado de hace mucho tiempo, y que lo que se deja de hace mucho tiempo... Si tú no puedes con dos, ¿cómo vas a poder con cuatro? ¡Eso está más claro que el agua! Las cosas hay que empezarlás desde un principio. Lo que no se pone remedio desde un principio... Es como si empiezas una casa por el tejado y no tiene cimientos.*

Surge la palabra justicia. Adelaida Martínez apoyaría la resistencia a un desahucio, *cuando fuera una cosa justa. ¿Qué es justicia? Escuchemos:*

*Cuando fuera una persona que ha estado viviendo allí, cuando ha tenido problemas de dos, tres, cuatro, cinco meses, y no ha podido pagar, por circunstancias, porque a veces a todo el mundo le puede pasar, ¿no? Pero la persona que se ha tirado un montón de años y que tienen coches y que tienen de todo y no pueden pagar mil setecientas pesetas... ¡no han pagado porque no han querido! ¡Alguna temporada tendrás que puedas pagar algo! Además, aquí la luz, hay gente que se ha debido, y han dado facilidades para pagar la luz. ¡Es que el problema aquí es que no quieren pagar! ¡Ese es el problema, que no quieren pagar! Quieren vivir del cuento. Claro, cuando tienen el problema encima, quieren que la gente se una. ¡Que lo vayan haciendo! ¡Que lo vayan pagando! A mí, desde luego, para eso, que no me busquen, que no voy. Para otra cosa sí, pero ¡para eso...!*

Es como si Adelaida Martínez estuviera reclamando que alguien restableciera el orden o la justicia. Me permitirán un juego literario. Adelaida Martínez *espera a Fortimbras. ¡¿Qué?! Recordemos a Shakespeare.*

*Hamlet* trata de cómo establecer y mantener el orden social como tal, asegurando la correcta sucesión al trono. Otro asunto es la idea de la monarquía, su significado, el modo de alcanzarla y su función en el combate contra el caos, en el que los hombres tienden a sufrir. Pero el verdadero asunto es la aclamación del hombre y de los reyes, cómo adquirir dignidad humana y cómo mantenerla a pesar de las vicisitudes que continuamente sufren los hombres en la vida. Laertes y Claudio, Polonio, Rosencrantz y Guildenstern son culpables de cometer ciertos pecados, mientras que Hamlet peca por omisión, por no cumplir el deber de un hijo

de vengar la muerte de su padre, por no asumir el deber de un príncipe de la corona de ascender al trono y castigar al usurpador. Al no ser capaz de restaurar el orden ni en su confusión y sus miedos internos, ni en el reino, Hamlet se destruye a sí mismo y destruye a Ofelia. La tragedia concluye cuando Fortimbras asciende al trono, erradicando el caos y restaurando el orden en Dinamarca. Pero antes Hamlet recobra la dignidad y la grandeza. Fortimbras ordena para él un funeral regio. Al término de la obra, se restaura la rectitud de pensamiento del hombre y su capacidad para hacer el bien en la vida.<sup>3</sup>

Hay aquí buenos materiales para nuestro debate sobre los servicios sociales y la asistencia social. Pero éste es un asunto que no queremos abordar. Sólo destacar la importancia que Adelaida Martínez da a la Justicia y el descrédito con el que, a sus ojos, caen unas autoridades que no se guían por ese patrón. Un debate sobre esta materia debería *también* escuchar a la gente.

### ***35. Una digresión final: Un relato con estructura de romance***

En este apartado final quiero llamar la atención sobre la estructura de romance que tiene el relato que Adelaida Martínez hace sobre su mundo, y deseo hacerlo antes de que nos volvamos a introducir en el siguiente doble analítico. Me veo obligado a hacer una pequeña presentación. Utilizo las elaboraciones del crítico literario y teórico de la literatura Northrop Frye, y en concreto su libro *Anatomía de la crítica* y dos ensayos menores, “El contexto del romance” y “Nuestra Señora del Dolor: Héroes y heroínas del romance”.<sup>4</sup>

En la vida, al igual que en la literatura, al menos si hemos de creer a Frye, hay una serie de arquetipos que se repiten. Cierto es que en los relatos hay un comienzo, un nudo y un desenlace, mientras que la vida no los tiene, esto ya lo admite Frye. Pero, si fuera cierto que no tenemos tanto una vida cuanto el relato de una vida, entonces sí tendríamos comienzo, nudo y desenlace, con lo que la analogía de la literatura ganaría crédito.

Los arquetipos son mitos y unidades dentro de los mitos. Son los elementos que se repiten en la literatura. Pueden ser cualquier cosa: desde imágenes convencionales hasta modalidades de relato. Una de estas modalidades es el romance, una narración que trata principalmente de un mundo idealizado. Es la forma de la ficción en prosa que utilizaron Scott, Hawthorne y William Morris, entre otros. Aquí voy a defender la tesis de que el relato de Adelaida Martínez es un romance, tiene la estructura de un romance, se parece a un romance. Adelaida Martínez se nos transfigura en una escritora de romance, con la tinta de su vida y la fatiga de su experiencia. Ver de este modo a Adelaida Martínez nos la hace *más* inteligible.

Encuentro al menos tres parecidos con el romance. El primero, en la tendencia de Adelaida Martínez a disociar el mundo en héroes y villanos, característica muy propia del romance, con su curiosa caracterización polarizada entre un antagonista o enemigo que se asocia con el invierno, la oscuridad, la confusión, la esterilidad, la vida moribunda y la vejez y un protagonista o héroe que se relaciona con la primavera, el alba, el orden, la fecundidad, el vigor y la juventud:

“El romance evita las ambigüedades de la vida ordinaria, en donde todo constituye una mezcla de bien y de mal, y en donde resulta difícil tomar partido o creer que las personas son modelos coherentes de virtud o de vicio. La popularidad del romance, a todas luces, tiene mucho que ver con su simplificación de los hechos morales. Nos alivia de la tensión de tratar de ser equitativos, tal como lo vemos especialmente en el melodrama, en donde no sólo se nos ofrece un heroísmo y una villanía ostensibles, sino que se nos exige tomar partido, aplaudiendo a los unos y silbando a los otros. En el contexto de la obra dramática (...) esta polarización moral proporciona la misma clase de alivio emocional que la guerra, cuando se nos insta a creer en nuestra propia virtud y en el vicio del enemigo.” (“El contexto del romance”, pág. 63)

“La caracterización del romance obedece a su estructura dialéctica general, lo cual significa que la sutileza y la complejidad no han de ser objeto de predilección. Los personajes tienden a estar en favor de la búsqueda o en contra de ella. Si le prestan ayuda son idealizados a secas como caballeros o puros; si le ponen obstáculo son caracterizados a secas como bellacos o cobardes. Razón por la cual todo personaje típico del romance tiende a confrontarse con su oponente moral como las piezas blancas y negras de un juego de ajedrez.” (*Anatomía de la crítica*, pág. 257)

El segundo de los parecidos es el del enfrentamiento con un mundo de violencia y fraude. (En el esquema ético del *Infierno*, de Dante, éstas son justamente las dos formas de pecado existente, la *forza* y la *froda*, y cada pecado se comete bajo uno u otro de estos dos aspectos.) Ya sabemos de la violencia. El fraude puede adoptar la forma del disfraz o del engaño deliberado, del disimulo de la identidad de los personajes, de sorprender conversaciones, de contar patrañas simulando emociones por hipocresía, de salirse, en definitiva, con la suya. Es el mundo de las mañas y artimañas, del hombre y la mujer taimados, astutos, bellacos, ladinos en el consejo e insaciables de engaños, cuentos y ardides. ¿Cuántas veces no habremos oído de labios de Adelaida Martínez que no te puedes fiar, que nunca sabes lo que quieren, que por qué hoy te dicen y mañana no, que parece que siempre quieren algo, que has de andar alerta?

(Del fraude podemos pensar dos cosas, o bien que es la fuerza de los débiles, su única victoria posible sobre los fuertes (y ésta sería una caracterización más bien atemporal), o bien que es el signo de la contemporaneidad, la muestra de unos *yo* manipuladores o meramente instrumentales, hondamente amorales. Ambas pueden ser correctas. De ser cierta la segunda presunción, o por lo menos sustancialmente cierta, y si damos una credibilidad básica al retrato de Adelaida Martínez (dos condicionales que deben cumplirse), el barrio de Maravillas no sería sino el epítome, o mejor, la exageración de un fenómeno generalizado, el lugar en el que, debido a la quiebra de ese colchón de moderación que es la civilidad, las realidades se ven mejor, más a la luz, más en bruto. ¿Podíamos acaso imaginar el barrio de Maravillas como un observatorio de la modernidad?)

Buscaremos ahora el tercer parecido. El romance, y de nuevo si tiene razón Frye, es la narración de una defensa de la identidad y de la integridad personales por encima de las amenazas, hostigamientos y violencia del entorno. ¿Es Adelaida Martínez como la Rebeca de *Ivanhoe*, acosada, al modo habitual, por un noble normando, Brian de Bois-Guilbert, Rebeca, la judía que, aunque acusada por el superior de Brian en la Orden de los Templarios de hechicería y víctima de un fanatismo emponzoñado, se mantiene firme en su fe? (De este personaje ha escrito Frye: “En el punto más inferior de la carrera de

esta heroína, cuando su inocencia y mansedumbre contrastan con mayor fuerza con la malevolencia de los poderes que se le enfrentan, da la impresión de que ella es alguien que vive en un mundo que está por debajo de aquél en el que ella debería estar viviendo. Razón por la cual ella se encuentra míticamente en la situación de una diosa en un mundo inferior”.)<sup>5</sup> ¿Es Adelaida Martínez como la heroína del romance griego *Cleitofón y Leucipa*, de Aquiles Tacio, quien, separada de su amante, secuestrada, reducida a esclavitud y amenazada con la tortura y el látigo, sigue desafiando a sus verdugos y habla sobre la libertad de su alma en un relato, sí, disparatado y artificial, pero que, no obstante, transparenta cierto género de genuina dignidad humana?

Alguien dirá que los romances son defensas de la virginidad, asunto no sólo ajeno a la figura de Adelaida Martínez, sino absolutamente anacrónico. La respuesta es fácil: la defensa de la virginidad, incluso en aquel momento, es un *símbolo*: “el romance, al hacer hincapié en el tema de la virginidad, puede estar refiriéndose a algo más que al estado de la membrana del himen”.<sup>6</sup> Lo que se simboliza por medio de una virgen es, en realidad, una convicción humana, sea cual fuere el modo en que se exprese, de que algo existe en el núcleo del propio ser infinitamente frágil. La virgen asediada es la representación de la integridad humana, prisionera en un mundo dentro del cual se encuentra pero al que no pertenece y arreglándoselas siempre para esquivar la única fatalidad que es realmente peor que la muerte, la aniquilación de la propia identidad. La virgen asediada es la figura que, como la heroína de la *Arcadia* de Sidney, puede hacer suyo el lema “pese a todo, yo misma todavía”.

¿Y qué decimos del final de la historia? Porque, en realidad, no conocemos el desenlace: ¿acabará bien? Quizá no asistamos al final feliz habitual y tengamos un romance que ha fallado. Con todo, imaginamos que la fuerza de la vida de Adelaida Martínez, una vida que se ajusta tan bien al patrón del romance, es poder contarse a sí misma que todo irá bien, que el final será el previsto, que aunque frágil, una tiene la fuerza del sufrimiento, del aguante y de la paciencia, y que esa fuerza, aunque vilipendiada e incomprendida y aunque insuficiente y necesitada de un suplemento de astucia y de agresividad (Adelaida Martínez empieza a cansarse de mostrarse inerme), que esa fuerza la vuelve a una invulnerable, le asegura a su

poseedora la liberación final, el triunfo sobre el hostigamiento y la desgracia. Quizá sea un autoengaño, pero ¿qué es una vida sin él? Quizá incluso toda la narración de Adelaida Martínez sea falsa, una ilusión, una distorsión, pero ¿qué importa?

## NOTAS AL CAPÍTULO 8

<sup>1</sup> De la primera ha escrito Hans Magnus Enzensberger en *Perspectivas de guerra civil*: "Neumáticos pinchados, teléfonos públicos inutilizados, coches incendiados. Estos actos espontáneos exteriorizan la rabia por todo cuanto todavía está entero, el odio contra todo aquello que aún funciona; un odio que forma una amalgama indisoluble con el odio hacia uno mismo" (pág. 47).

<sup>2</sup> La frase está inspirada por Hans Zetterberg, quien escribió en *Teoría y verificación en sociología*: "A pesar de ciertas pretensiones extravagantes que afirman lo contrario, no se puede aprender sociología en la actualidad leyendo solamente el último libro de texto." Esta frase (el libro se editó originalmente en 1965) trataba de reivindicar la lectura de los clásicos de la sociología: "Los clásicos iluminan la historia de las distintas disciplinas. Fueron escritos por hombres visionarios, hombres con verdadero sentido de lo esencial y un raro talento para percibir los problemas cruciales." "Quien se ha formado a la sombra de los clásicos lleva una marca indeleble... el estudio de los clásicos genera buen sentido y juicio certero." Pero más adelante, el mismo Zetterberg se refiere a los mismísimos clásicos de la literatura: "creo que la sociología tendría que esforzarse por incorporar a sus teorías los mejores pensamientos (hipótesis teóricas) sobre la condición humana, esos pensamientos que encontramos en Homero, Dante, Shakespeare, Cervantes, Twain y otros grandes escritores que hasta ahora constituyen la base más importante de la concepción que la persona culta tiene sobre el drama humano". He manejado la edición de Nueva Visión (Buenos Aires, 1981). Tomo las citas de las páginas 14, 15 y 16 respectivamente.

<sup>3</sup> Tomo prestado el resumen de la obra del Bruno Bettelheim de *El peso de una vida*, pág. 109.

<sup>4</sup> La obra de Frye aparece recogida en la bibliografía final. Los dos ensayos mencionados se encuentran en *La escritura profana*.

<sup>5</sup> En "Nuestra Señora del Dolor...", pág. 101.

<sup>6</sup> En la misma página.



## CAPÍTULO 9. EL DOBLE ANALÍTICO (II): PROFANACIÓN Y GUERRA DE LA PALABRA

### 36. Goffman como proveedor de un lenguaje

Es un lugar común en el discurso de Adelaida Martínez que la gente no se muestra respeto, o mejor, que *los otros* no le muestran respeto. A partir de este momento hablaremos de “entorno con déficit ritual”, “profanación”, “treta sin deferencia” o “confianza imposible”. Goffman es el que nos ha dado las palabras.<sup>1</sup> Nos van a importar sus ritos de la interacción, de los que tanto habló, porque en pocos sitios como en el barrio Maravillas vemos tan claramente los efectos de su ausencia. Creo conveniente hacer una presentación de su figura.

Goffman es un autor intrigante, al que uno no sabe si amar u odiar. Imagino que hay muchos Goffman y muchas manera de acercarse a él. Es perceptivo y penetrante, y tiene chispas que nos permiten un vislumbre de algo importante, incluso muy importante, un vislumbre, por cierto, que es seductor pero poco preciso, sin contornos que podamos tocar, a veces efimero. Da y da vueltas a la *conducta* de los hombres *qua* seres sociales, es decir, condicionados, como un etólogo con bata blanca y mirada inquisitiva. Retrata cada escena con detalle (a veces cansa), estudia cada imagen y saca sus conclusiones. Pero no siempre se ve con claridad qué busca o qué es. ¿Qué quiere? ¿Por qué no se dedica a otros asuntos? Para mí, después de mucha lectura, es un misterio. No sé si tiene perfil de sabio con alma de científico o si, por contra, perfil de científico con alma de sabio. ¿Puede el autor de “lo único que podemos hacer es conservar la fe en el espíritu de la ciencia natural”, escribir en el mismo párrafo, con ese humor radical, a lo Swift, “aún no hemos conseguido dotar a nuestros estudiantes de ese gran nivel de incompetencia erudita que han alcanzado los psicólogos, pero bien sabe Dios que lo estamos intentando”?<sup>2</sup> (Sí puede, desde luego, pues no hay una contradicción *necesaria* o *lógica*, ni tan siquiera en la apariencia, pero es como

si, ambas sentencias, al menos si se quisiera llevarlas a ciertos extremos, empujaran en direcciones diferentes, que no en sentidos opuestos.)

Muchos le han criticado y, entre ellos, Alasdair MacIntyre o Richard Sennett. Otros, que quizá sólo han querido situar su trabajo, lo han hecho de un modo que han podido sembrar un cierto descrédito, por ejemplo, y a mi entender, Yves Winkin.<sup>3</sup> Pues bien, haré un uso de Goffman de los que he llamado ya *de trastero*. Me vale porque me ofrece el mejor lenguaje que conozco para *hablar en análisis* de Adelaida Martínez. Y usaré una parte de Goffman que permanecería en pie, incluso aunque MacIntyre, Sennett o Winkin tuvieran razón.

El libro que nos ocupará es *Ritual de la interacción*, que fue publicado originalmente en 1967 y que citaré según una poco conocida edición argentina. Nos centraremos en dos ensayos en particular: “La naturaleza de la deferencia y el proceder” (que se había publicado antes en 1956) y, en menor medida, “Sobre el trabajo de la cara: Análisis de los elementos rituales en la interacción social” (de 1955). Completaremos la imagen del yo deferente que brota de aquel ensayo, con la del yo cínico; manipulador, gestor de información y estrategia de las ganancias que emerge de su otra obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, su primer libro, que fue impreso por primera vez en 1959.

Con el Goffman del largo escrito de “La naturaleza de la deferencia y el proceder” entramos en el territorio de la insignificancia, de lo que no es sustantivo, de aquello que se aprecia cuando falta. El rito y la ceremonia, pues de eso hablamos, es más aire que alimento. Tan necesario como éste, apenas nos quita un pensamiento. ¿Qué es más importante? No se pueden comparar: están en órdenes distintos.

¿Qué es un rito? La definición que da Edward Shils en su “Ritual and Crisis”, me parece útil:

“El ritual es una expresión simbólicamente concentrada de las creencias y los sentimientos que tenemos en relación con las cosas últimas. Es un modo de renovar el contacto con las cosas últimas, de traer a la mente de un modo vívido a través de representaciones simbólicas ciertas normas y procesos que se consideran muy importantes. Las cosas últimas son aquellas que están más allá de las

secuencias de acontecimientos razonablemente evidentes. Gobiernan o al menos están pensadas para gobernarlos y para ofrecer guías e imperativos para la acción. Las cosas últimas son las cosas sagradas.”<sup>4</sup>

Con este paraguas definitorio, hablaremos en particular de *los ritos de la interacción*, o de sus ceremonias, o, si se quiere incluso, de la etiqueta (a la que tanta importancia dio Goffman en su vida). “Maneras” fue la palabra que utilizó Hobbes, quien las definió del siguiente modo: “Por maneras no indico aquí decencia de conducta, en el sentido de cómo debe saludarse un hombre a otro, cómo debe lavarse la boca, hurgarse con un palillo estando en compañía, y otros puntos parecidos de la pequeña moral, sino *aquellas cualidades de la humanidad que interesan al problema de vivir en común dentro de la paz y la unidad.*”<sup>5</sup>

Nos interesarán, no por lo que son en apariencia, sino por lo que son *en sí*, o en el lenguaje de Shils, por las cosas últimas con las que nos ponen en contacto, que, a nuestros efectos, son dos: el individuo como objeto de adoración y, en palabras de Hobbes, “la vida en común dentro de la paz y la unidad”. (En un lenguaje más goffmaniano sería “la seguridad en la fábrica del mundo social”).<sup>6</sup> Lo primero es Durkheim y su idea de la sacralidad de la persona. Lo segundo, entre otros muchos, Hobbes y el orden social.

Goffman se interesó por estos dos autores. Se sabe que Durkheim fue una de sus grandes inspiraciones, que dedicó todo el curso 1944-45 en la Universidad de Toronto a la lectura profunda de *El suicidio* (experiencia universitaria muy corriente en aquel tiempo) y que nunca abandonó la muletilla del profesor que les puso esta tarea, que, por cierto, había sido formado por Radcliffe-Brown en Sydney: “Todo está determinado socialmente”. (*Ritual de la interacción* está literalmente sembrado de referencias de este tipo.)<sup>7</sup> Se sabe que su punto de vista sobre la persona y la deferencia, que revisamos en el siguiente epígrafe, debe mucho a *Las formas elementales de la vida religiosa*. El alma de un ser humano específico -escribió Durkheim- es *mana* individualizado, una porción de la sacralidad del grupo. Como tal merece cierto asombro que se expresa en atención ritual. Y aunque en el mundo profano el concepto de alma se haya convertido en concepto del yo, ha permanecido esta comprensión específica de sacralidad. Las personas se adoran unas a otras como pequeños dioses de

incontables maneras, casi imperceptibles, que se vuelven advertibles cuando están ausentes, cuando no se llevan a cabo los rituales adecuados y el tratamiento que se ofrece en ellos se ve como violencia simbólica.

La conexión con Hobbes es, aunque fundamental, menos directa y visible. Tom Burns, que lo conoció muy bien, sitúa a Goffman en la tradición de filósofos ingleses y escoceses que va de Hobbes a Locke y de Hume a Smith, que fueron capaces de analizar lo *macro* (las nuevas y viejas instituciones y organizaciones) sin olvidar lo *micro*, es más, con honda consciencia de cómo lo grande está fundamentado sobre las prácticas y los asuntos pequeños de cada día.<sup>8</sup> Pero es que, además, Goffman es también capaz de coger la pluma hobbesiana para dejarnos ver un *mundo sin maneras*, en el que, en ausencia de estos constreñimientos, el mundo se vuelve caótico, por ejemplo en “Los síntomas mentales y el orden público”.<sup>9</sup> La preocupación de Goffman por el orden social es indiscutible, y no por casualidad su último escrito, de 1982, lleva el título de “El orden de la interacción” y, tampoco por casualidad, su libro *Relaciones en público*, publicado en 1971, lleva por subtítulo “Microestudios del orden público”<sup>10</sup> y viene además encabezado por una cita de *Los principios de la Sociología* de Herbert Spencer, que reproducimos por entero porque es tremendamente significativa:

“Si dejamos de lado la conducta totalmente privada y estudiamos sólo la especie de conducta que entrañan las relaciones directas con otras personas, y si bajo el epígrafe de gobierno incluimos todo control de esa conducta, se plantee como se plantee, entonces debemos decir que el tipo más antiguo de gobierno, el tipo más general de gobierno y el gobierno que siempre recomienza espontáneamente, es el gobierno de la observancia ceremonial. Cabe decir más. Este tipo de gobierno, además de preceder a todos los demás tipos, y además de haberse acercado más, en todos los lugares y en todos los momentos, a la universalidad en su influencia, ha sido el que ha tenido siempre, y continúa teniendo, la mayor de las participaciones en la reglamentación de la vida de los hombres.”

¿Queda demostrada la veta hobbesiana? Confío en que sí. Pero, comoquiera que los análisis de Hobbes (que no sus propuestas) son insustituibles, postergamos este asunto al siguiente capítulo y explotamos ahora la mina durkheimiana de Goffman.

### *37. El barrio Maravillas: Treta sin deferencia*

En el capítulo anterior hemos escuchado las quejas de Adelaida Martínez. En este epígrafe mostraré cómo una grandísima parte de ellas son quejas por la transgresión de lo que Goffman llama las reglas de deferencia y de proceder. Vista la conexión durkheimiana, esta transgresión puede ser vista como una profanación. Tal profanación daña a Adelaida Martínez y provoca en ella una pérdida generalizada de confianza en el transgresor (con independencia y efectos sumativos de si recibió poco o mucho daño del mismo o de si ya se ha acostumbrado o no a que no le devuelvan los buenos días). Pero hay que decir más. Este asunto, que es importante de por sí, adquiere su relieve completo cuando se pone junto a otro. En el barrio Maravillas, la falta de deferencia multiplica los efectos de un cierto tipo de abordaje de los otros que practican ciertas personas, que es manipulativo, explotador y convenenciero, al menos según se desprende de algunas sentencias de Adelaida Martínez, tales como: "La gente aquí se manipula, entre ellos. Veo yo que lo que buscan es conseguir de una persona lo que quieran, incluso, entre ellos, por medio de amenazas. A mí, cuando quieren que les cambie la limpieza, bien que se acercan."

#### *Cuando falla la deferencia: Profanación*

La deferencia, en Goffman, nos remite a toda aquella actividad simbólica mediante la cual se transmite el aprecio que se tiene de la otra persona. Hay dos clases de ritual en la deferencia, rituales de evitación y rituales de presentación. Los primeros consisten en no introducirse en la reserva privada de otro individuo, tales como no tocarlo, no valerse de términos irrespetuosos para dirigirse a él, no entrar en su cuarto si no se le llama. Los rituales de evitación protegen lo que Simmel llamó la "esfera ideal" que rodea al individuo. Un importante foco de evitación deferente consiste en el cuidado verbal que los actores están obligados a ejercer para no introducir en la discusión temas que puedan ser penosos, molestos o humillantes para el destinatario. Una parte importante de la evitación pasa por respetar las proyecciones de los demás, pues la gente espera que los demás no contradigan,

desacrediten o arrojen dudas sobre sus proyecciones. En los rituales de presentación, las formas de comportamiento están prescritas más que proscritas. Son recursos positivos para rendir honor a los demás: saludos, invitaciones, cumplidos y pequeños servicios. Como dice brillantemente Goffman: “Por medio de todos ellos se dice al destinatario que no es una isla por sí mismo y que los otros están o tratan de estar comprometidos con él y con sus preocupaciones privadas personales. Todos juntos, esos rituales proporcionan un trazado simbólico continuo de la medida en que el yo no ha quedado limitado y atrincherado en relación con los demás”<sup>11</sup>.

La deferencia, así entendida, es un bien escaso en el barrio Maravillas, al menos en la parte del barrio en que habita Adelaida Martínez y *si* damos crédito a su discurso.

¿Qué decir del proceder? Por proceder entiende Goffman el elemento de la conducta ceremonial del individuo que en general se demuestra por medio del porte, la vestimenta y las maneras, que sirven para expresar a quienes se encuentran en su presencia inmediata que es una persona con ciertas cualidades deseables o indeseables. En nuestra sociedad, dirá Goffman, el individuo de “buen” o “correcto” proceder exhibe atributos como: discreción y sinceridad; modestia en sus afirmaciones respecto de su yo; espíritu deportivo; dominio del lenguaje y de los movimientos físicos; dominio de sus emociones, sus apetitos y sus deseos; aplomo bajo presiones, etcétera.

Pues bien, ya sabemos qué es deferencia y qué proceder. ¿Hay ahora alguna duda de que las quejas de Adelaida Martínez pueden hablar este lenguaje? ¿Es que acaso los vecinos de los que habla (que *no* son todos) le hablan con respeto y tacto o eluden los temas penosos, molestos o humillantes? ¿No está Adelaida Martínez, en parte por estos incumplimientos, limitada y atrincherada en relación con los demás? Y, más allá del clasismo (de clase alta) de algunos de los atributos goffmanianos, ¿es que tienen un buen proceder?

### *La persona herida, la confianza destruida*

¿Por qué *todo esto* produce daño? ¿Acaso es *tan* dañino, *tan* ofensivo, *tan* inaguantable? Son dos preguntas diferentes y difíciles. De lo último diremos sólo que ciertamente los individuos difieren en el grado en que solicitan deferencia, incluso que puede haber quien sea relativamente poco perceptivo en lo que toca a su propiedad, su presencia o su ausencia. Dicho lo cual, hablaremos del daño, que debe comprenderse del siguiente modo. Aquí no sólo decimos que Adelaida Martínez vive sin el aprecio, el reconocimiento, el tacto, el regalo, la devoción, el respeto o el elogio de los que la rodean, sino que vive con el desprecio, la deshonra, la mortificación, el grito y la molestia de algunos de ellos, quienes, según parece, en algunas ocasiones cometen muchas de estas impropiedades con intención manifiesta de herir. Que se pueda vivir sin el aprecio, aunque sea fingido, aunque sea exagerado, que se pueda vivir sin ser regado por ese flujo constante de indulgencias y pequeñas cortesías que nos brindamos los unos a los otros, que se pueda vivir así, es algo que niega Goffman, a veces con palabras muy sugestivas (véanse por ejemplo las páginas 57, 80 y 86): el individuo necesita a los demás para completar la imagen de sí mismo, para ser una persona, para tener un yo. Que se pueda vivir con desprecio, es cosa que podemos negar muchos de nosotros, seguramente con más parquedad y menos elocuencia: “No se puede”, el individuo se derrumba como unidad de sustancia ceremonial mínima.

Pero, alguien dirá: ¿Acaso no se pueden elaborar mecanismos y técnicas para vivir sin ciertos tipos de ceremonia, como hacen, según nos enteramos por el propio Goffman, los trabajadores de los hospitales psiquiátricos, acostumbrados a vivir en un lugar de actos y entendimientos no sagrados? No, la analogía no sirve: éstos vuelven a su casa y se mantienen en contacto con el orden ceremonial fuera de los marcos del hospital. Y ese mismo sujeto seguirá inquiriendo: ¿Qué le pasa a Adelaida Martínez que se toma las cosas tan a pecho? ¿No será que es ella la que mantiene las distancias respecto de los otros porque no son lo bastante buenos o sagrados para ella, porque teme mancharse? ¿No se lo estará ganando? No tenemos respuesta (creemos que no).

Pero es que, además, el daño llega hasta la confianza. Las reglas de deferencia y proceder son aquellas con las que, en opinión de Goffman, se fabrica socialmente la confianza entre las personas y sin las cuales nuestros entornos de vida diaria se vuelven amenazantes y alienantes y cada encuentro un motivo potencial de miedo. ¿Por qué razón? Porque cuando un individuo queda involucrado en el mantenimiento de una regla, tiende también a comprometerse con una imagen particular de sí mismo y expresa con ello su carácter y su individualidad. ¿Cómo fiarte de alguien que no devuelve los buenos días? (Quizá, dirá el defensor, es que “no le han enseñado”.) Porque el cumplimiento de estas reglas es una oportunidad para afirmar el orden moral y la sociedad (pág. 85) ¿Cómo fiarte de alguien que los niega? (Quizá sólo los niegue en apariencia y haya que *rascar más*.) Porque toda acción es un lenguaje mediante el cual conversamos con los demás, transmitiendo sus simpatías y comunicando nuestros puntos de vista y sus creencias. ¿Cómo fiarte de alguien que transmite antipatía y falta de respeto? (Quizá simplemente es que sea un mal conversador, tosco, torpe o inconsciente.) Como dice Goffman al respecto del proceder: “Equivocadamente o en lo cierto, los otros tienden a usar estas cualidades en forma diagnóstica, como prueba de lo que el actor es en general en otras ocasiones, y como ejecutante de otras actividades. (...) Pero es probable que lo más importante sea que el buen proceder es lo que un actor necesita si quiere convertirse en alguien en quien se pueda confiar que se mantendrá como participante de la interacción, aplomado para la comunicación, y que actuará de modo que los otros no se pongan en peligro al presentarse como participantes con él en la interacción” (págs. 74-75).<sup>12</sup>

### *El imperio de la treta*

Acometeremos ahora nuestro último *negocio*. El déficit ritual *importa doblemente* porque coexiste con el *yo* que ya hemos llamado manipulador, explotador y convenenciero, y que podríamos llamar también amoral o cínico. Este *yo* es el argumento de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Obviaremos si Goffman es su expositor o su defensor, por no extendernos y porque quizá sea las dos cosas a la vez y según se mire, aunque sí debemos defender que *La presentación de la persona* debe leerse junto con “La naturaleza de la



deferencia y el proceder”, puesto que son, en gran medida, complementarios. Pero vayamos al barrio Maravillas. Es un excelente observatorio de la modernidad: aquí está todo muy subrayado, acentuado, exagerado y agravado. El yo que algunos extraen de Goffman, está aquí. La deferencia que tan devotamente solicitara Goffman, no está aquí. El buen proceder de Goffman, no se encuentra. Combínese, remuévase y agítese, y se tiene un cocktail curioso, que, como defenderé más tarde, no es sino la exageración de algunos de los peores males de la modernidad, sin la contraparte de sus mejores conquistas (de comodidad, seguridad y elección, por ejemplo). El cocktail se llama *treta sin deferencia* (y con mal proceder) y tiene una fórmula que acabará de entenderse cuando hayamos repasado el siguiente epígrafe.

Se nos ocurre que quizá el asunto requiera vivificación. A falta de mejores testimonios por mi parte, lo mejor que conozco pertenece al excelente libro de Lee Rainwater *Behind Ghetto Walls* de 1970, dedicado a la vida de sus pobladores negros. En el undécimo capítulo, que dedica al grupo de pares y la socialización de los adolescentes, encontramos buenos ejemplos. La socialización en el gueto -nos dirá Rainwater- prepara a los chicos para una adaptación a este mundo duro que harán en condiciones de una cooperación competitiva con sus pares. Lo primero que aprenden los chicos es que, para mantenerse, dependen de ellos mismos y de su capacidad para manipular las escasas oportunidades que se les presenten. Deben atraer en su favor la colaboración de sus pares, y, para ello, deben manipular las relaciones interpersonales para dar la apariencia de que tienen más que ofrecer de lo que realmente poseen. Aprenden a esperar hacerse con lo que necesitan sin más que una atención rápida y pasajera a los detalles de la moralidad convencional.

Rainwater nos presenta algunas de esas técnicas manipulativas, que pasan en gran parte por la habilidad en la interacción social, en el *arte de la calle*, con un énfasis fuerte en el habla y en los gestos y las acciones que aumentan la comunicación. Hablar a golpes, en jerga, jactarse, hablar mal de alguien, vilipendiarlo, quejarse, poner pretextos, saber dar a entender, sondear, estirar de la lengua, todo esto es parte de esa manipulación de la que habla nuestro autor. Los casos-límite son los estafadores y los timadores (y no sólo en el sentido literal),

que son los que consiguen lo que quieren trabajando las mentes de la gente, con lo que obtienen beneficios con un mínimo trabajo.

La consecuencia lógica de esta ética del *go for yourself* es una actitud muy explotadora hacia todos los recursos potenciales. Desde este punto de vista, la ética aparece bajo la forma de ese tan generalizado sentir de “Házselo a otro, antes de que te lo hagan a ti”. El mundo es visto como un lugar en el que no hay suficientes cosas buenas para todos, de modo que si tú quieres algo, hay otro que debe renunciar a ello o, si ya lo posee, perderlo o cedértelo. Y hablamos de dinero y bienes, pero también de protección del peligro, de sexo, de estatus, de recursos para el realce de uno mismo o para su autoestima, etc.

### ***38. Un entorno en el que no se controla la información sobre uno mismo: La guerra de la palabra***

Ya hemos visto que el barrio Maravillas es un entorno con déficit ritual, además de reflexionar sobre todo un conjunto de asuntos relacionados. Añadimos ahora una nueva idea. El barrio Maravillas es además un entorno en el que (i) no se maneja con buena fe la información que se posee sobre los demás (se tergiversa, no se maneja con tacto y nunca se brinda a nadie el beneficio de la duda) y (ii) no se guardan los secretos. Si lo planteamos en otros términos, diremos que es un entorno en el que es muy difícil tener un control sobre la propia reputación o, lo que es lo mismo, en el que los demás interfieren e incluso destroran las oportunidades de ser lo que uno quiere ser. En este contexto, se genera en muchas personas (claramente en nuestra Adelaida Martínez) un miedo a la interacción, que se traduce en repliegue sobre sí mismos y en un esfuerzo por encubrir (ocultar) cualquier información (buena o mala) sobre su persona y su familia.

Los discursos sobre el cuidado que hay que tener en el barrio son recurrentes, aunque no siempre bien articulados. Ya puedes hablar con los propios vecinos o con los agentes exteriores (asistentes sociales o religiosos en torno a la parroquia), que todos coinciden:

*Hay que tener mucho cuidado.*

*Por menos que nada te metes en un lío.*

*Hay que saber con quién hablas, conocer a la persona y buscar el modo de no decir las cosas tal cual, quitarle cosas. No puedes tener la seguridad de que lo que comentes lo van a saber filtrar, ni que, si lo cuentan por ahí, lo van a saber atenuar, diciendo sólo lo que se puede decir.*

*Por lo general no puedes confiar, no hay sinceridad. Te sacan cosas y luego te lo tergiversan. Te dan buena cara porque quieren sacarte algo, te lo ponen muy bien y en el momento en que les das la espalda, te dan cada patada...*

*Sacan trajas de todo el mundo. Lo repasan todo, no tienen otra cosa que hacer.*

*La gente se tira todo el día en la calle pendiente de la vida de los demás.*

Yo mismo he debido entrevistarme con Adelaida Martínez en un lugar reservado y neutro ante su temor. ¿Qué no habrían dicho las vecinas si Adelaida Martínez hubiera recibido en su domicilio visitas periódicas de un forastero, con los atributos de la autoridad exterior (vestimenta y bagaje) y además varón? ¿Acaso no será Adelaida Martínez una delatora? ¿Para qué un magnetófono? ¿Y esa cartera, esas notas, esos papeles? ¿A ver qué indiscreciones cuenta? ¿Tiene problemas? ¿Es cosa del marido? ¿No habrá quizá algo sexual? ¡Qué historias no se hubieran inventado! Nadie está libre de relatos desacreditadores (en alguna ocasión he creído entender que hasta los propios religiosos de la parroquia próxima ven su reputación manchada por historias sucias de cariz sexual).

¿Qué es lo que está en peligro en un entorno así? Básicamente, la pérdida de las personas queridas, la propia identidad y la seguridad de que no se aprovecharán de uno. En lo que hace a lo primero, la apertura puede, por ejemplo, perjudicar las relaciones de pareja. Los malos consejos, poco meditados y dados sin consideración de la idiosincrasia e historia de cada pareja, pueden agravar el conflicto doméstico (de hecho en muchas ocasiones pueden ser formulados con esa intención secreta). Los malentendidos que nacen de una información tergiversada, la reverberación en el barrio de una queja en caliente contra el cónyuge, la utilización por parte de un tercero de información personal con falta de tacto, para presumir de intimidad o para adquirir ventaja en la relación, todo ello, puede crear o, más corrientemente, agravar el conflicto conyugal. Igual sucede cuando alguien adquiere consciencia del desvelamiento por parte de un tercero, y a terceros, de secretos de su hogar, expuestos imprudentemente por el cónyuge, que recibirá por ello una agria o violenta recriminación. ¿Y qué decir de la producción de rumores sobre la respetabilidad de un cónyuge, por ejemplo sobre su infidelidad o su práctica de la prostitución? (Como dijo en una ocasión el escritor satírico Pelham Grenville Wodehouse sobre su internamiento, durante la II Guerra Mundial, en un campo de concentración en Silesia: “Uno vive aquí de patatas y rumores. Un rumor al día evita la depresión. Por lo menos, sirve para algo”. *El País*, 10/10/96.)

Para discurrir sobre el daño a la identidad de uno, hemos de introducir la noción de reputación, que nos remite al conjunto de juicios sobre los vicios y las virtudes, puntos fuertes y débiles, que una comunidad hace sobre las cualidades personales de uno de sus miembros. Se construye a partir de los detalles de la biografía de cada uno, que las personas reúnen sobre otros y que están basados en su conocimiento directo o en los informes de terceros. La reputación la otorga la comunidad y coincidirá o no con la identidad social que uno desea que le sea reconocida, con esa “exigencia moral” de la que hablara Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.<sup>13</sup>

El problema viene cuando esa identidad y esa reputación no coinciden. Este nos parece el caso del barrio Maravillas, en donde resulta difícil persuadir a los demás para que te definan

de la manera que desees, en especial cuando hay, y éste es el caso de Adelaida Martínez y de otros muchos, una reclamación implícita o manifiesta, modesta o arrogante, de superioridad (con su reverso de asignación de inferioridad a los demás). (En otro de los lenguajes de Goffman, diríamos que en el barrio Maravillas es difícil *mantener la cara*, porque los demás no te la protegen, más bien al contrario, te la atacan.)

Este descrédito produce un daño, quizá poco específico o tangible, pero inequívoco. Adelaida Martínez es muy sensible a este daño. No es que, por ejemplo, no pueda ser una buena madre o una luchadora mientras no consiga que los demás estén de acuerdo en que lo es, porque uno siempre busca validaciones interiores o puede acudir afuera, por ejemplo a las agencias exteriores o al propio investigador, en busca de esa confirmación. Pero resulta incuestionable que la vida se vuelve más difícil. De este modo es más difícil sentir ese orgullo, esa dignidad y ese honor de los que hablara Goffman.<sup>14</sup>

Y finalmente, debemos considerar la amenaza de abuso, manipulación y explotación que se da en un entorno como el que retratamos. Este tercer riesgo es el de que el interlocutor obtenga información que puede, después, utilizar en nuestra contra. Este temor es frecuente en el barrio, en donde se tiene como dogma (cosa que se asume sin pensar) que la gente siempre busca algo, que la gente es egoísta, que cuando se acercan a ti has de preguntarte qué estarán buscando, etc.

La información otorga una ventaja a quien la posee. Es difícil precisar esta proposición en el caso de las relaciones entre vecinos (nuestros informantes no nos dan más que formulaciones muy genéricas). Sí conocemos mejor lo que sucede en un contexto ligeramente diferente, el de las relaciones con los trabajadores sociales, que utilizaremos como ilustración de nuestra proposición.

Los trabajadores sociales saben bien el provecho que se puede sacar de la información y, de hecho, en su práctica profesional, dedican mucha energía a hacer frente a los sofisticados intentos de engaño (en nuestro vocabulario, manipulación y explotación) practicados por sus

clientes. No podrían ponerlos en práctica sin información, sobre los otros clientes, sobre la práctica administrativa, los avatares políticos... y las biografías y disposiciones personales de los propios trabajadores sociales a los que se presiona e intenta crear mala conciencia, se les recuerdan erróneas decisiones del pasado, se les pasa la deuda de una lealtad durante años, se les chantajea, etc.

*¿Qué se puede hacer para evitar el daño?*

O mejor. ¿Qué hace Adelaida Martínez? ¿Su respuesta es la única que se da en el barrio?

Adelaida Martínez ha optado por el amurallamiento sobre sí misma y por tratar de pasar desapercibida, lo que, en su caso, es compatible con su esfuerzo por buscar terrenos de interacción más fiables en los parques, polideportivos y demás del pueblo, lejos del barrio (esfuerzo accidentado y contingente a las demandas de su hogar). Hay al respecto una anhelante formulación suya que me parece emblemática: ¡Ojalá me volviera invisible! (Lo mismo le he oído decir a un trabajador social del barrio.) Es curioso que ésta pueda ser vista como la única solución posible para muchos de sus males, que sólo así conciba la defensa de su reputación, que sólo así deje de ser el objeto de lo que ella cree una incesante y desacreditadora conversación pública. Sólo así supone que evita el peligro que cualquier palabra, confesión, gesto, asentimiento, insinuación, reserva, turbación, indecisión, silencio o reprobación, pueda ser tergiversado.

La metáfora del amurallamiento nos remite a la restricción al mínimo de las relaciones en el vecindario, que quedan reducidas a una pequeñísima fracción del mismo, y a la práctica de hablar poco. Las conversaciones son peligrosas porque en ellas exponemos gran cantidad de información sobre nosotros mismos. Hay que protegerse en general, y, además, ¿quién no tiene algo que ocultar? También Adelaida Martínez, por ejemplo en relación con su matrimonio. Las tinieblas se abren en su vida, el abismo puede desvelarse en cualquier momento. Más vale evitar la ocasión. Además, en las conversaciones corremos el riesgo de mostrarnos como personas vulnerables o susceptibles de ser explotadas.

En realidad, más que muro de piedra (imagen emergente en las primeras entrevistas), la frontera de su vida local tiene la forma de una membrana parcialmente permeable a unos pocos congéneres en estilo de vida. La noción de ocultamiento, que a pesar de esa apertura recién mencionada da la pauta diaria, nos remite a su intento de no dar información, no dar motivos y no propiciar el comentario, y a su práctica de ir y venir con paso firme, pararse lo imprescindible, buenos días-buenas tardes si llega el caso, no dejar que nadie pase de la puerta, etc.

Al respecto de la segunda pregunta, aquella que inquiría sobre la representatividad de su respuesta, de momento nos limitaremos a formular que, evidentemente, no todos los residentes del barrio proceden por amurallamiento u ocultamiento. Hay, en primer lugar, personas que van contándolo todo, sin precauciones excesivas, difusoras ellas mismas de los hechos que las desacreditan, que, por cierto, intentan convertir en créditos a su reputación (por ejemplo, cuando traducen los crímenes de sus hijos en actos de heroísmo o los reducen al consumo conspicuo que autorizan). Y hay, en un segundo lugar, y con más interés para nosotros, personas que se preocupan como Adelaida Martínez de sus más queridos, de su reputación y de su dignidad, pero que *han aprendido a manejarse en medio del fratricidio*, a evitar el daño personal más destructivo, a saber qué decir, a quién, dónde, cómo contrarrestar un descrédito y cómo enfrentarse a un difamador. Son personas que quizá, y esto es importante, arriesguen menos en las relaciones. Y no ya porque sean menos desacreditables (variable que podemos dejar a un lado), cuanto porque de partida no buscan sinceridad, no revelan su personalidad, no exponen ni quieren exponer su intimidad, juegan, dramatizan, actúan... en palabras de Richard Sennett, no sienten la compulsión de conocerse como personas (lo que, para Sennett, es una virtud).<sup>15</sup> Estas personas no se amurallan, aunque no por ello dejan de ocultar información (menos que Adelaida Martínez). Una de estas personas me contaba que, cuando a su hijo le pasa algo malo, está varios días sin salir de casa.

*¿Por qué se producen las habladurías?*

Adelaida Martínez nos dirá que porque no tienen otra cosa que hacer, a lo que cualquier observador exterior añadiría: ni intereses ni conocimientos de un mundo que está más allá. Pero no acabamos así de contestar al porqué de la tergiversación. Arriesgaremos dos explicaciones.

*Primera.* Las habladurías son parte de la lucha por el poder, según una explicación ya formulada por Laé y Murard en su libro *L'argent des pauvres*:

"Cada propalador de chismes acepta ver su propia vida deformada del mismo modo que él deforma las de los demás. Para imponerse en el barrio y asegurarse una posición en las alianzas entre los clanes, a falta de status profesional, de nómina o de dinero, sólo quedan las reputaciones, que se tomean en las querellas y en los conflictos cotidianos. Las reputaciones impiden que la violencia se desate o se vuelva ciega, pues se ataca la imagen y no el cuerpo. Cada vida es escudriñada y vuelta del revés en sus más pequeños detalles. Tus enemigos del momento exhibirán el cadáver que escondías en el armario y amplificarán todos tus defectos. Los amigos alabarán tus cualidades y recordarán tus hazañas. Tu notoriedad, blanca o negra, saldrá disminuida o engrandecida. Las reputaciones son el envite y el soporte de las alianzas y de los conflictos".<sup>16</sup>

*Segunda explicación.* Las habladurías son una pieza de una estrategia para hacer frente al estigma, que parece seguir los pasos del siguiente argumento: "Todo el mundo tiene un estigma. Quien pretenda lo contrario, miente. Hay que desacreditar al mentiroso". Veamos.

*Todo el mundo tiene un estigma.* Ésta es una premisa que se da por asumida (aunque no siempre obtendrá reconocimiento público, pues hacerlo implicaría la admisión de una manera abierta de la propia culpa). Quien más quien menos, todos tienen algo que ocultar, por ejemplo, una parte de su biografía o un episodio propio o de algún familiar (por ejemplo, y sobre todo, de un hijo), en definitiva un atributo descalificador, un defecto, una falla o desventaja (en esto consiste, en definitiva, un estigma). Ciertamente no todos los estigmas pesan igual, ni son igualmente desacreditadores, pero estigmas son al fin y al cabo. Suttles ha



utilizado dos magnificas expresiones: "prácticamente nadie puede reclamar un carácter social sin tacha" y "casi todos han perdido la gracia divina".<sup>17</sup>

*Quien pretenda que no tiene un estigma, miente.* El estigma se puede develar o no, hacerlo de un modo discreto o escandaloso, reservarlo para algún íntimo o propalarlo a los cuatro vientos, incluso se puede tratar de ocultar (como ya vimos, no dejándose ver los días siguientes a los problemas con la ley de algún hijo), pero pretender que no se tiene, venir con el cuento de que "yo no" y presumir de vida, de hijos, de lo que sea, blandiendo una supuesta superioridad moral, ¡eso no! Siempre hay algo (el marido puede beber, fue a comprar y no le llegó el dinero, su hijo no es tan santo como parece) y si no, se busca, y si no, se inventa.

*Hay que desacreditar a quien lo pretenda.* Si es un próximo, puede que, para que se le bajen los humos, basten las bromas y el recuento de anécdotas y sucesos desacreditadores. Si es alguien con el que hay poco trato, hay que repasar su biografía, leer las apariencias y fantasear a partir de informaciones fragmentarias e invenciones hasta dar forma a un relato desacreditador.

Goffman ha hablado del esfuerzo por contradecir, desacreditar o arrojar dudas sobre las proyecciones de los demás (que se concreta en sus *disrupciones*) y, sin mucho desarrollo, del papel que juegan esas disrupciones en la vida social de todo grupo.<sup>18</sup> No creemos que sea muy aventurado, al menos partiendo de la narración de Adelaida Martínez, sostener que en el barrio Maravillas su presencia es mayor.

Adelaida Martínez no sólo siente que se desacredita la exposición que hace de su vida, sino que las mismas normas a las que conecta su reclamación moral son puestas en suspenso, relativizadas o tenidas por imposibles.

*¿Con qué armas cuenta Adelaida Martínez para librar la guerra de la palabra?*

O mejor, ¿con qué armas *no* cuenta? Adelaida Martínez no tiene ni micropoder ni coraza social protectora. Veamos.

Micropoder es el poder que brota, que se maneja dentro de los encuentros, de las interacciones, que nace de las estrategias adoptadas en ellos. No es el poder de una clase, o aquel que deriva de la posesión de los medios de producción: es el poder que nace de la manipulación del material simbólico, el poder de la persuasión, en definitiva, el que usamos en las situaciones diarias. Atendamos a la cita de Goffman:

"Por triviales que puedan ser las pérdidas o las ganancias obtenidas en las interacciones, sumándolas a lo largo de todas las situaciones sociales en las que tienen lugar, se puede comprobar que su efecto total es enorme. La expresión de subordinación o de dominio a través de este enjambre de medios situacionales es algo más que una simple huella o símbolo o afirmación ritualista de la jerarquía social. Estas expresiones constituyen de modo considerable la jerarquía: son la sombra y la sustancia."<sup>19</sup>

Adelaida Martínez no es poderosa en este sentido, sabe que no lo es y sabe que otras sí lo son. Este poder implica una destreza especial, un gusto por la cháchara y la representación dramática, una dosis de cinismo y un gusto por el dominio y una falta de escrúpulos que están ausentes en Adelaida Martínez ("todo el mundo debería mirarse un poco antes de hablar" es, por ejemplo, una de las sentencias recurrentes en el relato de Adelaida Martínez). Implica también valentía, determinación y arrojo para encararse con otros: "¿Por qué has dicho esto de mí? ¿Por qué le hiciste esto a mi hijo?". Requiere, no lo olvidemos, tiempo, el preciso, por ejemplo, para trabajar constantemente para defender y enmendar su reputación y evitar las malas interpretaciones y tergiversaciones de sus acciones y omisiones, y el tiempo es un bien escaso en la vida de Adelaida Martínez. Este poder, por demás, viene asociado a menudo con la jactancia, la tomadura de pelo y la chuchufleta, conductas que están lejos del código de nuestra interlocutora (y que han ayudado tanto a otros en su construcción de confianza). Adelaida Martínez evita el tener que medirse (por ejemplo, en una batalla dialéctica cara a cara o en una lucha por la reputación en la retaguardia) con el poder de

otras, pues teme los resultados y la consiguiente evaluación negativa. Desprecia ese poder, pero lo teme. Su pauta de acción es la evitación y su meta primera es la preservación de una buena imagen de sí, siempre amenazada por terceros.

¿Y qué decir de la ausencia de coraza social protectora? Una coraza de este tipo es protectora porque otorga la defensa que impide la invasión de posibles peligros procedentes del entorno (las expectativas negativas apuntadas en un apartado anterior: daño físico y psicológico, manipulación, tergiversación, etc.). Es social porque es la coraza que ofrecen los miembros más próximos de la red social: básicamente los familiares y los amigos del corro.<sup>20</sup>

Adelaida Martínez está sola en el barrio. Tiene algún amigo, nunca un grupo, eso ya lo vimos en su momento. No tiene parientes que la protegan. Su situación contrasta vivamente con la de muchos otros vecinos, miembros de un clan extenso, titulares de apellidos ilustres (en algunas ocasiones por razones sombrías) o, sin llegar a tanto, con familiares en la cercanía. Ella misma, cuando rememora la dureza de los años malos del barrio, destaca su soledad. No era de ningún clan, no era la madre de fulanito, miembro de un grupo juvenil de la calle (¡esa sí sabía que no la iban a tocar!); no tiene caución social, ni protectores. En una disputa, todavía hoy, lleva las de perder, pues no tiene valedores, ni abogados de su reputación y honor. ¡Mejor evitar cualquier comentario, cualquier gesto, cualquier omisión susceptible de ser malinterpretada! ¿Quién pudiera volverse invisible?

## NOTAS AL CAPÍTULO 8

<sup>1</sup>La obra de Goffman aparece recogida en la bibliografía final (anexo 1). Las referencias que se darán serán las estrictamente necesarias para su reconocimiento.

<sup>2</sup>En “El orden de la interacción” de 1982, pág. 173.

<sup>3</sup>MacIntyre en *Tras la virtud*, págs. 51, 148-150 y 296. Richard Sennett en *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 1978, págs. 49-51. Yves Winkin en “Erving Goffman. Retrato del sociólogo joven”, en Erving Goffman, *Los momentos y los hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Paidós, 1991, págs. 11-85.

<sup>4</sup>El texto está en la página 154 de *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, 1975.

<sup>5</sup>Cap. XI, pág. 199; énfasis añadido. La referencia siempre es al Leviatán. Cuando doy una página es de la edición que he manejado, que es la preparada por C. Moya y A. Escohotado para la Editora Nacional (1979).

<sup>6</sup>Es una expresión que usa Philip Manning en *Erving Goffman and Modern Sociology*, Cambridge: Polity Press, 1992.

<sup>7</sup>Tomo la información biográfica de Yves Winkin.

<sup>8</sup>En *Erving Goffman*, Routledge, 1992, pág. 19.

<sup>9</sup>Este ensayo está también incluso en *Ritual de la interacción*.

<sup>10</sup>Cierto es que hay un cambio de alcance entre una y otra obra. Goffman pasó de interesarse por el orden social a hacerlo por el orden de la interacción. En “El orden de la interacción” podemos leer sentencias más modestas del tipo: “aceptar las convenciones y normas tal como son (y guiar la acción de acuerdo con ello) significa, *en efecto*, confiar en los que nos rodean. De lo contrario uno apenas podría manejar sus asuntos; de hecho apenas tendría ningún asunto que manejar” (pág. 181).

<sup>11</sup>En “La naturaleza de la deferencia y el proceder”, pág. 70.

<sup>12</sup>Resulta curiosa la que me parece coincidencia de la teoría de la acción de Goffman con la de Michael Oakeshott, al menos según nos la presenta su intérprete Bhikhu Parekh. Para ambos la acción es un modo de auto-revelación y un lenguaje de conversación.

<sup>13</sup>Para el asunto de la reputación me ha sido útil el artículo de Nicholas Emler, “Psicología social de la reputación”, en el libro *Personalidad: Aspectos cognitivos y sociales*, editado por M. Dolores Avia y M. Luisa Sánchez Bernardos, Madrid: Pirámide, 1995, págs. 427-446.

<sup>14</sup>En “Sobre el trabajo de la cara”, pág. 17.

<sup>15</sup> En *El declive del hombre público*, pág. 420.

<sup>16</sup> Jean-François Laé y Numa Murard, *L'argent des pauvres. La vie quotidienne en cité de transit*, París: Seuil, 1985. La cita es de la página 122.

<sup>17</sup> En *The Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*, The University of Chicago Press, 1968, pág. 78.

<sup>18</sup> En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, pág. 26.

<sup>19</sup> En realidad, tomo la cita del libro de Mauro Wolf *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra, pág. 90. Wolf la toma de la edición original de *Interaction Ritual*, pero no he podido encontrarla en la edición en español.

<sup>20</sup> El término está inspirado por el libro de A. Giddens *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1995, pág. 162 y ss.

## CAPÍTULO 10. IMÁGENES QUE SE NOS IMPONEN: ESTADO DE NATURALEZA, GUERRA CIVIL MOLECULAR Y CAOS

En este capítulo desarrollo algunas imágenes que, por lo menos en algún momento, me han parecido relevantes y útiles, y en las que siempre he pensado al modo de una analogía tentadora aunque parcial y relativa. Que nadie deduzca que postulo que el barrio de Maravillas es *literalmente* lo que esas imágenes enuncian. Además, si lo fuera en algún grado, téngase en cuenta que lo sería *según*, o aun mejor, *para* Adelaida Martínez (aunque, cierto es, que si le doy crédito es porque ya me he asegurado previamente de su solvencia). En cualquier caso, las mantengo, pues nos ayudan a pensar y hablar sobre el barrio Maravillas y sobre Adelaida Martínez. En este sentido, tomo a los autores que nos las brindan más como *facilitadores* de nuestra reflexión que como autoridades que nos dan la respuesta o la descripción que necesitamos. Lo que sigue son propiamente unas notas tentativas o aproximativas.

### ***39. Sobre la violencia en el barrio Maravillas***

Que este lugar es un entorno violento resulta a estas alturas una obviedad. No ha sido (y, para Adelaida Martínez, sigue sin serlo) un sitio seguro. En la actualidad, nuestra madre todavía se mantiene en guardia, como los boxeadores, en un ¡ay!, como ella misma dice.

Hay una primera violencia que no nos interesa, que es la de las agresiones brutales o la del crimen organizado o calculado (que los ha habido, unas y otros, en el barrio Maravillas). Hay otra que quizá nos cueste llamar violencia, que es la que brota de la acción sin civilidad. Es el no respetar que las calles y las aceras son un terreno neutral que no debe ser usado para hacer negocios o exhibiciones desagradables, que no puede acotarse como territorio propio ni ser usado como vertedero para los trastos viejos o como dormitorio. Es que la gente no se

comporte de una manera civilizada, si no de un modo amistoso o educado, como mínimo, con respeto del derecho de los demás a ser dejados en paz. Es que te encuentres a chicos durmiendo la mona, grupos que te cortan el paso y ponen perdido el suelo de pipas, alguien que repara la moto en medio del patio, excrementos humanos en la vía. Es vivir siendo testigo de trapicheos u objeto de cuchicheo, amenazas o miradas desafiantes o perturbadoras. Son los gritos y las alharacas excesivas, las risotadas exageradas, los juegos sin respeto de los demás, las persecuciones con atropello del que pasa, los repartos del botín, las ventas ilegales. En definitiva, la violencia por ausencia de civilidad.

Y tenemos, finalmente, una tercera modalidad, que es la violencia de las agresiones (físicas y psicológicas) gratuitas, impulsivas, incomprensibles, excesivas, irracionales o desmesuradas. La violencia del “me rayan la puerta”, “me tiran papeles ardiendo sobre mi tendedero”, “se suben a la parra a la mínima”, etc. Es también la violencia de los setos destrozados, los árboles a los que no se deja crecer, los cristales rotos y demás.

En el Barrio Maravillas se dan los tres tipos de violencia. Probablemente haya detrás de la misma alienación, frustración, antagonismo, resentimiento, incompetencia social y hasta enfermedad mental en algún caso.<sup>1</sup> Pero es molesta y ofensiva y crea en algunos de sus habitantes ansiedad y desesperanza, así como la sensación de que el entorno no sólo está fuera de control, sino que, además, es incontrolable. Adelaida Martínez lo vive así. Otros se han acostumbrado, encuentran gusto en la aventura y la excitación (y en el barrio las hay, porque siempre pasa algo) y han aprendido a vivir en ese medio, como si no pasara nada, como si todo fuera normal.

Hay dos autores, de entre los muchos que han reflexionado sobre la violencia, que nos interesan mucho y que pueden sernos muy útiles: el gran Thomas Hobbes y nuestro contemporáneo Hans Magnus Enzensberger (ambos han tenido ya alguna aparición en las páginas precedentes). No vamos a entrar en elevadas consideraciones ni en originales exégesis. Los he leído y quiero compartir con ustedes mi convicción de que sus palabras *hablan sin hablar* del barrio Maravillas. Tampoco nos extenderemos en exceso. En el caso

de Hobbes y su Leviatán haremos una lectura selectiva y resaltaremos aquéllas de entre sus elaboraciones que más relación guardan con nuestro caso.

#### ***40. Hobbes, el estado de naturaleza y la guerra de todos contra todos***

Con Hobbes miramos el barrio Maravillas desde la cumbre del iusnaturalismo preilustrado más pesimista. Su estado de naturaleza es una buena analogía para nuestro caso. Ya sabemos que éste era más bien un artificio para pensar (también se ha hablado de una hipótesis) o como mucho, un residuo en alguna parte apartada del mundo: "Hay muchos lugares donde viven así hoy". Locke sí pensó en un *estado de naturaleza limitado*, que existe sólo en situaciones bien determinadas e históricamente circunscritas, como en las relaciones entre los grupos sociales (incluidas las relaciones entre Estados) y en las circunstancias excepcionales en las que el grupo social se disuelve (guerra civil y anarquía). ¿Entraría el barrio Maravillas en algunas de esas situaciones o circunstancias excepcionales, repetimos, "en las que el grupo social se disuelve"?

¿Qué nos interesa del célebre libro de Hobbes? En primer lugar, su presentación del estado de naturaleza como un estado en el que hay guerra de todos contra todos y la definición particular que da de guerra:

"Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino *en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida.*"<sup>2</sup>

Nos atrae, en segundo lugar, su reflexión sobre las causas principales de riña en la naturaleza humana, que son la competición, la inseguridad y la gloria, pues nos parece que echan luz sobre el barrio Maravillas. Quien lea el siguiente texto, conozca barrios como el nuestro y/o



se haya dejado convencer por mi presentación, encontrará aquí buenas claves de identificación e interpretación:

"De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse ...

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo sólo a la defensiva ...

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.

El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otros signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre."<sup>3</sup>

Hasta aquí el largo texto de Hobbes. Nos interesa finalmente su descripción de uno de los mecanismos psicológicos de odio, pues es muy pertinente para nuestro caso:

"Haber recibido de alguien, a quien pensamos nuestro igual, mayores beneficios de los que podemos esperar devolver dispone a un falso amor que, en realidad, es secreto odio; y sitúa a un hombre en el estado de un deudor sin esperanza que, huyendo de la presencia de su acreedor, desea tácitamente que éste estuviera donde jamás pudiese volver a verlo. Porque los favores obligan; y la obligación es servidumbre; y una obligación impagable es una perpetua servidumbre, cosa igualmente odiosa para todos.

*Haber hecho a un hombre más daño del que puede o está deseoso de expiar inclina al agente a odiar al paciente. Pues ha de esperar venganza o perdón; y ambas cosas son odiosas."*<sup>4</sup>

#### ***41. Una digresión sobre la causa de la guerra***

En este epígrafe aventuramos algunas de las causas de la guerra en el barrio Maravillas. Esta puede ser una mezcla de la lucha identitaria, la escasez de recursos y la apertura de oportunidades.

*La lucha identitaria.* En el barrio Maravillas todos quieren ser alguien. Los nuevos pobres luchan por distinguirse de los demás, por marcar las diferencias, por preservar su dignidad. Han perdido la gracia, pero quieren seguir siendo quienes son.<sup>5</sup> Sus maniobras no pasan desapercibidas en el barrio; hay quien pasa factura. Los otros, esa amalgama de personas todavía más alejadas del mercado de trabajo, buscan jerarquías imposibles. Son, entre sí, *casi* iguales, pero unos tienen muchos hijos y otros no, unos son propietarios y otros inquilinos, unos reciben mucha asistencia social y otros poca o nada, y ésta es una situación particularmente favorable al establecimiento de rivalidades y de oposiciones, puesto que cada uno trata de desmarcarse del otro para afirmar su superioridad, su "normalidad" o su buena conducta o la de sus hijos, más cuando, en ocasiones, éstos son los criterios que se usan las autoridades para repartir ciertas ayudas, que siempre son limitadas y *a suma cero*.<sup>6</sup>

*La escasez de recursos.* Hay una segunda causa: no hay para todos. Hablamos de recursos materiales (dinero de la asistencia social, por ejemplo) y simbólicos (prestigio, reconocimiento). En el barrio Maravillas todos juegan contra todos. Recordemos lo que ya hemos leído de Hobbes: "De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse ..."

*La apertura de posibilidades.* La escasez de recursos ha ocurrido y ocurre en otras comunidades sin que sus moradores "se esfuerzen mutuamente en destruirse y subyugarse". También la pugna identitaria. Tiene que haber algo más. Es la antedicha "igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines", el hobbesiano "todos desean la misma cosa".

Joseph Pestia se ha aproximado en "Violencia, impotencia e individualismo"<sup>7</sup> a este asunto. En este artículo conjetura que un elemento importante que limita la envidia y la rivalidad es la diferenciación de los roles y los estatus de cada uno, matiza que ésta, tal y como nos enseña la antropología social, no es necesariamente vertical, y que puede existir entre personas del mismo rango, y, lo que es más importante, afirma, sentencia o concluye que esta diferenciación se vuelve difícil en un orden igualitario. Escribe:

"Las sociedades tradicionales, al asignar a cada uno derechos y obligaciones concretos y competencias y límites específicos, reducen las posibilidades de enfrentamiento. La sociedad igualitaria y liberal, en cambio, al permitir en principio que todos tengan las mismas ambiciones, deja el campo libre a la rivalidad en pos de los mismos honores, placeres, empleos, bienes y servicios. La voluntad de triunfar sobre los demás se ve favorecida por la libertad de ponerse a la altura de los demás. Todo lo que unos desean, diplomas, automóvil, pareja, honores, todo lo que pueda conferir una distinción, los otros lo desean. En efecto, para el individuo únicamente tiene valor lo que lo tiene a los ojos del mundo, el mundo al que pertenece y cuya apreciación comparte. El objeto de deseo es, en potencia, objeto de rivalidad, y es por eso que la economía de mercado produce simultáneamente riqueza y carencia. El antagonismo y el resentimiento se desbocan en el momento mismo en que se habla de igualdad,

libertad y fraternidad. Para esta última es necesario que los hermanos no sean también seres iguales en libertad de envidiarse el uno al otro” (págs. 191-192).

De este modo, nuestra guerra sería una guerra de luchadores por la identidad, de pobres y de modernos. Insisto en lo de la modernidad, como ya en algún momento anterior, porque deseo dotar a nuestro barrio, siempre que puedo, de un contexto de explicación que no sea específico. Quiero ponerlo en contacto con procesos que son universales y reducir su “exotismo” o rareza.

#### ***42. Enzensberger y la guerra civil molecular***

El periodista y ensayista alemán nos da nuestra segunda imagen en su libro *Perspectivas de guerra civil* (y es nuestro segundo *facilitador*), libro que recientemente ha dedicado a esas docenas de guerras civiles que han tenido lugar en el mundo tras el final de la guerra fría y, también, a la pujante violencia que vemos en el interior de nuestras sociedades. ¿Por qué guerra, civil y molecular, en nuestras sociedades, en los Estados Unidos, en Alemania o en España? Guerra es aquí, desde luego, una imagen, una metáfora o una analogía: hay tanta violencia que es *como si* estuviéramos en guerra. “Civil” y “molecular” por lo que sigue: “La guerra civil no procede de fuera, no es un virus importado; se trata de un proceso endógeno. Siempre lo inicia una minoría; probablemente baste con que sólo uno de cada cien lo quiera, para que resulte imposible cualquier convivencia civilizada. En los países industrializados todavía existe una gran mayoría de personas que prefieren la paz. Hasta el momento, nuestras guerras civiles no se han adueñado de las masas; siguen siendo moleculares.” Pero advierte Enzensberger, con un cierto dramatismo retóricamente exagerado: “Pero, tal como demuestra el ejemplo de Los Ángeles, en cualquier momento se puede producir la escalada que extienda la deflagración” (pág. 19).

¿Qué me interesa de Enzensberger? En primer lugar, su aproximación fenomenológica a la violencia y sus apuntes sobre odio, rabia, resentimiento y autodestrucción, del tipo de: “desde

el punto de vista psíquico resulta más satisfactorio descargar el odio contra un individuo conocido, es decir contra el vecino más próximo” (pág. 9) o “en las luchas entre bandas siempre son los perdedores quienes disparan contra otros perdedores.” (pág. 24) o “la agresión no se dirige tan sólo contra los otros, sino también contra la odiada vida de uno mismo” (pág. 29). Esta última idea es fundamental, y Enzensberger la cuenta bien. Los combatientes -nos dice- saben muy bien que sólo pueden perder, que no pueden alcanzar victoria alguna. Hacen todo cuanto está en sus manos para agudizar al máximo su situación. No sólo quieren convertir en “una auténtica mierda” a sus contrincantes, sino también a sí mismos. Y concluye su narración con un magnífico ejemplo de cómo describe un asistente social francés la situación reinante en los suburbios de París:

“Han acabado destruyéndolo todo: los buzones, los portales, las escaleras de las casas. Han arrasado y expoliado la policlínica en la que están tratando gratuitamente a sus hermanos y hermanas menores. No aceptan norma alguna. Hacen añico los consultorios de médicos y dentistas, y también destruyen sus propias escuelas. Cuando alguien les monta un campo de fútbol, deciden serrar los postes de las porterías” (pág. 30).

Estamos claramente, como así lo señala Enzensberger, frente a la “pulsión de muerte” de Sigmund Freud o, añadido yo, al “deseo de los hombres de inmolarse a sí mismos” de Joseph de Maistre. Este escribió:

“¿Y qué ser le exterminará a él que los extermina a todos? Él mismo. Es el hombre el encargado de degollar al hombre... Se cumple así... la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos. La tierra entera, continuamente empapada de sangre, no es más que un enorme altar en el que todo lo que vive debe inmolarse sin fin, sin medida, sin tregua, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte.”<sup>8</sup>

Enzensberger se atreve además a un gran (y por ello cuestionable) paralelismo histórico y dice algo así como que lo de hoy se parece demasiado a lo de la Alemania prehitleriana. Utiliza en su apoyo unos párrafos magníficos de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt. Con independencia de la validez de esta comparación, el texto (que reproduce Enzensberger) es altamente instructivo:

“Probablemente el odio no haya faltado nunca en el mundo; pero entonces se convirtió en un factor político decisivo en todos los asuntos públicos (...) El odio no podía concentrarse realmente en nada y en nadie; no logró encontrar a nadie a quien pudiera hacer responsable: ni al gobierno, ni a la burguesía ni a las respectivas potencias extranjeras. De modo que penetró en todos los poros de la vida cotidiana y pudo dispersarse en todas direcciones, adoptar las formas más fantásticas e imprevisibles (...) Todos estaban contra todos y especialmente contra sus vecinos...

Pero lo que diferencia a las masas modernas del populacho de tiempos pasados es el altruismo y la falta de interés por el bienestar de uno mismo (...) El altruismo entendido no como bondad sino como sentimiento de que uno mismo no es el centro, de que el yo puede ser sustituido en cualquier momento y en cualquier parte por otro (...) Este fenómeno de pérdida radical de uno mismo, esta indiferencia cínica o aburrida con la que las masas se encaminan a sus propia muerte (es lo que caracteriza la situación). Padecían una pérdida radical de sentido común y de discernimiento, así como un fracaso no menos radical del más elemental instinto de autoconservación.”<sup>9</sup>

### ***43. Caos y desorden: Viaje a un tiempo anterior a la constitución del cosmos***

Abordamos finalmente nuestra tercera imagen: el caos. Si creemos a Adelaida Martínez, el barrio Maravillas nos recuerda ese estado amorfo e indefinido que se supone anterior a la constitución del cosmos. Hablaremos de desorden.

¿Qué es el orden en la vida social? Si creemos al Edward Shils de “Charisma, Order, and Status”<sup>10</sup>, una necesidad humana (tan humana como la fascinación por el desorden), pero ¿en qué consiste exactamente? Formularemos una definición *ad hoc*, pues hay muchos tipos de orden y muchos enfoques del mismo. El orden sería, a nuestros efectos de aquí y ahora, un estado en el que es posible tener un conocimiento básico de lo que hay o sucede y en el que se puede predecir lo que habrá o sucederá. Implicaría también una situación en la que te puedes fiar de los demás, un *estado de confianza*. Sólo si hay orden, es factible llevar una vida normal y rutinaria (ya que ésta se basa en la confianza en que la vida diaria no reporte mayores amenazas), y sólo si hay orden, el conflicto se reduce a unas dimensiones

manejables y la asociación y la colaboración mutuas pueden tener lugar (entiéndase que hablamos del orden como condición necesaria, aunque no suficiente). En esta definición hay implicada la idea que la realidad social debe poseer tres propiedades para que sea ordenada: legibilidad, predictibilidad y confiabilidad. Las tres son necesarias. De la última ha escrito el filósofo político John Dunn: "La confiabilidad, la capacidad para comprometerse en el cumplimiento de las expectativas legítimas de los demás, es al tiempo la virtud constitutiva y la principal precondition causal para la existencia de cualquier sociedad".<sup>11</sup>

El orden, añadiremos, se mantiene por la existencia y el cumplimiento de ciertas reglas y normas sociales. (Algunos alegarán que bastará con que haya "rutinas, convenciones y entendimientos", al modo de G. Ryle que ya hemos usado en el séptimo capítulo. Ésta es una consideración que recuperaremos más tarde.) Precisamente, la confianza se da cuando podemos atribuir a quienes nos rodean la intención y la competencia para regir su conducta de acuerdo con las normas de la interacción social (o formulado de otro modo: cuando les asignamos probidad o rectitud moral).

Las reglas o normas son prescripciones acerca de las conductas (o estados del mundo) que son requeridas, prohibidas o permitidas. Estas fórmulas se encuentran a menudo implícitas y no articuladas; son incluso a menudo difíciles de formular. Todas las reglas son el resultado de esfuerzos implícitos o explícitos para alcanzar orden y predictibilidad entre los seres humanos al crear clases de personas (o posiciones) a las que se les requiere, permite o prohíbe realizar determinados tipos de acciones. Las normas o reglas pueden ser prescriptivas o proscriptivas, principios o convenciones, órdenes o normas, sustantivas o rituales. Al ampliar esta lista no queremos sino hacer notar que las reglas de las que hablamos son de tipos bien diferentes. Vale la pena repasar el texto, de nuevo de Goffman, que la ha inspirado:

"Una norma social es el tipo de guía de acción que se ve apoyada por sanciones sociales, negativas que establecen penas por la infracción y positivas que establecen recompensas por el cumplimiento ejemplar. No se pretende que el significado de esas recompensas y esas penas resida en su valor intrínseco, sustantivo, sino en lo que proclaman acerca de la condición moral del actor ...

Podemos distinguir entre prescripciones y procripciones; característicamente los rituales de apoyo se refieren a las primeras y el respeto al territorio ajeno a las segundas. Podemos distinguir entre principios y convenciones, esto es, entre normas que se consideran aconsejables intrínsecamente y otras cuyo único acuerdo procede de un acuerdo vigente de facilitar por medio de ellas las relaciones mutuas. También podemos distinguir entre órdenes y normas, en que las primeras permiten y requieren el cabal cumplimiento y las segundas apoyan un ideal que no se prevé realice cabalmente nadie, y al que se sabe que muchos no se acercan nada...

Y podemos distinguir entre normas sustantivas y rituales, las primeras de las cuales regulan las cuestiones de valor por derecho propio, y las segundas exhibiciones, ceremonias, expresiones y otros puntos de conducta cuya importancia primaria se debe a la actitud que a partir de ellas puede adoptar el actor respecto de los objetos de valor final" (*Relaciones en público*, págs. 108-109).

A todo lo cual, debemos añadir que la mayoría de las veces las reglas o normas son generales y no imponen una acción concreta, y que, por ello, es necesario que el sujeto las interprete, determine su marco de aplicación y decida si su acción cae dentro de este marco.

Visto qué tomamos por orden, se entenderá bien que hayamos proyectado la imagen del desorden. Adelaida Martínez no puede leer, ni predecir la realidad y no puede fiarse, al menos lo suficiente como para poder relajarse, para dejar de estar en guardia permanentemente. Muchos de sus vecinos no cumplen las reglas de la interacción social, que no reiteraremos. El fundamento de la imagen arranca con solidez de los capítulos anteriores. Nuestra aportación aquí es mostrar un caso en el que hay otro tipo de orden diferente al que seguramente Adelaida Martínez (y muchos de nosotros) tiene en la cabeza, para, de este modo, no tanto relativizar el concepto, cuanto situar mejor a Adelaida Martínez. La lección final sería algo así como: bien, Adelaida Martínez ve desorden, y lo hay para ella, y esto es lo importante en nuestra investigación, pero nosotros no tenemos por qué aceptar ciegamente esta idea, porque sabemos por algunos estudios que hay otros tipos de orden y porque hemos hablado con otras personas y no nos han dado la impresión de que vivan en tal desorden. Además sabremos más de Adelaida Martínez si, aunque no podamos responder, nos formulemos el interrogante: "¿Y por qué ella no ha llegado a construir un orden de este tipo?" La intención no es desautorizar a Adelaida Martínez. Tampoco nos manifestaremos



sobre la realidad o la calidad de ese orden, ni sobre otras implicaciones teóricas del asunto. Nos limitaremos a mostrar un estudio en el que ese nuevo y diferente orden nos es presentado.

Gerald D. Suttles es el autor de *The Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*, que se publicó en 1968. Heredero de la gran tradición de la escuela de Chicago, encaminó sus esfuerzos al estudio de un territorio. Entre 1962 y 1965 tomó hospedaje en un barrio bajo en la parte oeste de la ciudad de Chicago, el área Addams en el Near West Chicago (un *slum* en los usos lingüísticos norteamericanos). En el barrio convivían italianos, mexicanos, puertorriqueños y afroamericanos, por lo general gente de bajos ingresos que cargaban además con el estigma producido por la conducta desviada de algunos de sus residentes (delincuencia, maternidad soltera, bandas de adolescentes). La desacreditación venía por demás reforzada por los estereotipos negativos asociados con estas minorías.

Suttles tomó notas, entrevistó a muchos residentes, trazó en el mapa los territorios de las bandas juveniles, catalogó y clasificó los comercios de la zona y utilizó estadísticas oficiales sobre arrestos y peleas. Nos interesa la atención que presta a los corros de la calle.

La vida en este tipo de barrios se desarrolla en gran parte en la calle. Se va y se viene, en los encuentros se habla mucho y en los ratos de ocio los corros se reparten el espacio de acuerdo con reglas que sólo el residente conoce (cada banco, esquina o rincón de la plaza tiene su titular). Las referencias inmediatas no nos faltan. Suttles parece estar describiendo algunos de nuestros barrios marginales, sin ir más lejos, el barrio Maravillas. Lo que importa es que conecta este asunto de los corros con un problema teórico y hace de los mismos instituciones creadoras de orden.

*Definición de un problema bien delimitado teóricamente.* Suttles define un problema: la difícil construcción de un orden en un mundo con las características del Near West Chicago. Y, lo que es más relevante, lo hace poniéndolo en relación con dos grandes teorías: la de la organización social y la de la estratificación social, que no podemos desarrollar aquí.

¿Qué es orden? No encontraremos en Suttles una definición explícita y formalizada (nadie ha dicho que su estudio sea perfecto). Es difícil librarse de este pecado que, por otra parte, debe ser venial a juzgar por su difusión (su ocurrencia es casi universal y persistente). Suttles, en compensación, da numerosísimas pistas y sus palabras son de las que guardan relación con los hechos observados. Además, trabaja desde una tradición (la de la Escuela de Chicago) que ha hecho del orden social asunto central. ¿Quién, que sea sociólogo, no sabe de qué está hablando?

No creo arriesgar mucho, si establezco que Suttles habla de orden en al menos dos sentidos: orden moral y orden social. Su “orden moral” es equívoco (normalmente pensaremos en el orden de las cosas justas, por ejemplo) y sirve para referirse a un estado como el que ya hemos dibujado en nuestra definición de orden (a secas, sin calificativos). Sería, reiteramos, algo así como el estado que resulta del funcionamiento de un conjunto de reglas y vendría asociado a las ideas de confianza, legibilidad y predictibilidad del entorno (los individuos actúan de una manera predecible con resultados predecibles). Importa, sí, saber que Suttles nos hace considerar la posibilidad de que este orden sea o bien universal (cuando está asegurado por las normas que rigen la vida social en la sociedad en general) o bien particular (cuando está basado en normas distintas, socialmente desviadas). A este último orden le da el nombre de orden provinciano. (En realidad, aun en este caso, y de creer a Suttles, las normas sociales establecidas no son rechazadas sino enfatizadas de una manera diferencial o suspendidas dada la dificultad práctica de regirse por las mismas.) Que quede claro: un orden moral provinciano, incluso desviado, *es*, al menos para Suttles, un orden moral.

¿Qué nos dice del orden social? Arriesgo la siguiente reconstrucción. El uso que hace de este concepto lo asimila al de estructura social, con sus procesos asociados de diferenciación social y, sobre todo, estratificación social (tomados aquí como *procesos* que dan por resultado la estructura social). No iremos al pantanoso terreno de dilucidar si, en términos generales, para Suttles o para nosotros, sus lectores, el orden social es o no necesario. (Suttles sí da a entender la necesidad del orden moral.) De la lectura de Suttles concluimos que este tipo de orden, *allí y en aquel momento*, es laboriosa y conflictivamente buscado: no habiendo grandes diferencias en el terreno del ingreso, la educación y la ocupación, la

estratificación se organiza en una gran medida en torno a los estilos de vida (limpieza, armonía doméstica y educación de los niños, por poner tres ejemplos). La pugna por la estratificación social en torno a los estilos de vida (que complementa, es paralela o suplementa a la creada por el ingreso, la ocupación y la educación) marca la vida de estos barrios. El conflicto se vuelve de este modo recurrente, dada la dificultad del consenso en este terreno (no tanto sobre lo que es una buena vida sino sobre quién lleva una buena vida). (Este asunto no vamos a desarrollarlo aquí, pero no debe pasar desapercibido.)

Dedicaremos más atención a la cuestión del orden moral. ¿Por qué es difícil el orden moral en el Near West Chicago?

Barrios como éste agrupan a muchos individuos que no muestran los atributos convencionales que atestiguan la condición de personas en las que se puede confiar y que saben autocontrolarse. Como dice Suttles, son sujetos que no son capaces de manejar bien sus "relaciones públicas". Son personas desacreditadas social y moralmente, que transfieren su descrédito al conjunto del barrio, habitado también por personas perfectamente convencionales, aunque pobres. De este modo, el conjunto de sus residentes pasa a ser por definición sospechoso y carga colectivamente con los atributos de la mala fama, la vergüenza y el escándalo.

La presencia de un grupo de tales características es perjudicial, ya que mina la confianza que los residentes deben compartir para llevar adelante sus rutinas cotidianas. Esta gente es mirada con sospecha y con precaución por sus muchos otros vecinos pobres pero perfectamente convencionales. (La conducta de un delincuente en su barrio puede ser consistente, confiable y predecible, pero esto es algo que debe demostrar y que el residente normal debe descubrir.) El resultado es que los residentes se alejan los unos de los otros y que las actividades conjuntas se vuelven muy difíciles.

El descrédito colectivo dificulta también la interacción y la asociación. Los residentes cargan con la definición pública de ser personas que no saben comportarse de una manera adecuada. Muchos pueden neutralizar ese estereotipo: *saben* que no son como se dice que son. Pero no

tienen la seguridad de que los demás no sean así, tan malos como se dice. Llegados generalmente por aluvión de procedencias heterogéneas, todavía no se conocen. En ausencia de los signos convencionales de respetabilidad y con la presión de las definiciones públicas imperantes, las dudas se multiplican y pueden parecerse mucho a las que ya supusimos para Adelaida Martínez en el séptimo capítulo: “¿Quién es quién? ¿Qué es qué? ¿Qué pretenden los otros? ¿Están dispuestos a cumplir con sus obligaciones para conmigo?, etcétera, etcétera.

Este estado -así interpretamos a Suttles- es insostenible. Depender de estas definiciones públicas crea una situación hobbesiana de todos contra todos. Hay que escapar del desorden. Los residentes tienen que encontrar a la fuerza pautas locales que garanticen su seguridad y promuevan la asociación. Han de conseguir vivir unos junto a otros y evitar el conflicto y la explotación. No pueden simplemente ignorarse. Deben desarrollar un orden moral o entrarán inevitablemente en conflicto.

*Los corros como instituciones creadoras de orden.* Una parte importante de este orden, nos dirá Suttles, se consigue por medio de la comunicación interpersonal, que en la mayoría de los casos acaba institucionalizándose en los corros (segregados en función de la edad, el sexo y el territorio). Las aprehensiones, recelos y prejuicios se mitigan mediante un escrutinio detallado del carácter y la historia pasada de cada uno. Estamos ante un ejemplo de comunicación íntima destinada a producir relaciones personales antes que "formales". Las relaciones sociales se convierten en una especie de convenio privado en el que las lealtades particularistas reemplazan a los estándares impersonales de mérito y en el que los códigos de conducta que se pactan incorporan las proclividades individuales (lo que a uno se le permite a otro se le censura). Los residentes se embarcan de este modo en una búsqueda de orden y llegan a crear pequeños y seguros mundos morales basados más en entendimientos privados que en reglas públicas. Parece ser, si hemos entendido bien a G. Ryle, un mundo de rutinas, convenciones y entendimientos. Como establece Suttles: “De este modo, la gente crea un pequeño y seguro mundo moral que está basado antes en entendimientos privados que en veredictos públicos. Esto significa necesariamente un tipo de relación en la que son las

propensiones e inclinaciones personales que la gente llega a asumir las que ordenan la gama de conductas permitidas” (pág. 26).

(Habíamos decidido centrarnos en el orden moral, pero no queremos dejar de apuntar que es en estos corros en donde circula la información que permite la estratificación de los residentes: *p* ha oído, *q* sabe y a *z* le han contado. El rumor, la cháchara y la confidencia dejan de ser simplemente "cotilleo" y reciben una nueva luz cuando nos preguntamos por su función social.)

Este mecanismo no va a producir inmediatamente un marco comprensivo en cuyo interior puedan los residentes negociar entre ellos a salvo. Los grupos son numerosos y se mantienen independientes y suspicaces los unos con respecto a los otros. Estamos más bien ante un orden moral fragmentado, a caballo entre la guerra de todos contra todos y la comprensión de todos los residentes en un orden moral singular.

Con todo, sugiere Suttles, esto no es suficiente: “El negocio de la sociedad difícilmente puede esperar a que tenga lugar por completo este examen meticuloso de las credenciales individuales de todos sus miembros” (pág. 26). Tienen lugar mecanismos que abrevian el proceso, que, según la imagen que extraemos de Suttles, no se detiene y es progresivo y de efectos acumulativos. Algunos residentes actúan de puente entre grupos diferentes, las confianzas más íntimas circulan fuera de ese pequeño mundo del corro, las ocasiones para el encuentro y el conocimiento mutuo se multiplican entre los residentes estables. Los corros son el punto de partida para la producción de un orden moral más amplio. (En realidad, Suttles cree que sólo bajo condiciones excepcionales puede imaginarse que se llegue al extremo del orden moral comprensivo.)

Hasta aquí el estudio. He comprobado más tarde que a Suttles habría que incluirlo en una corriente heterogénea de autores que enfatizan la naturaleza contractual, negociada y construida del orden, al tiempo que prefieren hablar de “lectura de las intenciones de los demás” y “entendimientos con los que nos rodean” antes que de “expectativas de que los demás cumplirán las normas de la interacción social”, énfasis y maneras, todos ellas, que,

siendo necesarios y hasta importantes, se hacen quizá, a mi entender, con un detrimento *excesivo* del carácter normativo o moral del orden. (La distancia, por otra parte, puede recortarse cuando hablamos de reglas que no son generales, que son interpretables y que pueden ser meras convenciones, como se admite en la definición de Goffman que dimos anteriormente.) Y digo necesarios y hasta importantes, porque nos ayudan a relajar algunos de los defectos del naturalismo en el estudio humano, que es tanto el del Thomas Hobbes de “las leyes de la naturaleza de la interacción social”, que ya vimos, como el del Adam Smith de *La teoría de los sentimientos morales*, que nos aparecerá en capítulos subsiguientes, como el de un Erving Goffman que escribió poco antes de morir: “yo creo que la vida social humana existe para que la estudiemos con métodos de naturalista, *sub specie aeternitatis*” (en el último párrafo de “El orden de la interacción”).

Lo que nos importa, con todo, es que Adelaida Martínez no ha querido o podido crear un orden de este segundo tipo, que no ha tenido el tiempo, el gusto o la capacidad para establecer esas negociaciones. ¿Que algunos no le dan tanta importancia como ella, por ejemplo, a la norma de guardar el secreto de la confidencia o a la de no tergiversar la información recibida? ¡Qué más da! Ella sí. ¿Que es tan corriente su incumplimiento que muchos se han acostumbrado a ello, se protegen como pueden de sus efectos fratricidas y siguen interactuando? Ella no. ¿Que algunos llegan a aceptar ciertos incumplimientos como normales, porque ya saben, en cada caso, lo que pueden y no pueden hacer, hasta dónde llegar y con quién, qué remedios hay que practicar después de un incumplimiento o qué compensaciones hay que ofrecer? Ella no lo sabe, no tiene el adiestramiento adecuado. ¿Que quizá el conflicto, la pelea o la disputa no sean algo tan disolvente, tan malo, tan desintegrador, que quizá hasta unan más a las personas? Esto no lo entiende.

Queda así definida, también por contraste (es decir, por lo que *no* es) nuestra Adelaida Martínez.

## NOTAS AL CAPÍTULO 10

<sup>1</sup> Joseph Pesticau ha escrito en "Violencia, impotencia e individualismo", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm.132 (1992), pág. 182: "La violencia de que estamos hablando es ciega. No tiene razón ni medida. El ser violento rechaza el mundo, se niega a adaptarse y se niega a avanzar pacientemente en función de las posibilidades. Se niega a transigir con otro, no acepta ser cuestionado, rendir cuentas, ni simplemente tener en cuenta a los demás. Se afirma sin medida y niega cualquier límite. No tiene medida porque no acepta límites. Detrás de la impaciencia, el desenfreno o la exaltación, lo que hay que ver es la incapacidad de comportarse de conformidad con las limitadas posibilidades que ofrecen las circunstancias (...) tal vez sea una negación del ser dependiente y del ser finito. (...) En el vandalismo, incomprensible a primera vista, de un joven marginado se perciben las características que acabo de indicar, la afirmación sin medida de un sujeto limitado y humillado por su ignorancia del mundo, por su inhabilidad social y por su inadaptación escolar." (Pág. 182)

<sup>2</sup> Cap. XIII, pág. 224 de la edición ya citada de la Editora Nacional (1979). Énfasis añadido.

<sup>3</sup> Cap. XIII, págs. 223 y 224.

<sup>4</sup> Cap. XI, págs. 201 y 202 respectivamente; énfasis añadido.

<sup>5</sup> En la segunda parte de *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, París: Presses Universitaires de France, 1991, Serge Paugam hace una presentación espléndida de estas estrategias de distinción social. Este investigador entrevistó en noviembre y diciembre de 1986 a una muestra de los habitantes (treinta y nueve hogares) de la Cité du Point-du-Jour, un conjunto urbanístico construido en 1961 en la zona oeste de Saint-Brieuc, una ciudad media de alrededor de 50.000 habitantes, capital de Côtes-d'Armor (en la Bretaña francesa), un departamento esencialmente agrícola fuertemente afectado por el paro de larga duración. La Cité consta de dos inmuebles rodeados por un muro que delimita netamente este espacio residencial del resto del barrio, y concentra a un gran número de hogares en situación de precariedad económica y social (una gran parte de su población ha necesitado acudir, en un momento u otro, a los servicios sociales). El barrio está especialmente degradado en el terreno físico y goza de una pésima reputación (es conocido como el "pequeño Chicago"). La configuración del espacio refuerza la imagen de "ghetto", en especial por ese muro que hace de los dos inmuebles un enclave y que refuerza la idea de que los habitantes forman una microsociedad o una minoría al margen de la sociedad global.

Las familias de Paugam tienen plena consciencia de pertenecer a las categorías sociales inferiores y de participar de manera parcial e incierta en la vida económica y social, pero, a diferencia de las de Hoggart y Sélim que revisamos a continuación, no renuncian a poder subir algún día los escalones de la jerarquía social. El marco cultural de la Cité les resulta intolerable y concentran sus esfuerzos en la elaboración de una estrategia de ascenso social.

Exponemos, como contraste a lo que sucedía en la Cité, dos casos. Nuestro primer ejemplo es el barrio en el que se crió a principios de siglo el crítico literario y pensador Richard Hoggart, que conocemos por su libro *The Uses of Literacy*, editado en 1957. (En realidad, manejamos su traducción francesa de 1970: *La culture du pauvre*.) Éste era un barrio con solidaridad, cercanía y sentido de comunidad (es decir, un barrio donde, aunque hubiera envidia, ésta era menor, de otras proporciones, incluso de otra naturaleza y nunca dio el color de la realidad). Las clases populares de Hoggart vivían en una

atmósfera de lo que llama fatalismo sereno (no trágico) y estoicismo. La vida es dura, y sólo queda el calor del barrio. La vida de los miembros de las clases populares -escribe precisamente un hombre que burló este destino- se desenvuelve según un esquema que no deja lugar a lo imprevisto: para el hombre, un oficio sin interés, para la mujer, años pasados intentando "ir tirando" y para la mayoría, el sentimiento que ese modo de vida no ha de cambiar, e incluso que no debe cambiar. La opinión general es que no vale la pena tomarse el mundo a pecho ni intentar transformarlo. Cuando uno siente que tiene pocas posibilidades de mejorar su condición y que este sentimiento no toma el tinte ni de la desesperación ni del resentimiento, uno se ve obligado, de mejor o peor grado, a adoptar las actitudes que hagan "vivable" una vida de ese tipo, a buscar el calor del barrio (pues sabe uno que pertenece irrevocablemente al mismo) y a eludir la consciencia demasiado viva de las posibilidades prohibidas: los constreñimientos sociales tienden a ser tomados por leyes de la naturaleza; se toman como datos elementales y universales de "la vida". (Estas reflexiones se encuentran en las páginas 125-137.)

Nuestro segundo ejemplo de sociedad solidaria o no demasiado envidiosa nos lo proporciona una publicación de 1982, "Rapports sociaux dans un quartier anciennement industriel. Un isolat social", en *L'homme XXII:4*, págs. 77-86, de Monique Sélim. Esta investigadora ha estudiado el barrio Servin, primer centro histórico e industrial de una ciudad francesa no identificada, antiguo barrio industrial en el que se asociaban localmente hábitat y producción para crear un espacio en el que trabajo, ocio, familia y vecindario se entremezclaban en la vida cotidiana. La mitad de la población de este barrio, hoy en declive tras el cierre de muchas pequeñas empresas o su desplazamiento a la periferia, ha vivido en el sistema anterior (muchos de ellos procedentes de familias instaladas aquí por generaciones).

El barrio Servin, próximo a la catedral, ofrece un perfil singular, que nada tiene que ver con la aglomeración. Pequeñas casas de un piso, hechas con adobe -las más recientes con ladrillo- se alinean a lo largo de canales franqueados por múltiples puentes y pasarelas; estrechas calles adoquinadas, *arrière-cours* y jardines minúsculos, corredores sombríos y húmedos, molinos y fábricas abandonadas, *bornes-fontaines* numerosas, sugieren un lugar preservado, testigo de otro tiempo. Dos mil personas, pertenecientes a las capas sociales más desfavorecidas, residen en estas casuchas a menudo muy deterioradas, en las que las condiciones de vida son parecidas a las que conociera la clase obrera en el siglo XIX. Las ayudas públicas, las actividades de recuperación de desperdicios y la delincuencia son las principales fuentes de ingresos de esta población, en una gran mayoría originaria de la región.

En otros tiempos ocupado por una clase obrera que encontraba empleos abundantes, el barrio está ahora reservado a una población en su mayor parte no inserta en la producción. La modicidad de los alquileres, las posibilidades de ocupación ilegal de la vivienda, el carácter tradicionalmente popular del barrio, todas estas circunstancias han provocado la afluencia de individuos expulsados de islotes insalubres, progresivamente demolidos. Estos "refugiados", marcados por una marginalidad socioeconómica constante, se instalaron junto a los antiguos habitantes, herederos de linajes de trabajadores. ¿Por qué razón éstos han permanecido en el barrio, a pesar de su mala reputación? ¿Cómo se explica que, además, hayan podido estas dos categorías de habitantes fusionarse en una sola comunidad? Una de las explicaciones de la autora está en línea con nuestros intereses:

"Este apego, cuya firmeza puede sorprender, resulta de la representación que los primeros habitantes se hacen de su posición social: una pobreza extrema les parece ser su destino "normal", lo que determina un modo de vida cuyo valor intrínseco afirman con fuerza, sin mostrar resentimiento ni expresar reivindicación. El arraigo en el barrio materializa un status cuya reproducción permanente asegura su identidad. Es por esto por lo que la indigencia de los nuevos habitantes y su inscripción en



este universo conducen, a pesar de choques concretos, a su integración real, según las reglas antiguas fundadas sobre la pertenencia a un territorio común. Una misma miseria, referencia casi positiva tanto como suerte penalizadora, une los unos a los otros" (pág. 78).

<sup>6</sup> He utilizado para estas consideraciones el libro de Agnès Pitrou *La vie précaire. Des familles face à leurs difficultés*, París: Caisse Nationale des Allocations Familiales, 1978, págs. 163-169.

<sup>7</sup> El artículo ha sido ya citado en la nota 1.

<sup>8</sup> Tomo la cita del ensayo de Isaiah Berlin "José de Maistre y los orígenes del fascismo", págs. 119-120, en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 1992.

<sup>9</sup> Resulta curioso encontrar una interpretación de los años de las cámaras de gas, como fruto de un siglo que, si acabó con las antiguas barreras que en otro tiempo habían evitado que se desmandaran las tendencias destructivas (la *pulsión de muerte*), tanto dentro de nosotros mismos como en la sociedad, no supo levantar otras nuevas, que sustituyeran al Estado, la familia, la Iglesia o la sociedad. Encuentro estos mismos análisis en el ensayo "Liberarse de la mentalidad de gueto" de Bruno Bettelheim, en el ya citado *El peso de una vida*.

<sup>10</sup> En su ya citado libro *Center and Periphery*, págs. 256-275.

<sup>11</sup> Citado por Barbara A. Misztal en *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*, Polity Press, 1996, pág. 12.

## CUARTA PARTE: LA VIDA SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ

### *44. El dibujo en su “punto de crisis”*

Comenzamos a tener un buen retrato de Adelaida Martínez. Sin embargo, sólo tenemos los primeros trazos. El lector que haya tenido la amabilidad (y la paciencia) de llegar conmigo hasta este punto, ya se habrá apercebido de que ya no tenemos una hoja en blanco, e intuye que, de lo que se trata en lo sucesivo, es de definir y precisar un poco más.

Mi amable lector sabe también que el dibujo de Adelaida Martínez sólo ofrece un punto de vista, y quizá disienta de ello. ¿Es que acaso un dibujo -me defenderé- puede tener más de una perspectiva? Desde luego que no, replicará el crítico, pero ¿por qué no hizo usted una escultura? Me explicaré.

Subsumo en la imagen de la perspectiva única dos ideas que, aunque son bien diferentes, tienen lo suficiente en común como para que busquen un refugio compartido, y entre esas similitudes, el que sean todas ellas objetables, aunque no siempre por las mismas personas o desde las mismas preocupaciones. La primera idea es que una buena parte de lo que ya han leído es la interpretación de sentido común que hace Adelaida Martínez del espacio que habita. Ella es la única intérprete, el único personaje, la única libretista. Dejo ver, cierto es, que hay otras interpretaciones y otras figuras en el barrio, y siempre que he podido las he utilizado de contraste o como trasfondo que ayuda a que veamos mejor la silueta de Adelaida Martínez, pero la figura que predomina es la suya. Es obvio, incluso para quien sólo haya ojeado el índice, que es la única que tiene presencia real y solidez. Sencillamente es una opción, objetable pero productiva: hemos ido a fondo en un caso.

La segunda crítica contenida en la imagen de la perspectiva única es ésta: ¿No hace usted abstracción de demasiados elementos de la vida de Adelaida Martínez? ¿Es que Adelaida Martínez sólo existe en su relación con la gente de su barrio? ¿Qué sabemos de sus creencias religiosas, de si ve y cómo la televisión, de cómo se relaciona con sus cuñadas, con su suegra, con sus parientes del pueblo? ¿Qué de sus muchos otros motivos, objetivos, elecciones y planes? ¿Y qué de sus otras muchas circunstancias biográficas?... la lista sería literalmente interminable. Faltan perspectivas, dirá el crítico. ¡Es que ni se adivinan!, rematará. Realmente tenemos un títere, alguien reducido, empobrecido. ¡Es usted un jíbaro! ¿Qué dice al respecto?

Hay aquí en realidad varios reproches, de modo que responderé por partes. Para empezar, no he querido hacer una historia de vida. Muchos clasificarán mi trabajo de este modo, y quizá sea yo el equivocado. Mi producto lleva más bien la marca de “hermenéutica (que no historia) de un fragmento de vida (que no de una vida)”. Suena extraño, y hasta petulante, de modo que no volverán a oír este título. En cualquier caso, que sirva para iluminar que sólo he escogido ciertos aspectos de la vida de Adelaida Martínez (para tratarlos por demás de una manera muy particular). Por otra parte, es ésta la perspectiva corriente de un estudioso, quien selecciona los problemas en función de un marco de conceptos y teorías, de trabajos y tradiciones, que es el que determina lo que es significativo. Su conciencia del mundo está necesariamente restringida por este marco, que le limita la visión (sencillamente hay cosas que no ve). Después, además, sus necesidades (teóricas y prácticas) le obligan a seleccionar: descarta, desprecia, olvida, desconsidera y pasa por alto. Tiene que hacer un buen cocido y le sobran ingredientes.

¿He respondido a todas las críticas? No. Creo que aun se mantiene la que podemos llamar “sospecha del títere”. Adelaida Martínez es más bien (y que me perdonen los lingüistas) una *mujerúncula*, un muñeco reducido a su tipicidad. Su dibujo -me dirán- es deficiente, fragmentario y torpe. Sí. Sólo los grandes novelistas hacen retratos con piel, huesos y sangre. Nosotros, hacemos algo que, se entienda de un modo u otro, llamamos ciencia. He construido un esquema típico de sus motivos y fines, de sus actitudes y

personalidad, de su mundo y sus significados. He experimentado y les he contado a Adelaida Martínez en su tipicidad. Esto es así.

“Sí, dirá usted, pero no ha interpretado bien mi sospecha. Sé qué es la ciencia y no esperaba que procediera *a lo* Jane Austen, pero no me libro de la sensación de que *su* Adelaida Martínez es una moradora de un mundo creado a medias por usted.” Mi respuesta es ésta. De nuevo, me temo que no hay salida. Es el problema de la interpretación, y más cuando se entiende como una conversación (en un sentido amplio y metafórico) con el investigado. Pero, tomémonos un respiro. Trataremos de este asunto en otro capítulo.

El dibujo de Adelaida Martínez ha llegado a su “punto de crisis”. Si he tenido éxito en mi tarea, lo que he dibujado tiene que haberles interesado tanto como lo que está todavía por descubrir. Debo seguir, pues el personaje lo exige y lo necesita. Si el dibujo es de algún modo verdadero, estas exigencias probablemente corresponderán a lo que todavía puede descubrirse buscando. Si es esencialmente falso, acentuarán su error y el lector perderá todo interés.

Me he comprometido íntimamente con la figura, esto es, con su dibujo. Los detalles más pequeños me demandan carácter de urgencia, se me ocurren mil analogías, proyecto muchas lecturas y todo me sabe a poco. Aunque debo resistir la tentación de sobreenfatizar todas las líneas, hay una que nos queda por trazar: ¿Qué es la vida para Adelaida Martínez? ¿Cuáles son las metas y los objetivos de su vida? ¿Por qué, a pesar de su desgraciada existencia, quiere vivir? ¿Por qué, con independencia de que sea más o menos feliz, no se hunde, no se deja ir, no se desespera? ¿Qué es lo que define para ella una buena vida, una vida que merezca la pena vivirse?<sup>1</sup>

## NOTAS A LA INTRODUCCIÓN A LA CUARTA PARTE

---

<sup>1</sup> Debe saberse que he utilizado la imagen y algunas frases de un escrito de John Berger titulado “Dibujar un hombre”, págs. 51-59 en *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible* (Ardora, 1977). La imagen del títere y del homúnculo (por similitud, he construido “mujerúncula”), así como la idea de la tipicidad de las representaciones científicas, las he tomado del ensayo de Alfred Schütz “Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales”, en *El problema de la realidad social* (Aморrortu, 1974), págs. 71-85.

## CAPÍTULO 11. LA VIDA SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ: RELIGIÓN DEL TRABAJO, FE Y LUCHA

### 45. La rueda de la vida

Retomemos la voz de Adelaida Martínez. Volvamos a oírla.

*Yo he visto a mis padres, en el pueblo, siempre trabajando. Aparte es que a mí me gusta también. ¿Que qué es el tiempo libre? Pues dedicarte un tiempo para ti, para lo que quieras. Yo no lo hago, si acaso cuando vengo a hablar contigo, que me sienta bien, pero es una excepción... una excepción. Porque me hace bien, si no, pensaría que estoy perdiendo el tiempo, a lo mejor en otra cosa pues... pensaría que no estoy cumpliendo con mi obligación.*

*A mí me pasa eso, pues hay veces que a lo mejor diría pues lo dejo, y luego ya veré, pues me siento, pero es que soy completamente incapaz de estar quieta, tengo que estar moviéndome de un lado para otro, y a lo mejor me siento un poquitín y estoy pensando, pues mira, pues mi hija está allí trabajando y está currando más, pues si yo puedo, pues yo también. Entonces, yo qué sé, a la vez, aparte de que yo soy así, es que me, me, no sé, me siento como si estuviera haciendo algo mal, yo de descansar, aunque sé que tengo derecho también, pues de pensar que ellos están trabajando también, y están trabajando fuerte, entonces, soy incapaz, fíjate, incapaz. Yo tengo ese sentimiento, esa forma de ser.*

Trabajo duro. Uno piensa en el mundo campesino, su lugar de procedencia y en “unas vidas en las cuales el peso del trabajo físico es a menudo devastador y siempre opresivo”. Las palabras son del John Berger de *Puerca tierra*, y no sin intención.<sup>1</sup> Probablemente Adelaida Martínez sea un anacronismo, una sombra de la historia, un vestigio poco adaptado al mundo moderno. Su canción no suena hoy: *completamente incapaz de*

*estarme quieta*. ¿Y el ocio, la realización personal, el disfrute de sí mismo, el derecho a la intimidad, el querer a sí y cosas por el estilo? Su discurso es refractario y sus bienes son negados hoy, por ejemplo, por la televisión. Mundos irreductibles que conviven, e imaginamos, no lo sabemos, que no sin conflicto, tensión y desconcierto. Pero Adelaida Martínez sigue ahí, como testigo de un mundo antiguo, quizá no tan perdido como imagina la teoría social, plegado en los intersticios de la modernidad. Su experiencia pertenece al pasado y es irrelevante para la vida moderna, su vida es marginal. Pero, pensar así, “es negar el valor de demasiada historia y de demasiadas vidas. No se puede tachar una parte de la historia como el que traza una raya sobre una cuenta ya saldada”.<sup>2</sup>

Neurosis, dirán otros. No soy quién para saber. Sí sé que con demasiada frecuencia llevamos el debate a un terreno extraño, porque ¿hablamos de moral o de psicología? ¿Psicologizamos el mundo?, bien, algo ganaremos, ¿buscamos las raíces de los males y trastornos de la personalidad?, bien, a alguien curaremos. Hay ganancia, no lo dudo, pero también pérdida. Adelaida Martínez no es una neurótica (o por lo menos no lo es solamente o simplemente, o mejor, su neurosis no es su rasgo definitorio). Es una mujer empeñada en la rutina por la supervivencia y enraizada en una tradición de trabajo duro y de obligaciones que da sentido y continuidad a su vida. Es un modo de ver el mundo que, a Adelaida Martínez, le ofrece una orientación y un aliento. ¿Una mujer con neurosis o con “un conjunto vasto o trascendente de significados últimos, o aun satisfacciones, en la vida cotidiana”?<sup>3</sup> (Y todo ello, ojo, sin idealizaciones, porque, como dice Berger de sus campesinos, “en un mundo justo no existiría una clase con estas características”).<sup>4</sup>

Conservadurismo, insistirá alguien. “Adelaida Martínez es, y no importa lo que vote, una rematada conservadora, ¿o no?” Sí, podemos contestar, pero su conservadurismo no es un conservadurismo del poder, sino del significado. Representa un almacén (un granero) de significado preservado de la amenaza que supone para las vidas y generaciones el cambio continuo e inexorable, y volvemos con John Berger.<sup>5</sup> “Pero eso no importa, dirá usted. La ciencia quiere conocer, ¿qué hay detrás de Adelaida Martínez, por ejemplo en su pasado? ¿Por qué es tan conservadora, por qué ese empeño en el trabajo duro, por qué esa ética “puritana” del trabajo? Sólo cuando hayamos conocido liberaremos a Adelaida

Martínez, o por lo menos le daremos la clave para la autoconsciencia y el conocimiento de sí, relativizaremos sus compromisos casi genéticos y le abriremos los caminos de la elección y la realización personal. Además, nos liberaremos también nosotros de su discurso, de la obligación de suscribirlo y comprenderlo, de su molesta apelación al debate filosófico.” ¿Qué contestamos? Mejor nos lo tomamos con calma. (Tratamos este asunto en el capítulo 12.)

#### **46. En la senda de la tradición campesina**

- Tu vida, por lo que veo, ha sido siempre una vida de trabajo. Me cuentas que, cuando las cosas no iban tan mal, tampoco te sobraba y tenías muy pocas distracciones... ¿Cómo lo vives?

- *¿Cómo lo vivo? Pues, a veces me ha dado a pensarlo y la verdad es que no lo quiero pensar, me ha dado a pensarlo y digo ¡vaya pensamientos! ¿Cómo lo vivo? pues no lo sé porque como a lo mejor no has conocido otro, también te acostumbras. Nos ha tenido que pasar y ya está. No puedes echar la culpa a nadie. ¿Que si culpo a la sociedad, dices? Hombre, puedes culparla y quedarte igual. Si acaso si mi marido tiene trabajo y lo tiran del trabajo, pero... ¿a quién vas a culpar? Es que, te lo tienes que mentalizar, tienes que mentalizarte, bueno pues si esto tiene que ser así, tiene que ser así. Hay que intentar de vivirlo lo mejor que puedas y ya está. Si empiezas a renegar, no puedes vivir, y si sabes que no puedes hacer otra cosa que eso, pues lo tienes que aceptar, o sea que eso. Hombre, a veces reniegas, reniegas también, pero ¿qué vas a hacer? Si no tienes otra cosa ¿qué vas a hacer?. ¿A quién voy a culpar yo, oye? No voy a culpar a mis padres, porque ellos qué culpa tienen.*

- ¿Tus padres tuvieron también una vida sacrificada, en el pueblo?

- *Sí, mis padres también, porque además ellos eran también muchos. Se ve que me viene de herencia. Por lo menos mis hijos tienen más comodidades y tienen más cosas, dentro de lo poco, pero bueno... van teniendo unas cosas que yo no...*



- Cuéntame más de tus padres.

- *¿De mis padres? pues yo he trabajado, ellos han trabajado mucho también y hemos pasado mucho, fatiga, porque en aquellos años en los pueblos se pasa muchísimo, pero bueno... En los pueblos es otra vida completamente distinta, es el campo, tampoco hay en los pueblos demasiado medios para divertirse, bueno hoy en día sí, pero yo ya he estado muy poco. La gente está en su trabajo y en sus cosas y miran más el dinero que en la ciudad, pienso yo, porque es la vida de otra manera. De estar allí metida en un pueblo donde hay cuatro casas que no se ve un coche, que no se ve nada, y aquí es la vida, el bullicio, el jaleo, la gente es, no sé, de otra manera. Parece que viven más el momento que pensando en el futuro. ¿Que qué es vivir el momento? pues no sé, pues tal vez vivir el momento pues no sé, pues vivir ese día y no pensar tanto para el día de mañana. Y pensándolo bien, por una parte, no sé si tienen razón o no.*

- ¿O sea que tú misma estás tentada de dejarte llevar y dejar de pensar tanto en el futuro?

- *No, no, yo es que no. No, no, porque yo creo que ya me he hecho así y soy así. Una es como es y eso no...*

“¿Qué piensan o sienten los campesinos con respecto al futuro? Dado que su trabajo implica la intervención o la ayuda en un proceso orgánico, la mayoría de sus actos están orientados hacia el futuro. (...) Todo lo que hacen tiene un carácter anticipatorio y, por consiguiente, siempre inacabado. Conciben este futuro, al que se ven forzados a empeñar todos sus actos, como una serie de emboscadas. Emboscadas de riesgos y peligros. El futuro más probable, hasta hace poco, era el hambre. (...) Una clase de supervivientes no puede permitirse el lujo de creer en una meta en la cual la seguridad o el bienestar están garantizados. El único futuro es la supervivencia; y ése ya es un gran futuro.”

Estas vuelven a ser palabras de John Berger<sup>6</sup>, ese defensor del campesinado en vías de extinción, y ese miembro de la izquierda marxista (al menos así lo presenta su editor español) que ha sabido comprender su conservadurismo, que ha hecho *inteligibles* a los campesinos. Berger, que en ningún momento pretende hacer ciencia social, acuña un concepto pertinente: “Una cultura de supervivencia concibe el futuro como una

secuencia de actos de supervivencia repetidos. Cada acto es como introducir el hilo por el ojo de la aguja; el hilo es la tradición. No se prevé un aumento generalizado”. Y escribe: “El camino del futuro cruzado de futuras emboscadas es la continuación del otro camino viejo por el que han llegado los supervivientes del pasado. Esta imagen es adecuada porque es siguiendo un camino, construido y mantenido por generaciones de caminantes, como pueden evitarse algunos de los peligros de los bosques, las montañas y las marismas circundantes. El camino es la tradición transmitida mediante instrucciones, ejemplos y comentarios.”<sup>7</sup>

¡Instrucciones, ejemplos y comentarios! Adelaida Martínez es una amante del refrán popular; sus hijos le bromean, que si tiene uno para cada ocasión, que si siempre está a vueltas con los refranes. Cuando le reclamo ejemplos, el primero que recita es “Quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija”. ¡Eso es lo que les martillea a sus hijos en mil versiones! ¡Cuidado con la gente! El refrán se nos presenta, visto así, como una guía de acción, el depositario de un conocimiento difuso y práctico, no argumentativo y, de nuevo, nada moderno. El refrán es un arma contra las emboscadas de riesgos y peligros. A nuestra siguiente cita acude con una relación escrita de ¡cuarenta y tres refranes de uso cotidiano!

#### ***47. La religión del trabajo***

La conexión con el mundo campesino y la explotación de las reflexiones de John Berger hacen a Adelaida Martínez más inteligible. Pero debe entenderse que no proyecto la imagen de la herencia del trabajo duro y de supervivencia campesino para explicar el porqué de su conducta, pues, como se comprobará más adelante, estoy menos interesado en problemas de explicación que en asuntos de identidad. Además, la imagen del trabajo duro se queda corta, pues no recoge un importante componente. En Adelaida Martínez hay algo más que un trabajo devastador hecho por la fuerza de las circunstancias. Es esa la idea que quiero captar con la expresión “la religión del trabajo”, que tomo, como

tantas otras piezas en este trabajo, de Northrop Frye: “La religión de cada hombre se revela en aquello con lo que trata de identificarse”.<sup>8</sup> Penetramos, paso a paso, en el territorio de la identidad personal (también en el de la ética y los valores, aunque probablemente sean la misma moneda). Volveremos pronto a ello.

La “religión del trabajo” nos permite hablar de fe. (Ni hablamos de religión *sensu stricto* ni de fe propiamente religiosa, aunque Adelaida Martínez la tenga.) Adelaida Martínez tiene la visión de algo distinto de su presente sufriente. ¿Qué le ofrece la vida, a no ser que tenga esa visión trascendente? Sólo la desesperación. La fe es la sensación de que la desesperación no es la única respuesta.<sup>9</sup> Y no es fe en Dios (que la tiene), sino fe en el futuro de sus hijos. ¿Que esto es un mito, al igual que Dios? Definitivamente sí. Pero los mitos ayudan a vivir, además no son ni verdaderos ni falsos, ni correctos ni equivocados. El mito es un relato que estructura nuestro desarrollo, que engendra nuestros proyectos y nuestras metas. Es el cuento hermoso que nos contamos a nosotros mismos para lanzarnos a nuestra tarea de “estar en el mundo”, y para amortiguar los golpes. Es nuestro conjuro contra la incertidumbre, nuestro amuleto contra las emboscadas. Como postula Michel Maffesoli: “Podríamos decir, en un sentido metafórico, que (esos cuentos hermosos) sirven como contrapunto, como la música que acompaña el sinuoso flujo de la existencia humana. Sirven como una ayuda contra el rigor del destino, contra la dureza de las imposiciones de la naturaleza y la sociedad”.<sup>10</sup>

Estos cuentos hermosos, estos mitos, esas representaciones o imaginarios (en los términos de Maffesoli) son probablemente la fuente de esa resistencia orgánica, casi vegetativa, que este autor atribuye a los grupos sociales, de esa resistencia que hace que perduren a pesar de las derivas incoherentes e injustas, a pesar de las vicisitudes y catástrofes y a pesar de las matanzas y asesinatos. Adelaida Martínez tiene una porción de esa resistencia, y tiene su mito. Quizá no podamos hacer de él una entidad discreta, una proposición aislada, completa, coherente y lógica, como un ladrillo para montar casitas con otros mitos. Quizá “el mito del futuro de sus hijos” sea demasiado vago, impreciso, inconcreto o improductivo. No tenemos más. Sólo nos queda la narración.

#### **48. El peso de la vida: El relato de una luchadora**

- *Es que, es que es tanta la faena, de verdad. Yo pienso que dirán, que de esta mujer dirán que esto es mentira, pero es que no te imaginas lo que es llevar una casa con los cinco. (¡Atención! Adelaida es consciente o imagina, sin saber cuál es el destino de mi trabajo, que tiene una audiencia. Acabará siendo verdad: la investigación social como un puente que rompe el aislamiento y el desgajamiento.)*

- *Duermo poco. Lo más gracioso es que a lo mejor me meto en la cama y no duermo y a lo mejor me siento en una silla o en un sillón un momento y me quedo frita y no me entero de nada. Sin embargo en la cama, no puedo dormir, es verdad.*

- *Le das vueltas a las cosas, ¿me equivoco?*

- *Me acuesto y le doy vueltas a las cosas, soy experta, demasiadas vueltas le doy, muchas vueltas, muchas vueltas.*

- *¿A qué hora te levantas?*

- *Estos días me estoy levantando a las cinco menos cinco porque mi hijo va de turnos y se tiene que levantar. Y como él (el marido) ha empezado a trabajar ahora y a las seis de la mañana se tiene que levantar, pues para veinte minutos ya no merece la pena ni acostarme. Luego él ya se va, la cocina por la noche ya no friego porque cuando acabo por la noche ya no tengo ganas ni de nada, entonces, entre que le pongo bocadillo a él, que le tienes que poner merienda, la cocina se queda que ni para qué. Me pongo a recoger la cocina, a las ocho me tengo que bajar, corriendo para abajo, para los viejitos, pues me dirás a mí. Luego los colegios, y si me subo a las nueve y media o más tarde, lo más a las diez, me lío a recoger a recoger, tienes que hacer la comida, se te echa el tiempo. Y eso mientras tanto que no tengas que ir al hospital con los de abajo, tengas que ir a un médico, tengas que ir a arreglar un papel o cualquier cosa. Luego antes de que vengan los chiquillos a la una, tengo que volver a bajar para abajo, porque tengo que atender a los viejos, mientras que a la una y media vuelvo a subir para arriba, les pongo la comida deprisa al primer turno a los críos,*

*si no, no me da tiempo. Y cuando ellos ya han comido, como con los más mayores, y con mi marido cuando está. Cuando se van a las tres al colegio, se ha quedado todo... bueno, la fregada de la cocina y el comedor... Me tengo que liar y todavía diez minutos, que me digo me siento un momento cuando me flaquean las fuerzas, ya cuando me siento a comer me tiembla todo el cuerpo, me pillan en tal estado de nervios que es que hay veces que ya ni comería, cogería algo, lo enviaría ahí a la mesa y lo estamparía todo contra la pared. Es que me pasa. Es que hay veces que es que ni comería, es que lo estamparía todo ahí contra la pared. Pero mira...*

*Y por la tarde, pues mira, pues la fregada y luego si tienes que recoger la ropa, luego vienen los chiquillos y nada. Si llego a sentarme diez minutos... porque me fallan las fuerzas, pero en seguida me tengo que levantar y ponerme en marcha.*

- Es una vida de actividad y de trabajo, ¿no?

- *Sí, pero eso es lo que me mantiene, porque si no, creo que no lo aguantaría. ¡A ver qué hacemos! ¿Quién lleva la lucha? Mis hijos me ayudan mucho, me hacen lo que pueden, me van a comprar, pero verdaderamente la carga mayor la llevo yo. Si mi hijo mayor se va a trabajar a las cinco y media, cuando viene a las dos y veinte, no me voy a poner a decirle oye vamos a hacer esto. ¡A ver qué hago! Y si él está trabajando (su marido), cuando viene, después de estar ahí todo el día desriñonado, no le voy a decir ponte a eso, a ver. Igual con los otros. Es lógico, digo yo. Estoy luchando ahora más que en mi vida. Hay que luchar. La vida tiene que ser eso porque si no...*

*La lucha* no es sólo una expresión de entre las favoritas de Adelaida Martínez, no es sólo la palabra que mejor expresa una idea que se ha hecho carne en Adelaida Martínez, no es un mero producto de su pensarse a sí misma, es Adelaida Martínez. La idea no siempre precede a su nombre y quizá ganemos más presumiendo que “el pensamiento y su expresión son un único acto”. Seguramente sus padres no sólo le legaron un ejemplo que imitar, sino también una palabra para ser.

La palabra *lucha* es constitutiva y expresiva. Adelaida Martínez utiliza la palabra *lucha* para articular su imagen de la vida, su conducta, sus propósitos y su funcionamiento mental. Esta palabra describe su mundo, y de ahí su corrección. Pero hace más cosas, ya que *lucha*, al tiempo, hace posible y da forma, claridad y significado a esa imagen de la vida, conducta, propósitos y funcionamiento mental. Además es expresiva, no hay otra palabra en el vocabulario de Adelaida Martínez que le permita tanto expresar sus emociones y su mundo moral, que sólo existe para ella cuando es articulado de este modo. *Lucha*, por ejemplo, nos permite identificar qué cosas considera dignas de deseo o de aversión. Quizá yo pudiera usar *lucha* para describirla, pero Adelaida Martínez lo hace para expresarse. La *lucha*, en su caso, no es un proferimiento neutro.

Quizá alguien diga “bien está que sea la palabra minuciosamente adecuada para Adelaida Martínez, pero ¿y usted? ¿No hace acaso un estudio de ciencias sociales?” Mi respuesta es ésta: En un primer momento, no vale cualquier otra, no vale su codificación o su traducción a un lenguaje más formal o analítico o abstracto, incluso más culto: perderíamos. Lo que describe esta palabra no lo describe ninguna otra, porque esa palabra, y sólo ésa, en el caso de Adelaida Martínez, es capaz de transmitirnos el color de su relato y porque, sólo ésa, conecta bien con sus pasiones y sus intereses morales, con su concepto de la buena vida, con sus criterios para discriminar o jerarquizar a sus vecinos y con los fundamentos de buena parte de sus intuiciones y juicios morales, asuntos a los que tanta importancia atribuimos.<sup>11</sup> En un segundo momento, sin embargo, podemos y debemos codificar. Quizá el resultado sea menos vívido que el de un novelista, quizá el retrato pierda sobre el original, pero, como dice Charles Taylor, “estamos comprometidos con un específico proyecto de ampliar nuestra comprensión por medio de discursos racionales y austeros”.<sup>12</sup>

- ¿Cuál es el objetivo de tu lucha? ¿Por qué luchas?

- *Pues intentar de salir a flote y que los chiquillos, que estén bien atendidos, que estén bien atendidos. Me gustaría que mis hijos supieran afrontar la vida con todos los problemas que vienen, porque desde luego, plan de risa la vida no es, me parece a mí que es más de llanto*

*que de risa. Deben hacerse fuertes, porque la vida, ya te digo, hay que saber ir templándola, es una lucha diaria.*

- *¿Qué no te gustaría para tus hijos? ¿Cómo no te gustaría que vivieran?*

- *Pues me gustaría que mis hijos pues que tuvieran trabajo y que fueran buenas personas y las cosas esenciales de la vida, tener fuerza, saber luchar, saber afrontar los problemas lo mejor que se pueda. Por lo menos que aprendieran un poco de mí, vamos, que vean que yo estoy luchando y que ellos, a pesar de los problemas que tengan, tienen también que ser fuertes.*

- *¿También que sean gente de su casa, miren para su casa, por mantener unida a la familia?*

*Porque, ¿qué importancia le das tú a estar unidos?*

- *Hombre pues, qué importancia, pues le doy la máxima importancia, porque si no, si no tienes unión, si yo a pesar de todos los problemas que tengo, yo viera que mis hijos pasan olímpicamente de mí, si cada uno tirara para su lado, si cuando yo no puedo darles eso, ellos estuvieran encima exigiendo, encima creo que te hundirías más.*

- *Si no tuvieras eso te hundirías...*

- *Claro que me hundiría.*

- *¿La felicidad depende de eso?*

- *La felicidad también depende de eso. Claro, si encima tienes el bolsillo lleno, pues tanto mejor. El dinero no da la felicidad, pero ayuda. Aunque has de tener lo otro. Porque si tienes trabajo, tienes dinero y tienes salud, si tienes todo eso y no te llevas bien con la gente, no tienes esa unión, no tienes... tampoco. Yo por lo menos, en mi manera de ser, no me sentiría feliz, yo por lo menos. Cuanto mejor te puedas llevar, pues mejor.*

- *Me doy cuenta de que te defines en positivo. Podrías decirnos de ti que estás hundida o que no tienes dinero. Sin embargo, tú te presentas como luchadora, y eso está bien. Parece que tienes una imagen positiva de ti.*

- *No sé si soy buena o mala. Yo tendré mis defectos como todo el mundo, pero desde luego yo luchar, no lo sé, he tenido que luchar desde siempre y entonces pues no sé... No sé si es por la necesidad o porque de verdad lo tengo natural de dentro. Yo no sé lo que lo hace, porque a veces me pregunto, y no lo sé, de verdad que hay veces que no sé de dónde saco las fuerzas. A lo mejor puedes pensar que lo digo por decirlo, pero es verdad, de verdad, de verdad, te lo digo desde el fondo de mi corazón. Hay ratos que me da por pensar y es que no lo sé, no sé de dónde saco las fuerzas, porque de verdad, de verdad, que hay días y hay ratos que hay que tener, eh, narices, eh.*

#### **49. Una nota final sobre la envidia**

- Así es tu vida, una lucha continúa. Claro, por eso cuando hablamos de otra gente en el barrio te da tanta rabia que, en cuanto tienen un duro se lo gastan.

- *Claro, hombre, mira lo que más rabia me da es que se ve que tienen ese duro y se ve que no trabajan, eso es lo que más rabia me da. Que yo me estoy matando a trabajar y no tengo ni un duro y ellos sin trabajar, pues tienen. Esa es la rabia que me da. Ellos tienen coches que yo nos los tengo; ellos tienen cosas que yo no las puedo tener.*

- ¿Es envidia?

- *No... no, no, no, no, no, no. No, no. Para nada. No, no. Es que me da rabia porque los veo que sin trabajar tienen, por ejemplo, más que yo, y yo tengo lo justo y veo a mis hijos que se levantan a las seis de la mañana. Es la rabia ésa, pero... no, no, para nada, esa es la verdad. Pero te da, te da coraje, rabia, a mí me da rabia. Pero no me da envidia, no me da envidia porque para nada quiero la vida que ellos tienen, o sea que...*

¡Cuántas negaciones! No sé si las he contado bien. Negación sobre negación, llegamos al penúltimo “no”. El *desvelador* buscará lo no dicho, el rastro de la auténtica verdad que no se expresa, porque está en el no-texto, y desconfiará de la literalidad. Yo sólo veo lo que veo: “no”. ¿Por qué somos mejores críticos si contradecimos sistemáticamente a



nuestros interlocutores? Sencilla, inocente e ingenuamente proclamo que Adelaida Martínez *no* tiene envidia.

Además, hay una cuestión que ya no es de método. Ver en esta reacción de Adelaida Martínez *pura envidia*, es “no ver queriendo ver mucho”. Aquí no hay envidia, hay un canto contra la injusticia, contra el modo en que se reparten los bienes de este mundo. Vemos así a la Adelaida Martínez conformista, la de la autoridad moral del sacrificio y la pobreza, la que no clama contra la injusticia social, haciéndolo, ahora sí, contra sus vecinos. “Pues vaya, dirá usted, apunta a donde no debe. Como siempre, los pobres se pelean con los pobres. ¿Qué cambio social podemos esperar? ¡Y encima usted seguro que le da la razón!” Razón o no, ésta *es* Adelaida Martínez. No una envidiosa, sino alguien que ve atacado su sentido particular de cómo deben ser las cosas, qué debe ser valorado y quién y por qué se merece respeto, propiedades o bienes. Y una parte de esta concepción se funda en su visión de lo que constituye una buena vida. Pocas expresiones tienen más contenido que ésta: “*para nada quiero la vida que ellos tienen*”. Aquí no hay nada que desvelar y mucho que interpretar. Cada sentencia contiene en sí un mundo y ésta en concreto resume muchos siglos de pensamiento.

## NOTAS AL CAPÍTULO 11

---

<sup>1</sup>El libro se publicó originariamente en 1979. En España fue editado por Alfaguara en 1989. La cita anterior es de su página 276.

<sup>2</sup>Pág. 277.

<sup>3</sup>La frase es de D. Bell, en “Las escisiones del lenguaje cultural”, en el ya citado *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pág. 91. Es lo que supone Bell que debe brindar una cultura que sea coherente.

<sup>4</sup>Pág. 276.

<sup>5</sup>Pág. 272.

<sup>6</sup>Págs. 264-265.

<sup>7</sup>Pág. 261 y 265 respectivamente.

<sup>8</sup>En “La ciencia del bien y del mal”, en *La estructura inflexible de la obra literaria. Ensayos sobre crítica y sociedad* (Taurus, 1973), pág. 59.

<sup>9</sup>Es de nuevo una frase de N. Frye, de su ya varias veces mencionada conversación con D. Cayley, pág. 128.

<sup>10</sup>En “The Imaginary and the Sacred in Durkheim’s Sociology”, en *Current Sociology* vol. 41, núm. 2 (1993), pág. 64.

<sup>11</sup>Como sostiene Iris Murdoch en *The Sovereignty of “Good”* (1971), cuando nos encontramos enfrentados a situaciones que requieren una evaluación ética, la clase de descripción que necesitamos -descripciones de los motivos y del carácter de los seres humanos, por encima de todo- son descripciones en el lenguaje de un “novelista sensible”, no en la jerga científica o burocrática. Encuentro esta reflexión en el artículo de Hilary Putnam, “Objectivity and the Science-Ethics Distinction”, en Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Clarendon Press, 1993), págs. 145 y 146.

<sup>12</sup>En “Comparación, historia, verdad”, en *Argumentos filosóficos*, pág. 214.

## **CAPÍTULO 12. LA MODERNIDAD ANTE ADELAIDA MARTÍNEZ**

En este capítulo me esfuerzo porque comprendamos mejor a Adelaida Martínez. La presento como un personaje convencional, seguramente más que usted o que yo, y antes que intentar explicarla, dirijo mis esfuerzos a que nos expliquemos nosotros: ¿Por qué razón nos parece tan extraña? Comoquiera que estoy convencido que la respuesta nos obliga a hacer consideraciones sobre tradición y modernidad, sobre identidad y conceptos del yo, sobre filosofía moral y teoría social, las hago.

En cierto modo, y como ya vengo haciendo, me convierto de nuevo en defensor de Adelaida Martínez, porque me la imagino reo ante un Tribunal de la Modernidad que ya no es que no comprenda, sino que va perdiendo las pistas que le permitirían comprender. “¿Qué pretende la defensa en este caso?” Solamente que se consideren ciertas orientaciones, que se la juzgue con criterios que le sean válidos, que se vea el trasfondo moral de todo este negocio. “De acuerdo, dirá el presidente de la sala, pero si de ahí pasa al elogio, será expulsado del recinto.” Nada que objetar.

### ***50. Una mujer convencional***

Adelaida Martínez es una mujer extremadamente convencional, poco original, que se acomoda fácilmente a su identidad de madre luchadora, que se abandona en ella... y que renuncia con ella a toda otra posibilidad. Es, además, una mujer con una moral tradicional, una de esas personas normales que no tienen importancia, que callan, que se dedica por entero a la insignificante tarea de su casa, que vive de espaldas a los tiempos y que “cuando está a punto de empezar el milenio hierve los pañales” (de un poema de Enzensberger). Para quien se haya pasado la vida pugnando con la convención, lo establecido, la costumbre y la rutina; para quien no haya querido dejarse atrapar por sus

roles, con sus normas, sus prescripciones, sus expectativas, sus formas y sus exigencias; para ciertos espíritus románticos, para ciertos lectores del Sartre existencialista, para quienes aún viven las esperanzas mínimas de los campus y las calles del sesenta y ocho, para todos ellos (que a veces serán la misma persona), esto no puede sino resultar chocante, además de opresivo o constreñidor de sus libertades personales, limitador de su capacidad de autocreación o reductor de sus elecciones. ¿Quién duda que esto es así? Adelaida Martínez no es la mujer más libre del mundo. Si queda claro, evitaremos confusiones. Pero las preguntas que me interesan son otras, aunque sólo las haremos si cambiamos de actitud. Les propongo una mudanza espiritual. ¿Por qué no nos imaginamos perplejos, en vez de indiferentes, enfadados o indignados? ¿Por qué no dejamos que la curiosidad y las ganas de comprender, superen nuestro rechazo o repudio? ¿Por qué no nos comparamos con Adelaida Martínez, *también* tratando de ver qué tiene ella que hemos podido perder algunos de nosotros? Si están dispuestos a este viaje mental, y si aceptan como útil la simplificación e idealización que todo ello conlleva (¿ella y nosotros?, ¿nosotros?), podemos proseguir.

¿Cuál es esa posesión valiosa que tiene Adelaida Martínez? Una respuesta rápida, pero demasiado simple, al menos mientras no la matizemos es: “sentido”. Adelaida Martínez no ha perdido “el mundo de lo dado por supuesto”. La expresión es un combinado de George Herbert Mead, Alfred Schutz y Arnold Gehlen, aunque yo la tomo del reciente libro de Peter L. Berger y Thomas Luckman, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. No es difícil leer alguno de sus párrafos y pensar en Adelaida Martínez, por ejemplo:

“Si las comunidades de vida y de sentido realmente se solapan en el grado exigido por las expectativas sociales, entonces la vida social y la existencia (*Dasein*) del individuo suelen seguir su curso casi dadas por supuesto. Lo anterior no significa necesariamente que los individuos no tengan problemas de vida o que estén conformes con su sentido. Con todo, al menos “saben” algo acerca del mundo, cómo comportarse en él, qué es lo que razonablemente puede esperarse, y por último, pero no por eso menos importante, saben quiénes son. Por ejemplo, se supone que el rol del esclavo nunca fue agradable. Sin embargo, por ingrato que pueda haber sido, los individuos que lo desempeñaron vivían en un mundo estable y claramente reconocible en el que podían

orientar su conducta, sus expectativas y su identidad con cierto grado de confianza. No estaban obligados a redefinir diariamente el sentido de su existencia” (pág. 80).

“¡Pues vaya precio! Y, además, ¿supone que todo el resto *vivimos sin vivir* en una búsqueda permanente de un sentido que no encontramos, inseguros y perdidos en un mundo confuso, lleno de posibilidades de interpretación, sin poder aferrarnos a algo, sin convicciones, angustiados y con una vida insípida, alienados, expulsados al mundo sin brújula, anómicos y anulados por el peso de la duda o del sinsentido?” Mi respuesta es: “No” y “gracias por su alegato, pues me ahorra trabajo”. En efecto, el “sentido” de Adelaida Martínez tiene su cara y su cruz, ¿quién lo duda?, y hay mucha exageración desbocada en eso de la crisis de sentido en el mundo moderno, como los propios Berger y Luckman admiten. Pero sí podemos decir que Adelaida Martínez tiene un “sentido” especialmente integrado y coherente (y por ello, cerrado a muchas posibilidades y más opresor). Y téngase en cuenta que el sentido no debe ser identificado con la felicidad, que es *otra cosa*. “Tener sentido” no es equivalente a “ser feliz”. Es un sentido un poco anticuado, extraído de una única fuente, no plural ni compuesto y mantenido excepcionalmente por la “barrera del precepto” que supone una vida con un relativo apartamiento del mundo que pocos elegiríamos (en su caso viene impuesto por el peso inmenso de sus obligaciones, que la embeben). Pero un “sentido” que tiene para Adelaida Martínez, en su situación y con sus circunstancias, un valor excepcional. Que es quizá su mejor bien, su capital máspreciado. Un “sentido” que se convierte en un instinto casi animal, como el instinto de supervivencia, el instinto de vida, el instinto de lucha. ¿Podemos imaginar su vida sin este anticuado “sentido”? ¿No se hubiera acaso “dejado ir”? ¿Cuánto tiempo hace que hubiera tirado la toalla? ¿Qué, si no, le impide, como ella dice, “estamparse contra la pared”?

(Abro un paréntesis necesario para no pasar por tonto o ingenuo. Ese sentido *es* Sentido en términos comparativos. ¿Quiere ello decir que no duda, que no se siente angustiada, abatida, perpleja o desorientada nunca? “No”, definitivamente no. Además, y éste es un asunto en el que nunca hemos querido entrar a fondo, su matrimonio no es la cosa más firme y alentadora del mundo. Ahí si falta “sentido”.)

¿Podemos entender que esto *pueda ser* así, es decir, que la vida de Adelaida Martínez tenga un sentido que es casi instinto y que es su fuerza de lucha, su capital más precioso? Probablemente todavía no. Me siento obligado a seguir argumentando. Pero antes debo describir al personaje a quien va dirigido este texto.

En este capítulo he creado un lector ideal (imaginado o fantaseado, aquél con el que estoy conversando), que era un hombre o una mujer modernos.<sup>1</sup> Resultaría muy fácil si éste fuera alguno de esos alumnos que todos hemos tenido, que con su relativismo blando y su altruismo indoloro tanto nos han hecho recordar al Allan Bloom de *El cierre de la mente moderna*, al Daniel Bell de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, al Christopher Lasch en cualquiera de sus libros (*La cultura del narcisismo*, *Refugio en un mundo despiadado* o *La rebelión de las élites*) o al Gilles Lipovetsky de *La era del vacío*. Demasiado fácil. Vamos, como alternativa, a imaginar a un cierto lector de Anthony Giddens y, más en concreto, de su libro *Modernidad e identidad del yo*, que se publicó originalmente en 1991. Le suponemos maduro, disciplinado y reflexivo, una persona que hemos de presumir que no daría nunca una respuesta ligera del tipo: “No me parece mal lo que hace Adelaida Martínez. Cada uno elige. Como si hubiera decidido cualquier otro modelo de vida.”... O color del pelo o marca de lavadora o creencia religiosa (y perdonen la caricatura).

¿Por qué no entiende? O mejor, ¿por qué no comprende? Tengo mi propia hipótesis, que tiene dos caras, y que desarrollo en el siguiente apartado sin distinción. La primera, “porque no capta el trasfondo de inteligibilidad de Adelaida Martínez”. La segunda, “porque intenta *leer* a Adelaida Martínez desde un horizonte mental que le es radicalmente ajeno”. Es como si el artista que ha recortado tu silueta en negro, la pegara sobre negro. No sirve. No vemos.

## 51. *El yo moderno como trasfondo de ininteligibilidad de Adelaida Martínez*

El libro de Giddens lleva como subtítulo *El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Cojamos su tercer capítulo, “La trayectoria del yo”, en el que utiliza un libro de una psicoterapeuta como medio de entrar a considerar el “yo moderno”. Se trata de *Self-Therapy*, una obra de Janette Rainwater, que lleva como subtítulo, *A Guide to Becoming Your Own Therapist*. En ella -al entender de Giddens- se da una imagen del yo moderno que, aunque parcial, inadecuada y subjetiva, indica algo real en torno al yo y a su identidad en el mundo contemporáneo.

Vamos a imaginar que nuestro lector se identifica con las propuestas que aquí encuentra: “¡Sí, justamente lo que yo hubiera dicho!”. (Probablemente volverá a tener esa chispa de reconocimiento con la presentación o casi exaltación de las “relaciones puras”, diferentes de los lazos estrechos que se establecen en los ambientes tradicionales, que hace Giddens más adelante. Pero éste es otro asunto.) Haré un breve resumen del libro en cuestión. (Que, como ya habrán comprendido, no es sino una *excusa* para hablar de ciertos asuntos.)

La autoterapia que propone se basa primeramente y ante todo en una continua autoobservación. Cualquier momento de la vida, subraya Rainwater, es un “momento nuevo” en el que el individuo puede preguntar: “¿qué deseo para mí mismo?”. Vivir cada momento de manera reflexiva es tener una conciencia aguda del pensamiento, los sentimientos y las sensaciones corporales, es contestar a muchas preguntas: ¿Qué ocurre en este preciso momento? ¿En qué pienso? ¿Qué estoy haciendo? ¿Qué siento? ¿Cómo respiro? La conciencia permite un posible cambio y puede provocarlo realmente en y a través de uno mismo. De lo que se trata es de planear de antemano y construir una trayectoria de vida acorde con los deseos íntimos del individuo. Hay que superar el fatalismo de muchas culturas tradicionales, donde las personas son prisioneras de acontecimientos y situaciones preestablecidas e incapaces de someter sus vidas al imperio de la concepción que tienen de sí mismas. El lema es “Hacerse con las riendas

de la propia vida”. El individuo debe estar preparado para romper más o menos completamente con el pasado, si fuera necesario, y considerar nuevos rumbos de acción que no se pueden guiar simplemente por hábitos establecidos. Los objetivos generales son liberarse de las dependencias y lograr la plenitud. La plenitud es en cierta medida un fenómeno moral, pues significa fomentar un sentimiento de ser “bueno”, de ser una “persona valiosa”: “Sé que en cuanto aumente mi autoestima, sentiré más integridad, honestidad, compasión, energía y amor.”

(¿Es para usted éste un buen programa de vida? Sepa que no tiene nada que ver, para bien o para mal, o mejor, para bien y para mal, con Adelaida Martínez.)

Sigamos con *Self-Therapy*. Todos sabemos qué es hoy la Terapia, y no voy a negar su poder curativo y liberador. Sólo me pregunto si no hay una cierta *alegría* en estos planteamientos y si la propuesta moral que encierra no es *excesivamente* individualista. ¿Cómo hemos dejado que los terapeutas se conviertan hoy en los nuevos filósofos públicos de la modernidad, los más tapados, pero los más leídos, los más seguidos?

Pero no quiero discutir con la señora Rainwater. No haré un Alegato Contra la Terapia. Tampoco aprovecharé la ocasión para empaquetar en esta sección algunas de las reflexiones morales que más me inquietan, aunque sí siento la necesidad que sepan que gran parte de lo que hubiera dicho ya lo ha contado Charles Taylor en *La ética de la autenticidad*, libro en el que quiere salvar el *ideal moral* de la autenticidad de sus versiones más narcisistas, triviales, chatas y autoindulgentes (que me temo que son las que encontremos en la mayor parte de los manuales de autoestima y similares). Mi intención -debo recordárselo- es mostrar que el “yo” que presenta Janette Rainwater como ideal (y que en parte Giddens corrobora como real)<sup>2</sup>, tiene poco que ver con Adelaida Martínez. Y, concomitantemente, sostener que ha de resultar obvio que el lector entusiasta de estas páginas no comprenda a Adelaida Martínez.

*El yo moderno. Primer acto. “No somos lo que somos, sino lo que nos hacemos.”* Es el yo como un proyecto reflejo del que es responsable el individuo, como resultado de un



propósito de construcción y reconstrucción de un sentido de identidad “coherente y provechoso”. Es la elección del “estilo de vida” de la que habla tan profusamente Giddens, y a la que tanta importancia da como rasgo definitorio de la alta modernidad.

*El yo moderno. Segundo acto. “Sé auténtico.”* La línea moral de realización del yo es una línea de *autenticidad* y se basa en “ser fiel a uno mismo”. El progreso personal depende de la superación de bloqueos y tensiones emocionales que nos impiden comprendernos como realmente somos. En cuanto individuos no somos capaces de “hacer historia”, pero si ignoramos nuestra experiencia interior, estaremos condenados a repetirla, al quedar prisioneros de rasgos faltos de autenticidad porque dimanen de sentimientos y situaciones pasadas que nos han sido impuestas por otros (especialmente en la infancia temprana). El santo y seña de la autoterapia es “recuperarse o repetir”.

*El yo moderno. Tercer acto. “Desconfía de lo que te trasciende.”* La moralidad de la autenticidad elude cualquier criterio moral universal y hace referencia a los demás únicamente dentro del ámbito de las relaciones íntimas (si bien dicho ámbito se acepta como algo de una suma importancia para el yo). Elude de este modo cuatro trascendencias: (i) la moral y el bien (pues tiene como horizonte el relativismo); (ii) la definición social de las personas como “profesor”, “administrativo” o “madre”, con independencia de la relación “íntima” que tengamos, de cómo las percibamos o de lo que pretendamos de ellas; (iii) la proyección del yo en ámbitos públicos, en el ágora, en la calle o la asociación cívica (que ya no tienen importancia para el yo); y (iv) la creencia y el mito (por ejemplo, la “buena madre” o “la lucha”), que ya no le inspiran (o deben inspirar) angustia o ansiedad algunas.

*El yo moderno. Cuarto acto, con aplicación directa a Adelaida Martínez. “Recupera tu dignidad de persona y de mujer, por encima de tu condición de madre. Deja de pensarte sólo en función de tus hijos.”* Hay aquí una promesa de mejora, de alivio y de plenitud que no se puede menospreciar. Lo sé por mi experiencia en el grupo de autoayuda de madres en el que inicialmente entré como observador. Pero me preocupan las

conclusiones generales y de principios que, más allá de la importante pero en cierto modo limitada tarea de ayudar a la gente, se puedan derivar.

*Desenlace.* “El yo moderno no comprende a Adelaida Martínez.” La ve como un residuo, como una isla o como un caso raro, y aquí no le falta razón. Y la ve, y aquí disiento, como alguien que no tiene nada que decirnos. Veremos. Pero antes desarrollemos un poco más esa idea de la identidad por el rol.

## **52. La obsolescencia del concepto de papel social**

El préstamo aquí es obvio. Voy a utilizar el texto “Sobre la obsolescencia del concepto de honor”, incluido en el libro que Peter L. Berger escribió conjuntamente con Brigitte Berger y Hansfried Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*.

En este texto se habla de la identidad en las sociedades premodernas, jerárquicas y muy desiguales. (Me abstendré del contraste que hace con el concepto moderno de dignidad, para no entrar en complicaciones excesivas.) Como sabemos, en esas sociedades anteriores, lo que ahora llamaríamos identidad de una persona quedaba fijada en buena medida por su posición social. Es decir, el trasfondo que daba sentido a lo que la persona reconocía como importante estaba en gran medida determinado por su lugar en la sociedad y el papel o actividad ligado a esta. El yo moderno, por contra, implica que la identidad es esencialmente independiente de lo que hoy llamaríamos los roles institucionales. Es el yo que, como Falstaff, proclama: “El honor es un simple blasón”, lo que importa es *el hombre y sólo el hombre*.

*Un mundo sin hogar* recurre para caracterizar el mundo premoderno precisamente a ese concepto de “honor”. El honor implica que la identidad está esencialmente, o al menos de un modo muy importante, unida a los roles institucionales. Volviendo a la imagen de Falstaff, en un mundo de honor el individuo *es* los símbolos sociales que adornan su

blasón. El verdadero yo del caballero se revela cuando cabalga hacia el combate portando todos los distintivos de su rol; en comparación con él, el hombre desnudo en la cama con una mujer representa una realidad inferior del yo. En el mundo moderno el simbolismo social que rige la interacción entre las personas es un disfraz. Los blasones *ocultan* el verdadero yo. Es precisamente el hombre desnudo quien se representa más exactamente a sí mismo. Consiguientemente, el descubrimiento y la mistificación de sí mismo se realiza de un modo opuesto entre ambos mundos. En un mundo de honor el individuo descubre su verdadera identidad en los roles que desempeña; y desviarse de los roles es desviarse de sí mismo. En un mundo moderno el individuo sólo puede descubrir su verdadera identidad emancipándose de los roles que le han sido socialmente impuestos (...) De aquí se sigue que ambos mundos tienen una diferente relación con la historia. Mediante el desempeño de roles institucionales el individuo participa en la historia, pero no sólo en la historia de la institución de que se trate, sino en la historia de su sociedad en general. Es precisamente por esto por lo que la conciencia moderna, en su concepción del yo, tiende a ser ahistórica. En un mundo de honor la identidad está estrechamente vinculada al pasado por medio de la reiterada ejecución de actos prototípicos. En un mundo de dignidad la historia es la sucesión de mistificaciones de las que el individuo debe librarse para alcanzar la “autenticidad”.<sup>3</sup>

Hasta aquí *Un mundo sin hogar*. Podríamos seguir con *Tras la justicia*, donde MacIntyre ataca con furia la insustancialidad del yo moderno, que él llama el “yo emotivo”. Por lo menos, el que encuentra en la obra del Sartre de los años treinta y cuarenta, quien describió un yo enteramente distinto de cualquier papel social concreto que pudiera asumir, un yo que no es “nada”, no es una substancia, sino un conjunto de posibilidades perpetuamente abiertas. O también el que cree reconocer en la obra de Goffman, quien a su entender arguye que el yo no es más que “un clavo” del que cuelgan los vestidos del papel y que es un error suponer que *hay* un yo substancial más allá y por encima de las complejas representaciones del actor. (Tanto Sartre como Goffman, si tiene razón MacIntyre, contemplan el yo como situado contra el mundo social.)<sup>4</sup>

Pero no nos extenderemos más. Nuestro objetivo queda cubierto. Adelaida Martínez es más moderna que “el caballero que cabalga hacia el combate portando todos los distintivos de su rol”, pero menos que el yo moderno, que el yo de Sartre o el de Goffman o el del lector ideal que he creado. No es la única *antigua* en este mundo, ni mucho menos, pero lo es. Es más, es “un personaje de otro tiempo”.

### **53. Adelaida Martínez: Un personaje de otro tiempo**

¿Por qué hablamos de Adelaida Martínez como *personaje*? Tomamos la noción de Alasdair MacIntyre. Confiamos en que, una vez definido el término, sea más que evidente que Adelaida Martínez *es* un personaje.

Un personaje no es un individuo o un papel social (es decir, un individuo asumiendo un papel social), sino alguien perfectamente reconocible por su sociedad, y alguien que tiene un papel social específico y muy especial que impone cierta clase de restricción moral sobre la personalidad y la conducta de los que lo habitan, en un grado no presente en muchos otros papeles sociales (de modo que el conocimiento de un personaje suministra una interpretación de las acciones de los individuos que han asumido ese personaje). En el caso de un personaje, papel y personalidad se funden en un grado superior al habitual; en el caso de un personaje, las posibilidades de acción están definidas de forma mucho más limitada. Los personajes, además, son representantes morales de su cultura, y lo son por la forma en que las ideas y teorías metafísicas y morales asumen a través de ellos existencia corpórea en el mundo social. Escuchemos a MacIntyre:

“Hay muchos casos en que existe una cierta distancia entre papel e individuo; en consecuencia, varias gradaciones de duda, compromiso, interpretación o cinismo pueden mediar en la relación del individuo con el papel. Con lo que he llamado *personajes* las cosas suceden de modo completamente diverso; y la diferencia surge del hecho de que los requisitos de un *personaje* se

imponen desde fuera, desde la forma en que los demás contemplan y usan esos *personajes* para entenderse y valorarse a sí mismos. (...) Un *personaje* es objeto de consideración para los miembros de la cultura en general o para una facción considerable de la misma. Les proporciona un ideal cultural y moral. En este caso es imperativo que papel y personalidad estén fundidos; es obligatorio que coincidan el tipo social y el tipo psicológico. El *personaje* moral legitima un modo de existencia social” (págs. 47-48).

Con este vocabulario, volvamos sobre Adelaida Martínez. Nuestra extrañeza nace de que no es un *personaje* de nuestro tiempo. MacIntyre menciona al Esteta Rico (que sólo es capaz de relaciones manipuladoras), al Gerente (que encarna la eficiencia instrumental) y al Terapeuta (al que le importa más la eficacia psicológica que la verdad). Todos ellos dan vida, en su opinión, a las creencias, doctrinas y teorías morales más representativas de la modernidad (aunque sin acuerdo universal). Adelaida Martínez representa *otro* personaje, que no sabemos cómo titular (Madre se nos queda corto, quizá Madre Coraje) y, desde luego, da vida a *otras* creencias, doctrinas y teorías morales. Parece de una pieza, en su identificación con el papel de madre trabajadora no hay distancia, duda o interpretación personal, en su mundo de obligaciones y deberes hay poco espacio para un encuentro consigo misma, es extremadamente convencional, ya lo dijimos, firme en sus convicciones, juzgadora y no sé cuántas cosas más. Lo es. Es un pasajero de otro tiempo, un personaje extemporáneo (lo que no significa que estadísticamente no *pese* también hoy).

Pero es un *personaje* inquisitivo, que nos pone en cuestión, que nos obliga a pensarnos a nosotros mismos, y no sé si también un personaje parcialmente redentor (¿he ido demasiado lejos?). Nos recuerda que las instituciones (los papeles sociales) son importantes y que la trascendencia existe, es decir, y utilizando palabras del Charles Taylor de *La ética de la autenticidad*, que hay “exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos y aspiraciones, ya procedan de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios” (pág. 92). Su sacrificio y su renuncia pueden servirnos como *contrapeso* para esas relaciones sociales que Taylor y MacIntyre llamarían “instrumentales” y Giddens “puras”, que hemos de suponer que *dan el tono* de la contemporaneidad (por los menos en los medios en que mi lector ideal se mueve).

## NOTAS AL CAPÍTULO 12

---

<sup>1</sup> Debo matizar que, obviamente, pienso en un cierto tipo de persona moderna (sé que hay diversas versiones de la modernidad).

<sup>2</sup> Debe quedar claro que Giddens no es Rainwater. Utiliza a esta terapeuta como reflejo o expresión de una época, pero no creo que comparta, al menos plenamente, su filosofía o sus propuestas.

<sup>3</sup> Estas reflexiones se encuentran en las páginas 87 y 88.

<sup>4</sup> Los comentarios que recojo aquí se encuentran en la página 51.

## **QUINTA PARTE: LA BAJA INTEGRACIÓN LOCAL DE ADELAIDA MARTÍNEZ**

Dedico esta parte a uno de los cometidos primeros de esta investigación, cual era el estudio de la integración local de Adelaida Martínez. Ya sabemos mucho al respecto. De lo que se trata es de profundizar en la cuestión, así como de organizarla de un modo distinto.

### **CAPITULO 13. ¿QUÉ ES ESA COSA QUE LLAMAMOS INTEGRACIÓN LOCAL?**

#### ***54. Las verdades que afirma el concepto***

Sabemos desde el cuarto capítulo que acabaríamos centrándonos en la integración social de Adelaida Martínez en su localidad o, para abreviar, en su integración local. En esta parte, ofrezco un pequeño trabajo conceptual (“¿Qué es integración local?”) y continúo con mi empresa de análisis e interpretación del relato o el discurso de Adelaida Martínez, ahora con un nuevo formato y con una rejilla que organiza los materiales, algunos de los cuales son nuevos, mientras que otros son materiales ya conocidos que recuperamos y ponemos a trabajar en un nuevo contexto. Pero quiero antes que el lector vea que *integración social* es un concepto que ya dice cosas, incluso antes de toda definición. ¿Qué quiero decir? Pues que es una noción o concepto que afirma una verdad y niega otras. Voy a mostrarles qué afirmo y qué niego.

La integración social ha sido pensada con frecuencia como un bien en sí o como una condición ventajosa en la que el individuo integrado recibe una suma de beneficios. Ya me he pronunciado a favor de las aproximaciones menos instrumentalistas, y no voy a volver a

insistir en ello. Sea como fuere, es una llave que abre un campo semántico que comprende las nociones siguientes:

Asentamiento, identidad, pertenencia.

Responsabilidad.

Seguridad.

Apoyo moral, informativo y material.

Pero, ¿es realmente un bien? ¿Cuando hablo de “integración social” pienso en blanco o pienso en negro? Mi respuesta es sencilla: es un bien que pienso en colores. ¿Por qué es un bien? Creo que al igual que la gente necesita comer y beber, tener seguridad y libertad de movimiento, también necesita pertenecer a un grupo. Privada de él, se siente separada, sola, disminuida e infeliz.<sup>1</sup>

Pero, ¿por qué un bien que pienso *en colores*? Veamos. Es un bien, sí, aunque no ciertamente el único, de modo que lo es *si* consigue convivir junto con esos otros aspirantes, que se llaman, por ejemplo, libertad, pluralismo y diferencia, bienes todos ellos irreductiblemente distintos e incomparables. Es un bien, pero dentro de unos límites, o planteado de otro modo, es un bien sometido a una fórmula de sentido común que vendría a decir: “si no llegas, mal; si te pasas, también”. Tan malo es tener poca como demasiada integración social. Es un bien, finalmente, que sólo adquiere su pleno significado cuando conseguimos remitirlo a alguna idea superior o algún otro bien de mayor rango e importancia (que sería un hiperbien), si conseguimos encontrar la vara con la que medimos nuestras vidas. Y aquí los candidatos que se me ocurren son tres, que paso a mencionar según la robustez de evaluación moral que hay detrás de cada uno, y sin pronunciarme *mucho*: la buena vida (en algún sentido aristoteliano), la felicidad y el bienestar (el más cuantificable, pero moralmente el más *flou y faible* de los tres).

(¿Es esto comunitarismo? ¿Se convierte mi estudio en una muestra de sociología comunitarista? No necesariamente, por lo menos a la vista de lo antedicho. Los comunitaristas nos han abierto los ojos, pero encontraremos muchas defensas parecidas, al



menos de alguna modalidad *rebajada* de integración social, como es la mía propia, en autores no comunitaristas. Es más, aventuro que dentro de poco el liberalismo más radicalmente individualista será visto como el residuo de un pasado de excesos y desvaríos.)

Mi decisión de centrarme en la integración local puede ser objetada en un mundo de relaciones desancladas.<sup>2</sup> ¿Qué puedo decir? Quizá los profesores corramos demasiado. Quizá los teóricos hablen sólo del mundo que personalmente conocen (y ya se sabe aquello de las dos velocidades). La localidad sigue siendo importante, por lo menos para quienes no tienen mucha capacidad de movimiento: ancianos, niños y personas pobres. Déjenme que lo formule en forma de pregunta. ¿La localidad no es importante para personas que no se van nunca de vacaciones, que llevan a sus niños a la escuela que está tres calles más allá y cuyo contacto principal (o único) con la Administración es con el médico de un ambulatorio que está a cinco minutos a pie y con el trabajador social al que hay que ir a ver en los bajos del edificio contiguo?

En lo que sigue voy a perfilar qué entiendo por integración local y cómo creo que debe abordarse esta cuestión, para, a continuación, y con la ayuda de esta orientación, dar forma al discurso de Adelaida Martínez sobre el barrio Maravillas. Que el trabajo conceptual quede al final no es casual: primero el relato, después el concepto. El relato (junto con su interpretación) estaba en parte concebido como preparación para que la construcción conceptual resultara mejor, más verosímil y más llena de contenido.

Dicho lo cual, debo deshacer un posible malentendido. No hay que pensar que el relato ha sido un mero instrumento. El relato *es*, por derecho propio, una fuente de conocimiento; ordena la experiencia y construye la realidad. Resulta imprescindible cuando nuestro fin es hacer inteligible o real a alguien, incluso cuando ese alguien es un *tipo* de persona en un *tipo* de situación mirada desde un cierto *tipo* de preocupaciones intelectuales. El relato es, además, el hueco que dejamos a la vida humana, que se deja ver con sus diferentes aspectos, sus alcances, su riqueza, su profundidad y su interés. El relato nos permite recoger mucho de lo que, de otro modo, sería arrojado sin piedad fuera de las rejillas científicas.

### 55. Integración local: Algo más que una imagen

Cuando nos referimos a la integración local, estamos preguntándonos por la medida en que un individuo está integrado en su localidad. Localidad nos resulta un término cómodo, pues no carga con los problemas de su paralelo *comunidad*, que ha sido definida de muchísimas maneras y que tiene un contenido normativo mayor. En ocasiones usaremos indistintamente vecindario o barrio.

La integración de la que hablamos es, obviamente, la integración social. En un primer momento, como recordará el lector, abrigamos la esperanza de poder dibujar la integración social (por completo, no sólo en su dimensión local) de Adelaida Martínez, en un cometido que nos hubiera llevado a estudiar su familia y su red social y que, sobre todo, nos hubiera forzado a elaborar mejor el difícil concepto de integración social, con el que llevan peleándose sociólogos y psicólogos sociales desde hace décadas.

Hablamos de integración social del modo en que otros autores lo han hecho de cohesión o solidaridad del grupo, y no por deseo de complicar las cosas, sino porque se trata de un nombre que podemos utilizar de los dos modos que creemos pertinentes en nuestro caso. Porque, en asunto de integración, puede interesar tanto la integración de una localidad, como el grado en que un individuo está integrado en su localidad. Son dos unidades de análisis diferentes (la localidad y el individuo dentro de ella) para un concepto que, en esencia, es el mismo. De este modo, puede darse el caso de un residente que no esté integrado en una localidad que a su vez sí esté fuertemente integrada.

El concepto, como cualquier otro que valga la pena, trata de aprehender una realidad compleja, y ello debe necesariamente traducirse en que tendrá diferentes dimensiones y en que el resultado tiene que ser el fruto de la composición de varias perspectivas. ¿De qué dimensiones está compuesto este concepto? Trataremos de dar respuesta, sin pretensión de esa originalidad que nos lleva a cada uno de los que escribimos sobre la cuestión a reinventar la rueda.

Tras el repaso de la bibliografía al uso, he llegado al convencimiento que son dos autores menores quienes han hecho la elaboración más sencilla y completa: Ivan Nye y William Rushing, que publicaron en 1969 un artículo titulado "Toward Family Measurement Research". Después ha habido otros que han seguido líneas muy parecidas.<sup>3</sup> A pesar de estar hecha en una época de excesiva fe en la capacidad de medir de las ciencias sociales, no pierde vigencia. Para el lector que objete que es un producto antiguo, le diré que es más bien un pequeño y modesto trabajo clásico. No conozco elaboraciones actuales de esa calidad. Algunos de los trabajos actuales o parten de cero, con olvido de todo lo anterior, o son elaboraciones tan sugestivas como poco analíticas e intratables, propiedad de algún autor tan personal que sólo en sus manos funcionan y convencen.

Nuestros autores destacan seis dimensiones de la integración social:

*Integración asociativa:* La medida de la interacción en actividades comunes. La integración asociativa se refiere simplemente a la frecuencia de contacto e interacción entre los miembros de un grupo.

*Integración afectiva:* La medida del afecto positivo que se expresan los individuos los unos a los otros. La atención aquí se dirige hacia aquellos sentimientos que tienen significado para cada miembro del grupo: expresiones de amor, respeto, aprecio y reconocimiento.

*Integración funcional:* La medida en que los miembros de un grupo intercambian servicios. Esto es, el grado de interdependencia entre los miembros de un grupo. Lo contrario a la integración funcional es la autosuficiencia y la autonomía. (Más adelante optaré por *independencia*.)

*Integración consensual:* La medida del consenso entre los miembros del grupo en creencias y valores. En ocasiones ha recibido el nombre de integración comunicativa.

*Integración normativa:* Esta dimensión considera el control del grupo sobre sus miembros. En general, suele ser usada para referirse al grado en que los miembros de un grupo adecúan su conducta a las normas del grupo.

*Integración de metas:* La medida en que los miembros de un grupo subordinan sus intereses y objetivos a los del grupo como un todo.

En lo sucesivo, nuestro trabajo consiste en definir cada una de estas dimensiones (coincidiendo o no con los autores), precisar los conceptos que contienen (por ejemplo, *relaciones* o *contactos*) y ajustar su contenido a la escala de la localidad. Esto último es muy importante. Aunque la sustancia última del hecho de estar integrado en una familia o en un grupo de amigos o en una localidad, es la misma, cada integración debe ser desarrollada aparte. (En su momento, obviaremos el desarrollo del último componente por algunas complicaciones de orden conceptual y teórico que aún no hemos resuelto.) Completada esta tarea, y dimensión por dimensión, haremos un repaso de la situación de Adelaida Martínez, introduciendo su relato en ese marco de análisis previamente establecido. Pero resolvamos antes algunas dudas potenciales.

## **56. Seis preguntas previas**

¿Busco la matematización? No. La integración, tal y como la presento, incorpora la idea de grado, incluso puede ser pensada como una variable. Uno puede estar *poco* integrado, *medianamente* integrado o *muy* integrado (también, desde luego, *nada* integrado). Pero, ¿cómo traducimos esto a una escala que sólo exponga diferencias cuantitativas y no cualitativas? ¿Cómo componemos las diferentes dimensiones? Por ejemplo, ¿cuándo sabremos que alguien está medianamente integrado? ¿Significa esto acaso que, en algunos aspectos, está muy integrado, mientras que en otros lo está muy poco? ¿Significa que está medianamente integrado en todos los aspectos? No haré matemática del concepto, sino

exposición, discurso, análisis y relato del mismo. Mi concepto no llegará a ser un concepto unívoco o determinado numéricamente, tales como el poder, la fuerza, la masa o la energía.

A la vista de las dimensiones, ¿cómo conseguiré repartir cada pieza en su cajón? Con dificultad, por lo menos, en más de una ocasión. Los hechos que deben quedar comprendidos dentro de mi rejilla científica son imprecisos en sus perfiles. Se entrecruzan e interpenetran en múltiples niveles simultáneamente, y el intento de separarlos, por así decirlo, y de sujetarlos en sus límites, clasificarlos y encajarlos en sus compartimentos específicos, resulta una tarea ímproba. Con todo, y a sabiendas de lo anterior, *ejecutaré* la disección.

¿Hasta dónde llegaré en mi viaje conceptual? No muy lejos, al menos si me comparo con el canon. En el título del epígrafe aludía a la necesidad de ir más allá de una imagen. Teníamos en mente la elaboración de Lazarsfeld sobre los pasos en la construcción de un concepto: *primer paso*, imagería conceptual (conjunto de las primeras imágenes, que surgen de una observación originante); *segundo paso*, especificación del concepto; *tercer paso*, selección de los indicadores (esto es, instrumentos para la medición del concepto); *cuarto y último paso*, construcción de un índice a partir de los indicadores.<sup>4</sup> Me contentaré con especificar bien el concepto. El operacionalismo me es ajeno. ¿Podemos reducir el concepto de integración social a un conjunto de operaciones? ¿Quién cree hoy que los conceptos que no definimos mediante operaciones carecen de significación?

¿No estaré subvirtiendo la lógica de los autores de mis dimensiones? Probablemente, porque ellos sí pensaban llegar a la *estación final de Lazarsfeld*. ¿Puedo tomar su elaboración y reciclarla para mis propósitos? Entiendo que sí. ¿Y cuáles son éstos? Hablar con un poco más de precisión y dotar a mi descripción de medios de expresión que, aunque no sean unívocos ni definitivos, sirvan como agarraderos o como materiales básicos con los que hablar un lenguaje medianamente común. Mis dimensiones son *recursos para hablar* con orden, con una mínima claridad y distinción (aunque sea un poco forzada).

¿Por qué soy tan modesto? ¿Por qué me contento con un *mínimo* de claridad? Porque sus contrarios, la vaguedad, la oscuridad o, con un sentido menos peyorativo, lo borroso, son, en asuntos humanos y de lenguaje, inevitables, aunque susceptibles de reducción. Y no aspiro más que a poner un poco de luz. Más que ser *muy* claro, me contento con no ser *demasiado* oscuro. Mi claridad *mínima* comparte la imperfección y la grandeza de la condición humana. Frente a otras soluciones (construccionismo, convencionalismo, operacionalismo), no resuelve el problema eliminando sus datos.

¿Cómo conseguiré esa claridad y distinción mínimas que pretendo? Mediante una suma de definición y ejemplificación. Mis definiciones serán menos determinación de la esencia, que determinación de la significación de un término y de la aplicación que puede encontrar. Y esta determinación se hace, de un modo inextricable, con (o junto a) el ejemplo o el caso de Adelaida Martínez, que nos ayuda en nuestra empresa, al menos de las tres siguientes maneras: da contenido empírico a nuestro concepto, contribuye a que el concepto adquiriera una abstracción más adecuada y hace posible la asimilación, o mejor, la *penetración* en el sentido y significado del concepto.

### **57. El último preámbulo: Cosas dichas en las que reconocerse**

¿Cuál ha sido mi inspiración, digamos, filosófica? O mejor, para no crear la innecesaria ficción de una relación genética inexistente: ¿En qué autor o autores me reconozco? ¿Quién o quiénes han dicho cosas que pueda usar para definir mi empresa? ¿Pierre Bourdieu, por ejemplo? Sí y no. Me centraré en un fragmento de su libro *Cosas dichas* (págs. 49 y 50). Coincido con él en su impugnación de algunos “falsos rigores de la epistemología positivista” y en su denuncia de lo mucho que oscurecen, ocultan y rechazan ciertas formas de “oscura claridad”. No me cuesta ponerme de acuerdo con su idea que los conceptos pueden funcionar como “postes indicadores” (*signposts*) que señalan fenómenos dignos de atención, y que, aunque queden a veces oscuros e imprecisos, podemos usarlos si consiguen ser sugerentes y evocadores. Tampoco he de esforzarme demasiado para

aprobar su defensa de la virtud heurística de los conceptos abiertos (frente a las nociones demasiado bien construidas), que toma del último Wittgenstein, referencia inexcusable para quien se interese por estos asuntos. Pero algunas de sus orientaciones y elecciones me resultan ajenas. Para empezar, no acabo de ver que el problema de la imprecisión sea meramente provisorio, como creo entender que plantea Bourdieu cuando presenta su “concepto abierto” como “lo propio de todo pensamiento científico que se está haciendo, por oposición a la ciencia ya hecha sobre la que reflexionan los metodólogos y todos aquellos que inventan después de la batalla reglas y métodos”. (Si así fuera, si lo he entendido bien y si no estoy acaso confiando en uno solo de sus textos, me temo que la apelación a Wittgenstein sería inconsistente, pues ideas tales como “el mal es transitorio” o “cuando pase la batalla inventaremos nuestras propias reglas y métodos”, le resultarían extrañas.) Por otra parte, y en la línea de acotar mi enfoque por contraste, sí doy, como ya he comentado, algunas definiciones, y lo hago aun cuando llevo calado el sombrero escéptico, aun cuando sé que con ellas no estoy *representando* la realidad, aun cuando mis palabras no buscan una inexistente correspondencia exacta con la realidad. Bourdieu no suele hacerlo (el dar definiciones), huye del trabajo conceptual y defiende que lo único que pretende es hacer funcionar ciertas nociones en los análisis empíricos en lugar de dejarlas “dar vueltas en el vacío”, y que estas nociones son propiamente un programa de investigaciones y un principio para evitar todo un conjunto de errores. Conclusión: me reconozco sólo en parte en Bourdieu. Cuando leí su texto, tuve esa chispa de reconocimiento que todos conocemos, pero el ojo crítico ha rebajado la llama que consiguió encender.

En realidad, el genuino shock de reconocimiento lo he tenido con Herbert Blumer y su noción de “concepto sensibilizador” (como opuesto a definitivo), que desarrolla en su ensayo “¿Cuál es el error de la teoría social?”. Me interesan esos párrafos en que se compromete en una defensa de la imposibilidad que tienen los conceptos referidos al mundo social para superar esta condición de *meros* sensibilizadores. En esta línea, comienza escribiendo: “Al tratar un caso empírico de un concepto con fines de estudio o análisis, no limitamos nuestro examen, y al parecer no podemos hacerlo sin privarle de sentido, estrictamente, a lo que comprende la referencia abstracta del concepto. No

aislamos lo que confiere a cada caso su carácter peculiar, limitándonos a examinar lo que tiene en común con otros casos de la clase comprendida por el concepto. Por el contrario, nos vemos obligados a acceder a lo que es común a base de aceptar y utilizar lo que es distintivo en ese caso empírico. En otras palabras, lo común (es decir, aquello a lo que el concepto hace referencia) se expresa de una forma distintiva en cada caso empírico y sólo puede captarse aceptando y trabajando a fondo sobre esa expresión distintiva. (...) *Hemos de aceptar, desarrollar y utilizar la expresión distintiva a fin de poder detectar y estudiar la expresión común.*”<sup>5</sup>

Esta última sentencia es capital, por importante, y por paradójica. Subvierte el entendimiento común sobre la materia. “¡A lo común por lo particular!” no es un lema que se entienda bien. Y, desde luego, no es un lema que entusiasme a muchos. Por de pronto nos sustrae esos límites o rasgos de expresión fijos y objetivos que tanto simplifican la escritura (y el mundo social).

Pero ese lema se refiere a la expresión, porque el concepto, como medio de pensamiento e incluso cuando sólo es sensibilizador, siempre obra de arriba a abajo, siempre precede a la observación, la guía, la orienta y la llena de contenido. Aquí el lema sería “¡Al terreno desde el concepto!” Leamos a Blumer: “Desde el concepto nos trasladamos al carácter distintivo concreto del caso, en lugar de encuadrar éste en el marco abstracto del concepto. Es como afrontar una nueva situación u orientarse en un terreno desconocido. El concepto nos sensibiliza para nuestra labor, proporcionándonos indicios y sugerencias.”<sup>6</sup>

¿Qué hemos aprendido? Pues algo que ya dijimos, pero que seguramente ahora se entenderá mejor. Que es importante hacer un mínimo trabajo conceptual *para*, de este modo, hablar con más precisión y para dotar a nuestras descripciones de medios de expresión que, aunque no sean unívocos ni definitivos, sirvan como agarraderos o como materiales básicos con los que hablar un lenguaje medianamente común. Mis dimensiones son *recursos para hablar* con orden, con una mínima claridad y con una distinción básica (aunque sea un poco forzada).



## NOTAS AL CAPÍTULO 13

<sup>1</sup> Uso aquí una idea de Herder que conozco por Isaiah Berlin y, en concreto, palabras que pronunciara éste en una entrevista que apareció en el *Diario 16* del 20/2/93. Hay una defensa similar en la página 12 del “Human Nature and the Social Bond” de Thomas J. Scheff, en *Microsociology*.

<sup>2</sup> Desancladas me sonaba mejor que desenclavadas. A. Giddens usa este concepto a lo largo de *Modernidad e identidad del yo*. En el glosario da la siguiente definición de “desenclave”: proceso por el que las relaciones sociales se erradican de sus circunstancias locales y recombinan a lo largo de extensiones indefinidas de espacio y tiempo.

<sup>3</sup> Por ejemplo, W.S. Landerecker, “Tipos de integración social y su medida”, en R. Boudon y P. Lazarsfeld (eds.), *Metodología de las ciencias sociales*, vol. 1: Conceptos e índices, Barcelona: Laia, 1979, págs. 63-76. También M. Silverstein y V.L. Bengtson, “Intergenerational solidarity and the structure of adult child-parent relationships in American Families”, en *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 2 (1997), págs. 429-460.

<sup>4</sup> Re refiero a su artículo “De los conceptos a los índices empíricos”, en el libro que coeditó con R. Boudon citado en la nota anterior, págs. 35-46.

<sup>5</sup> Pág. 113; énfasis mío.

<sup>6</sup> Pág. 114.

## CAPÍTULO 14. EL AISLAMIENTO, LA EVITACIÓN Y LA INDEPENDENCIA

En este capítulo voy a desarrollar las tres primeras de las dimensiones que ya he presentado con la ayuda de Nye y Rushing, ese par de autores que, según ya hemos razonado, nos han brindado los asideros para nuestra propia ascensión o escalada. Desarrollo mi propia versión de sus conceptos y la aplico después a Adelaida Martínez. Dedico mucha más atención a la primera de las dimensiones.<sup>1</sup>

### *58. La primera dimensión: La integración asociativa*

Entramos en un terreno complicado, en el que me resulta difícil incluso ponerme de acuerdo conmigo mismo. Ensayo una definición del tipo “La noción nos remite a las relaciones personales y contactos que un individuo tiene en su localidad”, pero apenas se mantiene en pie diez segundos. ¿Por qué relación y no meramente interacción? Y, en cualquier caso, ¿por qué tiene que ser una relación personal? ¿No denota acaso un sesgo innecesario hacia la intimidad?

Veamos. Para empezar, no hemos de perder de vista que nuestro interés es la integración social, esto es, la medida en que una persona siente que pertenece a alguna parte, que es de algún sitio; la medida en que se siente bien ahí, en que cree que no es un mal lugar para envejecer, en que encuentra que su mundo es o puede llegar a ser su hogar. También podemos ponernos poco exigentes; y definir la integración en negativo: estoy integrado si no me siento extraño, si no me importa estar aquí, si pienso que éste es un lugar tan bueno como cualquier otro, si digo que no es mi Hogar, pero que tampoco deja de serlo, si relativizo lo de la pertenencia diciendo algo así como “¿qué más da?”. En cualquier caso, advertidos estamos: nuestra incursión se hace en función de esta preocupación, también nuestras palabras sobre “interacción” o “relación”.

Interacción suena a poco. Los pasajeros del Intercity a Madrid interactúan entre ellos, pero difícilmente diríamos que pertenecen a la línea o que están integrados en el vagón. En rigor, hemos de hablar de relación, porque la noción presupone un *plus* que nos reclama nuestro sentido común. Inevitablemente caemos en este saco. Lo que sucede es que la delimitación terminológica no siempre es precisa y nos hemos de encontrar un término por otro, “interactuar” y “relacionarse” como intercambiables, en parte porque solemos pensar preferentemente en las interacciones que se producen con nuestras relaciones.

Pero, ¿qué es una relación? Acudamos de nuevo, también en este capítulo, a Erving Goffman: “Una relación vincula a dos individuos entre sí con prescripciones relativas al trato mutuo. En una relación las obligaciones del individuo son las expectativas del otro.”<sup>2</sup> Estas prescripciones, en el caso de las relaciones entre vecinos, estarían bien definidas con la muy goffmaniana respuesta que dio Adelaida Martínez a “¿Qué es ser un buen vecino?”:

*“Saber respetarse, respetar lo que uno dice, no molestarse. Si te tienes que hacer un favor, porque siempre hay pequeñas cosas, hacerlo sin más, sin comentarios, sin jaleos ni nada.”*

La definición de “relación” no está mal (Goffman nunca está mal), pero es que, según ella, los pasajeros del Intercity también tienen entonces una relación. En mi último viaje, nadie puso sus pies sobre mi regazo, nadie me robó la comida y no hubo codazos a la hora de retirar los bultos del maletero. Y sin embargo, el que llamaremos el “supuesto del Intercity” nos sigue pareciendo escaso. Casi hemos decidido usarlo como criba: “todo lo que pueda ser aplicado a uno de sus vagones, no nos servirá”. ¿Dónde está ese *plus*?

Quizá es que no baste “relación” y debemos decir “relación *personal*”. Goffman nos socorre: “En una relación personal (como diferente de una relación anónima) cada extremo identifica al otro personalmente, sabe que el otro hace lo mismo y reconoce abiertamente ante el otro que se ha establecido entre ellos un comienzo irrevocable: el establecimiento de un marco de conocimiento mutuo que retiene, organiza y aplica experiencia que los extremos tienen el uno del otro”.<sup>3</sup> Aquí sí que descartamos el “supuesto del Intercity”. “Pero, oiga, esta definición, en asunto de pertenencia, sangra por el otro costado. ¿Está queriendo decir que

uno está integrado en su localidad cuando tiene en ella muchas relaciones personales? Porque le diré una cosa: vivo muy bien en mi ciudad, incluso en mi barrio, y apenas conozco a nadie. ¿Qué responde? Además, puedo conocer y odiar. Sé de uno que está reñido con toda su escalera, aunque anteriormente habían sido muy amigos. ¿Qué me dice?”

Mi inquisidor me pone en un aprieto. Tal y como percibo el problema, sólo tengo dos soluciones. O me retiro o sigo adelante. O digo algo así como “este asunto es elusivo y difícil de tratar” o “quizá el concepto tenga poco sentido en el mundo de hoy” o, como segunda opción, hago una defensa de mi posición. Ensayaré lo segundo.

No puede decirse, y aquí no puedo sino coincidir con él, que uno esté integrado cuando tiene muchas relaciones (y, además, ¿cuántas son *muchas* relaciones?). Pero, ¿es acaso insensatez postular que, neutralizadas otras variables, uno está *más* integrado si tiene *más* relaciones? (Otro asunto es que la integración sea lo mejor del mundo y cómo la pensemos, la valoremos o la vivamos cada uno de nosotros.) Y en lo que hace al odio, ¿qué decir? Si nos ponemos paradójicos, que “el odio une mucho”, y fácilmente pasaremos por sabios. Pero, aunque estemos captando una parte de la verdad, estaremos forzando en exceso el entendimiento común de la gente: no puedes estar a gusto en un sitio si odias a la gente que lo habita. Con todo, mi inquisidor tiene algo de razón. Con su ayuda, estaremos prevenidos contra el vicio de pensar este asunto en términos demasiado positivos. ¡Calor, afecto, amistad, camaradería, solidaridad, fusión emocional!... Sí, pero también, confusa e inextricablemente, rencor, envidia, resentimiento, desconfianza y rivalidad. El cemento de las relaciones sociales está hecho de materiales muy diversos. Basta pensar en muchas familias. Y, en asuntos de localidad, ¿qué mejor ejemplo que la *via del Corno*, ese rincón florentino, donde sus pobres moradores son “opuestos pero solidarios”? ¿Alguien que haya leído *Crónicas de pobres amantes*, puede dudar de lo que digo?<sup>4</sup> Nuestra criba debe dejar pasar muchas relaciones que no son de puro amor y de pura gratificación. Quizá la idea de que las relaciones *deben* ser de este tipo es muy moderna o posmoderna; también podríamos decir que es muy terapéutica.

Contestado ya mi replicante, me quedo solo y con mis dudas. ¿Tengo una relación *personal* con aquellos a los que puedo nombrar, que es casi lo que dice la definición de Goffman? ¿Es suficiente?, porque suena a minimalismo. ¿Acaso no iría a mínimos una definición como la que sigue, creada a partir de una cierta interpretación de la cláusula goffmaniana? “Existe una relación -diría la nuestra- cuando un vecino puede identificar personalmente a otro vecino (y éste, a su vez, puede hacerlo con aquél). La información necesaria sería en este caso: nombre (o apellido, mote, filiación), lugar de residencia (vía, bloque, escalera o puerta) y alguna otra del tipo de si trabaja o no, si cobra una pensión o si es un enfermo crónico.”

¿Realmente suena a poco? Depende de para quién. *Nombrar* de este modo a diez vecinos puede ser una hazaña o la cosa más corriente e insignificante del mundo. Y depende además de con qué se compare. Si presumimos que en las relaciones personales, y en particular entre vecinos, debe darse una cierta cantidad de apoyo social, el sólo nombrar nos ha de decepcionar. Si a las relaciones personales les pedimos intimidad, apertura de unos con otros, autodescubrimiento mutuo, confidencias, calor, confianza y expresión abierta de los sentimientos, el mero *nombrar* es definitivamente bien poco, apenas nada, una sombra del cero.

Descartemos candidatos. La exigencia del apoyo social nos ciega. Acudimos a un barrio con nuestra artillería de preguntas (sobre las ayudas en las reparaciones domésticas, los préstamos, las comidas gratuitas, los favores) y podemos volvernos con las manos vacías. Estos apoyos se dan, incluso más de lo que a primera vista percibimos, pero no siempre y no por fuerza. Es más, puede que mucha gente no espere de su vecino un apoyo de este tipo. Somos demasiado exigentes (y poco realistas) cuando exigimos la circulación entre los extremos de la relación de una cantidad mínima de apoyo social. (Claro que siempre podemos rebajar ese mínimo, con lo que encontraríamos un número más elevado de relaciones. Pero esto no se puede hacer sin pérdida del sentido original.) Por otro lado, Richard Sennett<sup>5</sup> nos ha enseñado que esa intimidad que antes mencionábamos es una cárcel. No exigiremos este tipo de intimidad, ¡Dios nos libre! ¿Pero nos quedamos con el mero nombrar?

Creo que podríamos hacer una nueva apuesta sin llegar a poner en riesgo nuestra modesta fortuna. ¿Qué tal esta segunda definición? “Existe una relación cuando un vecino posee un conocimiento de otro vecino (y éste, a su vez, posee un conocimiento de aquél). Cada una de las partes puede relatar una porción de la biografía o de la situación de la otra. Por situación de un individuo debe entenderse el conjunto de necesidades, deseos, condiciones y experiencia, vista preferentemente desde su propia perspectiva.” Si no tomamos demasiado estrecha y literalmente cada uno de sus extremos, esta definición puede servir. Coincide a grandes rasgos con las *relaciones-nosotros* de Alfred Schutz, alguno de cuyos párrafos nos resulta particularmente iluminador en esta ocasión:

“Compartir una comunidad de espacio implica que cierto sector del mundo externo está por igual al alcance de cada copartícipe, y contiene objetos de interés y significatividad que les son comunes. Para cada copartícipe, el cuerpo del otro, sus gestos, su porte y sus expresiones faciales son inmediatamente observables, no solo como cosas o sucesos del mundo externo, sino en su significación fisonómica, vale decir, como síntomas de los pensamientos del otro. Compartir una comunidad de tiempo -y esto se refiere no solo al tiempo exterior (cronológico) sino también al tiempo interior- implica que cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal y como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro -planes, esperanzas o ansiedades-. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación Nosotros*.”<sup>6</sup>

(Téngase en cuenta que el anterior rigor de este párrafo es sólo aparente y viene amortiguado cuando a continuación Schutz admite que una relación puede ser fugitiva y superficial, que el Otro puede ser captado como una personalidad única aunque sea sólo un aspecto de su personalidad el que se ponga de manifiesto y que su situación biográfica única puede revelarse de manera solamente fragmentaria.)

Recapitulemos. Hemos estado dando vueltas a la primera de nuestras definiciones, que era aquella que rezaba “La integración asociativa nos remite a las relaciones personales y contactos que un individuo tiene en su localidad”. Y resulta que, después de todo, no estaba mal. ¿Qué hemos aprendido en nuestro largo camino? Que debemos usar dos cribas: una que

no deje pasar cualquier interacción (no basta con que el vecino dé los “buenos días”, por importante que sea), la otra que deje pasar ese abundante número de relaciones impuras donde amor y resentimiento conviven. Que el mero *nombrar* se nos queda corto, pero que ello no significa que haya que buscar pilas de apoyo social y de confesiones íntimas. Y que podemos pensar una relación en términos de conocimiento de la biografía y la situación del otro, aunque, eso sí, sin rigorismos innecesarios. ¿Que luego resulta que esto de la integración local le resulta a usted antiguo, insidioso, fastidioso, imposible, innecesario, ambiguo, elusivo o fantasioso? Este es ya otro asunto.

Deberíamos, para finalizar, decir algo acerca de los contactos, porque puedo tener una relación con pocos contactos (del mismo modo, aunque sin interés para nuestro propósito actual, que puedo tener contacto con alguien con quien no tengo propiamente una relación).

En su sentido más pleno, cabe decir que se produce el contacto cuando los individuos se dirigen espontáneamente los unos a los otros, y esto al mismo tiempo se sabe y se sabe que se sabe. Normalmente interviene la orientación directa (aunque hay que considerar también el contacto telefónico y epistolar). Normalmente, además, el contacto forma parte de algo más complejo, esto es, un contacto social en el que interviene un intercambio de palabras u otros rituales de reconocimiento y la ratificación de la participación mutua en un estado abierto de conversación.

Hay tres bases para el contacto: actividad, accidente y ceremonia. En primer lugar, existen razones austeras o no ceremoniales para establecer contacto, como, por ejemplo, la realización de una actividad que obliga a los participantes en una relación a ponerse en contacto. En segundo lugar, el contacto puede producirse de manera fortuita, cuando las partes en una relación utilizan de forma independiente pero simultánea las mismas calles, el mismo establecimiento de servicios, los mismos transportes públicos, etc., o cuando se encuentran que participan en la misma actividad social. Como se suele decir, los individuos pueden coincidir con, tropezarse con o encontrarse con otros (claro que si se tiene cuidado, muchas veces puede evitarse el contacto social cuando se producen estas coincidencias, pero no siempre se puede hacer con tacto). Por último, el contacto puede producirse porque el

objetivo abierto y controlado de una de las partes, o de ambas, es celebrar un ritual de apoyo a la otra.

Cada una de las tres bases de contacto mencionadas (actividad, accidente y ceremonia) no da sólo motivos para estar en contacto, sino también racionalizaciones, esto es, entendimientos reconocidos convencionalmente, cada uno de ellos dentro de su propia gama de aplicaciones oportunas.<sup>7</sup>

### *El espinoso asunto de la medición*

¿Cómo dictaminaré la integración asociativa de Adelaida Martínez? Considerando sus relaciones y sus contactos. ¿Sólo su número? Obviamente no; por importante que sea, que lo es, pues no es lo mismo tener cuatro relaciones que cuarenta, ni es lo mismo verse una vez a la semana que hacerlo una vez al año (aunque en todo esto habría que considerar el asunto de la *calidad* y aquello de “uno bueno vale por cien”). Pero hay ciertamente otras variables a considerar. ¿Qué propiedades de las relaciones vecinales debemos considerar? Sin duda, su duración, grado de multiplicidad, intensidad emocional y cantidad de apoyo social que circula en su interior. La duración nos remite al tiempo transcurrido desde que se estableció la relación. Una relación múltiple es aquella que suma a la relación de vecindad, una o más de entre las siguientes: amistad, parentesco, militancia asociativa o política, compañerismo en el lugar de trabajo, etc. La intensidad emocional mide el grado en que el individuo se siente cercano a otro. Podríamos usar como sinónimo “estrechez” de la relación. Ya sabemos qué es el apoyo social. ¿Qué propiedades de los contactos entre vecinos debemos considerar? Se me ocurre que la multiplicidad de las bases del contacto (¿sólo por casualidad o también por actividad y ceremonia?).

Bien, tendré en cuenta todos estos elementos, pero ¿cómo mediré? La respuesta es pronta: si medir significa *medir*, no lo he hecho. Podría, desde luego, haber elaborado un índice, con un procedimiento del tipo siguiente: “Tome todas las variables pertinentes, que son, para las relaciones, el conocimiento mutuo, la duración, la multiplicidad, la intensidad emocional y la cantidad de apoyo social que circula en su interior, y, para los contactos, la frecuencia y la



multiplicidad de las bases. Construya con ellas una matriz, en la que por un lado entren las relaciones (R1, R2, R3... Rn; que son Pedro, María, Isabel, etc.) y por el otro el resto de variables. Déles valores binarios (mejor 1 y 2 que 0 y 1) y luego sume los puntos, habiendo elaborado previamente una escala de medición con intervalos, como mínimo, para las integraciones nula, baja, media, alta y muy alta.” Suena bien, hasta impresiona. Pero, por desgracia o por fortuna, la ocurrencia del índice me sobrevino tarde. ¿Qué hice? En el tiempo de las básculas fidelísimas, sopesese.

La estimación del grado de integración asociativa de Adelaida Martínez que sigue, es una estimación subjetiva, fruto de una prolongada investigación de campo. Soy yo quien decide que Adelaida Martínez tiene una baja integración asociativa. Pero lo hago sabiendo qué variables deben tenerse en cuenta. No he determinado numéricamente la duración y multiplicidad de sus relaciones o la frecuencia de sus contactos con los vecinos, no he compuesto un índice, no he elaborado una escala, pero sí he sabido qué preguntar y por qué. (Muchas cosas ni tan siquiera se preguntan; sencillamente salen en la conversación o acabas conociéndolas por cualquier otro conducto.) Mi impresión es pues una impresión *cultivada*. Aunque no mido, sí creo haber mostrado los elementos que, si bien compuestos subjetivamente, me han llevado a mi estimación.

### **59. El aislamiento de Adelaida Martínez**

La integración asociativa de Adelaida Martínez es baja. Damos a esta condición el nombre de aislamiento.

En efecto, Adelaida Martínez no tiene muchas relaciones en el barrio. La hemos oído decir que no tiene mucho trato, que hace su marcha y que su vida es ajetreada, pero también que no se mete en la vida de los demás, que no quiere jaleos, que su forma de ser no va con ello. La hemos oído sentenciar con rotundidad que en su casa no se mete nadie, ni siquiera esas

dos o tres únicas personas confiables, vecinos desde el comienzo, con los que sí tiene contacto (por accidente la mayor parte de las veces).

Adelaida Martínez no es especialmente distante y reservada (más bien es una persona cordial). Su activismo (su *tempo* rápido) podría perfectamente volver compatibles sus ocupaciones con un mayor cultivo de la sociabilidad vecinal, más cuando las características espaciales del barrio la propician. En Adelaida Martínez hay un rechazo de esa sociabilidad, que se concreta en una estrategia defensiva y de aislamiento con respecto al entorno.

Y sin embargo, Adelaida Martínez es capaz de identificar personalmente a muchos de sus vecinos. No es de extrañar: su vecindario es reducido, apenas sale de él, muchos de sus vecinos han compartido residencia con ella desde que se construyó... y Adelaida Martínez no está ciega, ni sorda. No vive entre la masa indiferenciada: sabe quién es quién. De muchos de ellos tiene incluso conocimiento personal: está al corriente de una parte de su biografía (aunque sea con datos de segunda o tercera mano) y sabe de su situación. Quizá no haya buscado ese conocimiento, pero los contactos son inevitables, y en la calle, los comercios o la parroquia, todo el mundo habla y todo el mundo oye.

Esto es importante. Adelaida Martínez puede que no viva entre amigos, pero no es un átomo perdido en el vacío social, un número parapetado en un apartamento ignoto en una escalera con puertas que son sólo números. Está en conflicto con sus vecinos, compite con ellos por un prestigio y un reconocimiento que le son negados, sus valores están en franca contradicción con los suyos, pero no es anónima y no vive rodeada de extraños.

Es importante, pero no cambia nuestro juicio (tan sólo lo califica). Porque la mayor parte de ese conocimiento lo tiene de sus vecinos más próximos (apenas puede hablar de los de un poco más allá) y porque además muchos de éstos no le brindan ese apoyo ritual y ese respeto de su frontera, esa deferencia goffmaniana, que implícitamente habíamos considerado como requisito mínimo para definir una relación. (Sus vecinos no cumplen con aquellas prescripciones relativas al trato mutuo entre vecinos que consideraba nuestra primerísima definición de "relación".)

Si continuamos con nuestro repaso, hablaríamos de baja multiplicidad de las relaciones (no hay vecinos que sean a la vez parientes y sólo dos o tres de ellos son también más o menos amigos), hablaríamos de baja intensidad emocional y de poco apoyo social y también de contactos reducidos a lo inevitable (accidente y actividad obligada, como la limpieza de la escalera), con muy poca presencia del contacto ceremonial.

Definitivamente, no es muy arriesgado decir que Adelaida Martínez tiene una baja integración relacional. En su caso es el resultado de: (i) la experiencia fundadora del miedo pasado en los primeros años de residencia (que ya hemos comentado), (ii) su desconfianza de los vecinos, y (iii) la poca simpatía que les tiene, nacida en gran parte de la aversión con respecto a su estilo de vida (ideas que desarrollamos en el capítulo 15). Es también su manera de resolver las tensiones que tiene con sus vecinos y las ofensas que recibe de ellos (idea que desarrollamos en este mismo capítulo).

Como ven, no hacemos más que remitir arriba y abajo. No queremos repetirnos y no queremos desarrollar lo que parece (y podemos equivocarnos) evidente. Sí nos gustaría, con todo y antes de concluir, reseñar que esta baja integración *no* es el resultado ni de un miedo a la degradación estatutaria, ni de una ideología de domesticidad radical, ni de una opción cosmopolita.

Adelaida Martínez ha convivido con personas de status inferior desde que se casó y no hace de ello causa mayor. Para ella, la familia es importante, pero no a costa de todo lo demás. Ha residido en un pueblo y el lugar que elegiría para vivir, según sus propias declaraciones, es un pueblo próximo, con sus casas bajas y la gente en verano tomando el fresco en la calle. Finalmente, Adelaida Martínez es una *local*, alguien que no quiere ni puede tejer una de esas redes deslocalizadas y ramificadas que tanto gustan a algunos analistas de redes.

*60. La segunda dimensión: La satisfacción con el modo de resolución de los conflictos interpersonales*

Nye y Rushing hablan de integración normativa, concepto que nos remite a estos otros: autorregulación, control social y organización social.

Una de las propiedades de una comunidad es la autorregulación. Es más, es su rasgo definitorio para muchos autores (por ejemplo, Janowitz o Calhoun). El concepto nos remite a la capacidad que tienen los grupos humanos para, sin la contribución de actores externos y especializados, imponer sus propias normas. Guarda una estrecha relación con los conceptos de "control social" y "organización social" (en las elaboraciones de la escuela de Chicago). La definición de Milofsky de la "comunidad cultural" como sistema cristalizado (de intercambios no monetarios) es consistente con lo anterior.<sup>8</sup>

(Permítanme un paréntesis aclaratorio, porque el concepto de control social no goza hoy de prestigio. O se utiliza con otro significado (el control de la sociedad sobre las mentes de los individuos) o, lo que nos interesa ahora, se critica y denuesta a quienes usan de él como funcionalistas (palabra talismán, electrizada de emociones negativas, que excusa de argumentar), con el comentario añadido de cómo su apego al centro de los valores de la sociedad, les vuelve ciegos hacia otras modalidades de organización.<sup>9</sup> Con todo, el concepto no sufre. Quizá hay control social donde antes pensamos que sólo había jungla, quizá hay que sumergirse para ver mejor y seguro que hay que considerar otros modelos. ¡Bien está! Pero -insistimos- el concepto no queda invalidado.)

Necesitamos ahora, para nuestro caso, una definición, en parte complementaria, en parte alternativa (pero nunca sustitutiva), que nos permita un mejor acercamiento a nuestro interés actual, puesto que -insistimos- no hablamos de la integración de una localidad, sino de la integración de un individuo en una localidad. La que ofrecemos a continuación sirve mejor a nuestros fines.

Si sustituimos "capacidad para imponer sus propias normas" por "capacidad para resolver satisfactoriamente el conflicto interpersonal" no habremos ni cambiado nuestra orientación teórica ni perdido información. Las normas de las que hablamos, al fin y al cabo, son normas relativas a la convivencia y al trato entre los vecinos, y nos remiten a la interdicción de las conductas ofensivas, al castigo de la desconsideración, la injuria, el insulto o el egoísmo, la profanación (por ejemplo, del espacio personal) y la blasfemia, a la amonestación de los vecinos ruidosos o exhibicionistas y de los niños agresivos e imprevisibles, a la sanción al hombre que pega a su mujer o a sus hijos, al repudio de quienes mantienen su casa con inmundicia, a la burla de quienes se dan aires o se muestran excesivamente competitivos, a la voz interior que pregunta qué pensarán mis vecinos y amigos si hago esto o lo otro, y cosas por el estilo. El control social siempre ha sido eso y quienes se han quejado de la desorganización de los vecindarios, lo que lamentaban (con razón o sin ella) era precisamente la falta de toda esa compleja maquinaria de vigilancia social (que valoraban).<sup>10</sup>

Entendidas así las normas, lo que produce su incumplimiento es un conflicto entre las personas. Un conflicto que puede ser trivial y mundano para un observador ajeno, que puede permanecer latente y que puede ser más simbólico que real, pero que es un conflicto a fin de cuentas, y un conflicto, y esto es importante, cargado de significado y de consecuencias para las partes implicadas. La capacidad que tiene la localidad de resolver satisfactoriamente este conflicto es su capacidad de autorregularse.

Ahora bien, ¿qué es satisfactorio en esta cuestión? ¿Qué no lo es? La respuesta no es fácil, porque entran en juego las creencias, valores, actitudes y percepciones de cada vecino. La satisfacción de uno es la insatisfacción de otro. Junto a quien pide justicia en la solución de un conflicto, hay otro que pide simplemente paz. Uno quiere imponerse y no tolera la transgresión, otro consiente en que se le impongan y da por buena la transgresión (aunque en la intimidad se muestre dolido por la misma).

De momento, eludiremos estas dificultades. Nos interesa la integración de un individuo que, con sus creencias, valores, actitudes y percepciones, estará o no satisfecho con el modo en

que se resuelven los conflictos interpersonales en el lugar en el que vive. Estos conflictos pueden referirse a tensiones y ofensas en las que el individuo está directa y personalmente comprometido, o a tensiones y ofensas que puede vivir con más distancia.

Desarrollamos esta idea, señalando cuatro indicadores de esta satisfacción: (1) Satisfacción con el modo como uno hace frente a las tensiones que tiene con terceros y a las ofensas que recibe de ellos. Esto es, satisfacción con la respuesta que el propio individuo da, bien sea ésta elegida (con más o menos condicionamientos), bien sea impuesta. (2) Satisfacción con el modo en que los otros vecinos hacen frente a las tensiones que tienen con él y a las ofensas que reciben de él. (3) Satisfacción con cómo queda resuelto el conflicto, esto es, con la justicia del resultado. Los dos primeros indicadores son las dos caras de la misma moneda. No siempre resultará posible, por otro lado, separar el primer indicador del tercero. (4) Satisfacción con el modo con que, en general, se resuelven los conflictos en la localidad, y con el resultado de los mismos.

### ***61. Adelaida Martínez: La evitación frustrante ante el conflicto***

Adelaida Martínez debe hacer frente a tensiones y ofensas en su localidad. Muchas de ellas las hemos visto ya anteriormente. Hagamos un registro breve de seis situaciones: (i) Unos vecinos de su escalera la tienen martirizada, queman cigarrillos en su puerta, se la rayan y le tiran papeles ardiendo sobre su ropa tendida. (ii) A la salida del colegio se comenta sobre los talleres laborales de los hijos mayores. Las vecinas no consienten que Adelaida Martínez disienta de su opinión descalificadora y la callan tildándola de "pelota". (iii) Adelaida Martínez se siente muy ofendida por la desatención con que son criados los niños del lugar. (iv) Ve desde su ventana cómo se atraca a los transeúntes que rodean el barrio. (v) El gasto de los pagos de servicio sociales en consumo de capricho hiere los códigos de honor y de justicia de Adelaida Martínez. (vi) Las vecinas la acusan de evasión de responsabilidad en la limpieza de la parte exterior del bloque. La acusación, al entender de Adelaida Martínez, es manifiestamente injusta.

¿Cómo responde Adelaida Martínez? Callando, evitando el enfrentamiento, dominando sus ganas de contestar, restringiendo el trato a las pocas personas que siente compatibles, renunciando a la justicia y lamentándose en privado, quejándose cuando tiene ocasión a los representantes de la sociedad convencional y haciendo en alguna ocasión una llamada secretísima a la policía. Esta es la pauta usual, sólo rota en alguna ocasión (como en el episodio de la escalera).

¿Está Adelaida Martínez satisfecha con esta respuesta? No, y la reiteración de expresiones de rabia así lo demuestra ("me repatea", "no lo puedo aguantar", "me hierva la sangre"). Para Adelaida Martínez es literalmente un sometimiento. No ve otra solución, no cree posible el acuerdo, las vecinas no entran en razón, imposible, se alteran, no aceptan que se les diga nada. ¿Y buscar alguna mediación, alguien con autoridad, alguien respetado por todos? "Aquí no hay respeto, no hacen caso a nadie, más de uno ha salido escaldado." (Lógicamente también se muestra insatisfecha con respecto a cómo queda el conflicto: siente que siempre pierde.)

Pero, ¿por qué se muestra Adelaida Martínez insatisfecha con evitar? ¿No es el modo en que muchas personas resuelven sus conflictos con éxito? ¿La paz y la tranquilidad no valen bien una ofensa o una injusticia?

Estas preguntas están formuladas tras leer el libro que M. P. Baumgartner dedicó a un barrio residencial de clase media: los vecinos evitan el enfrentamiento, actúan como lo hace Adelaida Martínez y no dan la impresión de desear otra cosa. (En el libro *cobardía* es una palabra que apenas aparece, y nunca en boca de ningún vecino.)<sup>11</sup> ¿Qué tiene Adelaida Martínez que no tengan aquellos?

Sobre todo, más motivos de tensión, más afrentas, más ofensas, más transgresiones morales a las que reaccionar y más fratricidio. Y además, todo ello en un medio en el que no se dan las condiciones que propician y premian la evitación.<sup>12</sup> Además, Adelaida Martínez no es indiferente a la suerte de sus vecinos, en especial a la suerte de los niños.

¿Le gusta a Adelaida Martínez cómo encaran los demás el conflicto? De nuevo, no. Son agresivas, cuando quieren decirte algo vienen y te lo sueltan, sin tacto, sin cuidado, a voces. Las vecinas se muestran rencorosas, violentas y buscan vengarse. Reaccionan frente a cualquier estímulo con una exagerada susceptibilidad, ven ofensas e insultos donde no los hay y quisieran verle a una hundida.

## **62. La tercera dimensión: La dependencia funcional**

El concepto nos remite aquí a la medida en que un individuo recibe un apoyo de sus vecinos de tal entidad y calidad que su salida de la localidad conllevaría un coste alto. (Apoyo debe entenderse como apoyo social, en un sentido amplio.) De alguien que se encuentre en esta situación diremos que depende de su vecindario (o mejor, de las personas que viven en él). Probablemente esa dependencia se da cuando el vecino *además* es amigo o miembro de la familia. La situación creada normalmente será de interdependencia. No olvidemos que "dependencia" es también una variable y que se puede ser *más* o *menos* dependiente.

(Una formulación alternativa de individuo dependiente sería: persona que necesita de los apoyos que le brinda su localidad. Esta definición, no obstante, nos obligaría a desarrollar el concepto de necesidad. ¿Qué es aquí necesidad? ¿De qué necesidad hablamos?)

Tradicionalmente el interés se centraba no tanto en el apoyo social, cuanto en los servicios (preferentemente de tipo comercial) que se consumen, por elección o por fuerza, en el entorno más próximo: comercios, bancos, peluquerías, restaurantes, etc. También en las infraestructuras: parques, plazas, lugares de reunión, centros cívicos (o espacios libres donde estar). Todo ello, sin duda, ata a un individuo a su localidad. Ésta puede no brindarle apoyo social, pero ¿quién desea perder la agradable charla de los domingos en el bar de la esquina? Los hábitos y los intercambios con gentes cordiales aunque poco conocidas también vinculan. Uno puede no depender del supermercado de la esquina en el sentido estricto, ya



que siempre se puede coger el coche, pero ¿para qué? La buena vida pasa *también* por conocer a la cajera.

Esta variable (consumo de servicios comerciales y del tiempo de recreo en la localidad) deberá considerarse cuando *hay* servicios e infraestructuras (muchas localidades son deficitarias en este respecto) y cuando la elección de acudir a ellos, cuando se da, es voluntaria (se desea permanecer en la localidad, aun teniendo los medios para salir de ella, por ejemplo el coche, la competencia, el tiempo y el dinero para la gasolina).

### **63. La (casi) independencia de Adelaida Martínez**

Adelaida Martínez, en efecto, depende poco de su localidad. Los vecinos casi que ni le brindan el mínimo apoyo ritual, no tiene ningún familiar próximo, sólo una o dos de sus vecinas son dignas depositarias de sus desconsuelos y los servicios no pasan del préstamo de la sal. Cierto es que quien le repara (a buen precio) los electrodomésticos es un vecino (trabajador entre "negro" e "informal"), pero eso no tiene peso específico. ¿Y las ayudas de servicios sociales? ¿Y las plazas de formación de sus hijos? ¿Acaso dispondría de ellos en un vecindario con menos problemas? Eso no cuenta en el relato de Adelaida Martínez. Nosotros podemos sostener que depende más de lo que supone. Con todo, su dependencia es baja: casi la independencia.

(El barrio, por otra parte, no cuenta con apenas servicios comerciales ni de recreo.)

## NOTAS AL CAPÍTULO 14

---

<sup>1</sup> Aunque he optado por no sobrecargar el texto con referencias bibliográficas, conviene saber que he encontrado de especial ayuda ciertos trabajos sobre vecindario. El mejor compendio que conozco es el espléndido artículo de P. Olson, "Urban neighborhood research: Its development and current focus", en *Urban Affairs Quarterly* vol. 17, núm. 4 (1982), págs. 491-518. Me ha interesado mucho la obra de Albert Hunter, de quien he podido consultar los siguientes trabajos: *Symbolic Communities. The Persistence and Change of Chicago's Local Communities* (Chicago University Press, 1974); "The loss of community: An empirical test through replication", en *American Sociological Review*, vol. 40, núm. 5 (1975), págs. 537-552; "The urban neighborhood: Its analytical and social contexts", en *Urban Affairs Quarterly*, vol. 14, núm. 3 (1979), págs. 267-288; "Local communities and organized action" (escrito junto con S. Staggenborg), en C. Milofsky (ed.), *Community Organizations. Studies in Resource Mobilization and Exchange* (Oxford University Press, 1988), págs. 243-276. También me han resultado de utilidad estos otros dos artículos: (1) J.D. Kasarda y M. Janowitz, "Community attachment in mass society", en *American Sociological Review*, vol. 39 (1974), págs. 328-339. (2) R. Smith, "Measuring neighborhood cohesion: A review and some suggestions", en *Human Ecology*, núm. 3, págs. 143-160.

<sup>2</sup> En "Signos de vinculación", en *Relaciones en público*, pág. 194.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pág. 195.

<sup>4</sup> Me refiero a la novela que publicara en 1947 Vasco Pratolini.

<sup>5</sup> En el ya mencionado *El declive del hombre público*.

<sup>6</sup> En "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pág. 46.

<sup>7</sup> Los tres párrafos anteriores están basados íntegra y casi literalmente en el artículo de Goffman "Intercambios de apoyo", en *Relaciones en público*, págs. 85-87. Prefiero contacto a interacción por ser más específico (una interacción no presume la conversación). Prefiero contacto a participación en actividades comunes por ser más general (como hemos visto, la actividad es una de las bases del contacto). Los contactos son la ocasión para el intercambio (apoyo ritual y apoyo social) entre los individuos que se encuentran.

<sup>8</sup> M. Janowitz, "Sociological theory and social control", en *American Journal of Sociology*, vol. 81, núm. 1 (1975), págs. 82-108. C.J. Calhoun, "Community: Toward a variable conceptualization for comparative research", en *Social History* vol. 51, núm. 1 (1980), págs. 105-129. C. Milofsky, "Introduction, Networks, markets, culture, and contracts: Understanding community organizations", en C. Milofsky (ed.), *Community Organizations. Studies in Resource Mobilization and Exchange* (Oxford University Press, 1988), págs. 3-15.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Loïc J.D. Wacquant en "The new urban color line: The State and fate of the ghetto in postfordist America", en C. Calhoun (de.), *Social Theory and the Politics of Identity* (Blackwell, 1994), en la página 237.

---

<sup>10</sup> Tenemos por ejemplo algunas de las teorías que intentan explicar el crimen. Véase R.J. Bursik, Jr., "Social disorganization and theories of crime and delinquency: Problems and prospects", en *Criminology* vol. 26, núm. 4, págs. 519-551. También estos otros dos artículos: (1) R.J. Sampson y W.B. Groves, "Community structure and crime: Testing social-disorganization theory", en *American Journal of Sociology*, vol. 94, núm. 4 (1989), págs. 774-802. (2) R.J. Sampson, "The community context of violent crime", en W.J. Wilson (ed.), *Sociology and the Public Agenda* (Sage, 1993), págs. 259-286.

<sup>11</sup> El libro es *The moral order of a suburb* (Oxford University Press, 1988).

<sup>12</sup> Para dichas condiciones, véase la pág. 75 y ss.

## CAPÍTULO 15. LA AVERSIÓN, LA FRUSTRACIÓN Y EL DESEO DE HUIR

Tenemos pendiente el relato de la cuarta y quinta dimensiones de la integración social, que son las que tienen que ver con el sentimiento y con las creencias y valores (que son, en definitiva, normas que orientan la conducta). Los conceptos aquí están claros, por lo que presentamos directamente el caso de Adelaida Martínez. Dedicamos un capítulo a cada uno de estos asuntos, con escisión forzada, pues sabemos de la íntima conexión de ambos. Como dice Marta Nussbaum: “las emociones o las pasiones son respuestas que damos como resultado de una evaluación altamente discriminativa que está íntimamente conectada con las creencias acerca de qué es meritorio y qué no”.<sup>1</sup>

En este capítulo entenderemos que la integración afectiva (que es el término de Nye y Rushing) es un compuesto de las pasiones que provoca la localización, la evaluación que se hace de ella y el compromiso que suscita, todo ello referido al territorio, a sus gentes o a ambos. Preferimos “pasiones” a “emociones” o “sentimientos”, por apego y fidelidad a cierta tradición clásica, casi como una manía contramodernista o como una licencia que nos tomamos. Sépase con todo que son sinónimos y que en más de una ocasión los intercambiaremos (con violación advertida de la ley de la consistencia). En el caso de Adelaida Martínez, las pasiones son negativas (aversión y frustración), la evaluación es negativa y el compromiso muy bajo (manifiesto en su deseo de huir).

Organizamos este capítulo de la siguiente manera. En primer lugar, tomamos prestado el vocabulario de dos grandes (Thomas Hobbes, de nuevo, y Adam Smith) para *hablar de* Adelaida Martínez. No nos extenderemos en exceso. A continuación abordamos su evaluación de los vecinos, con la ayuda de un test de personalidad -y nada hay más ajeno a Hobbes y Smith que uno de esos test. No es que se lo hayamos pasado. Es más bien un *como si*. Hemos imaginado las respuestas que muy probablemente hubiera dado Adelaida Martínez (porque la hemos oído hablar en esos términos). Nos detenemos un momento y abrimos un excursus sobre autocontrol y vergüenza, y acabamos hablando de frustración y deseo de huir.

Cada una de estas vueltas nos hace contemplar un nuevo paisaje (o el mismo desde otra perspectiva). Confío en que el lector no acabe mareado. A grandes rasgos ya lo sabemos casi todo de Adelaida Martínez, pero falta el detalle, esa expresión, ese comentario, esa luz, ese rincón.

#### **64. El lenguaje de la pasión: Aversión y falta de simpatía**

Recordemos primeramente algunas de las palabras de Adelaida Martínez:

*Has de oír, ver y callar si no quieres problemas, aunque te repatee. ¿A quién se lo vas a decir? Aquí hay gente muy peligrosa, que por menos de nada te hacen mucho daño. Además, la policía se desentiende y no quiere saber nada. Cuando ves algún delito y llamas, te dicen que lo hagas tú, que bajes a decirles algo. ¡No saben lo que están diciendo! No puedes hacer nada, te sientes impotente. Yo he visto cosas aquí que me ponen enferma.*

*Te repatea, porque ves cosas que no están bien. ¿A qué persona con sentido común se le ocurre eso? Se te enciende la sangre.*

*Esto es lo que nos ha tocado y no puedes encontrar apoyo.*

*Te tienes que someter, y eso, someterse, no es muy agradable.*

*Si en tu persona te encuentras bien, es bastante. La fuerza está dentro. Has de estar a gusto contigo mismo.*

¿Qué pasiones encontramos aquí? Si acudimos al sexto capítulo del *Leviatán*, las siguientes: *Aversión*. No hay claramente odio, pero tampoco amor. No es sinónimo de desprecio. *Ofensa*. En la medida en que los demás obstaculizan o perturban su movimiento vital. *Desaliento*. La pena derivada de creer que falta poder. *Temor*. La aversión, unida a la

creencia de daño por parte del objeto. *Indignación*. El furor por un gran mal hecho a otro, cuando concebimos que el mismo ha sido hecho con daño.

¿Y si tomamos como referencia *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith?<sup>2</sup> Se sabe que su concepto clave es el de “simpatía”, palabra que utiliza para denotar la compañía en el sentimiento ante cualquier pasión, la correspondencia de los sentimientos del otro con los propios, la identificación mutua, la capacidad y el gusto de ponernos en el lugar del otro. (Simpatía sería más amplio que compasión o lástima, pues estos segundos términos se referirían sólo a la exclusiva pasión del sufrimiento o la pena.) Se sabe también que el autor entiende que esta simpatía suele darse, y que es la base de la sociabilidad humana, pero que no es universalmente válida ni rige para todas las pasiones. No todas las personas, en todas las situaciones y ante cualquier pasión ajena pueden mostrar simpatía. Cuando no hay simpatía, cuando una pasión no genera identificación, se da la indiferencia o bien el disgusto y el rechazo, el reproche, también el aborrecimiento, el resentimiento y hasta el rencor.

Adelaida Martínez no es ajena por completo a la compasión. La he oído lamentar la suerte de ciertas personas, y es muy sensible al destino de los niños. Pero con todo, y en general, no puede decirse que *simpatice* con sus vecinos, cuyas pasiones y conductas, para empezar, le resultan desproporcionadas, inadecuadas, incorrectas, indecorosas, desgarbadas. ¡Tanta furia, tanto amor propio, tanta malignidad, tanto egoísmo, tanto desorden y desenfreno, tanta pasividad, tanto fingimiento! (Y el énfasis aquí está en la medida.) Es el reino del exceso. Adelaida Martínez no busca entender o detectar lo que las ha producido: es demasiado, no hay proporción, no le cabe en la cabeza. Esas pasiones y conductas le parecen además, dañinas, perjudiciales, injuriosas, malas, viciosas, incorrectas y desprovistas de todo mérito o virtud, y ello, por los efectos que producen. Traen malas consecuencias, sufrimiento, daño y perjuicio. Para ellos mismos, para sus hijos y para la propia Adelaida Martínez. (¿Cómo se puede pedir compasión a un animal herido?)

¿Llega Adelaida Martínez hasta el rencor? Sí, aventuro que sí, aunque no le he visto la cara (al rencor). Seguro que sí, porque santos hay pocos. ¿Debería acaso tener las virtudes tiernas, gentiles y afables, las virtudes de la condescendencia sincera y el humanitarismo indulgente?

Pero, como ella toda, es con certeza un rencor morigerado y, como diría Smith, adecuadamente moderado y rebajado exactamente hasta el nivel de la indignación simpaticizadora del espectador. Un rencor que podemos acompañar porque no es excesivo, ni demasiado vehemente o fuerte.

### ***65. El lenguaje de la psicología: La evaluación negativa de la personalidad de sus vecinos***

Demos ahora un largo salto en la historia. Pasemos de la filosofía moral a la psicología y al descubrimiento de la personalidad, del pensamiento a la ciencia social. Tomemos alguna de sus producciones, por ejemplo el NEO-PI y el NEO-PI-R. ¡No abandonen la sala! Son solamente los nombres de unos cuestionarios elaborados por dos investigadores de Baltimore, llamados Costa y McCrae, para captar y describir con una razonable precisión esas diferencias individuales semipermanentes en los modos de pensar, sentir y actuar que constituyen los rasgos de la personalidad.<sup>3</sup> Imaginemos que Adelaida Martínez los rellena en nombre de sus vecinos. ¡Es la ocasión para vengarse! Imaginemos los resultados: hay, quién lo duda, un sesgo hacia el polo negativo. Luego lo comentamos.

Nos hemos puesto en una situación irreal: Adelaida Martínez no ha visto ni un párrafo de esos cuestionarios. (Y, añadido, no hubiera aguantado bien un interrogatorio de ese tipo. En cierta ocasión experimenté con un instrumento similar, aunque muy simplificado, y fue un fracaso. Dejó de decir cosas interesantes y pasó al “pues no sé” y al “depende”. Además, nos aburrimos.) Pero, ¿y qué más da? ¿Acaso no estamos, corriente y comúnmente, cada día y en cada situación, evaluando a los otros? Adelaida Martínez, aunque no ha contestado, *sí* ha contestado. ¿Acaso no lleva desde que la conocemos hablándonos de lo que siente hacia sus vecinos, o, según la manera de hablar o el enfoque que nos hemos impuesto ahora, evaluando su personalidad? Lo explícito, lo implícito, lo traducido, lo imaginado, lo dicho, lo casi dicho y lo no dicho, todo ello volcado en el molde del NEO-PI y el NEO-PI-R (en realidad en una parte), da el resultado que ofrecemos enseguida, pero que resumimos a modo de adelanto como: “poco amables, irresponsables e inestables emocionalmente”. ¿Es

correcta? ¿Es precisa esta evaluación? ¿Nos podemos fiar? No buscamos valederos. Nos interesa menos el retrato que el retratista. Nuestro criterio es otro. Puede que estemos ante unas "primeras impresiones" que luego se han mantenido aún, cuando dejaban de ser coherentes con informaciones posteriores. Pero importa poco: es *su* evaluación y *su* guía para la interacción.

¿Cuál es el resultado? *Primero*, el entorno es poco amable. Adelaida Martínez cree que sus vecinos no tienen intenciones benévolas, que son peligrosos (te pueden meter en líos), deshonestos y que no se puede confiar en ellos. No puedes tener la seguridad de que no te vayan a engañar, no son francos. Falta cortesía mundana y consideración hacia los demás, hay demasiado egoísmo y falta espíritu de cooperación y respeto. Hay demasiada competencia y agresividad en el entorno. La gente es inmodesta y dura, fría. *Segundo*, los vecinos no son responsables. Les falta orden, no son limpios, ordenados ni bien organizados (más bien son incapaces de organizarse). Su sentido del deber en algunas materias no es muy fuerte, es más bien casual. No parecen esforzarse, se pasan el día en la calle, no son diligentes, no están dirigidos por metas, les falta ambición y parecen satisfechos en exceso con sus bajos niveles de logro. No son autodisciplinados. Tampoco la prudencia parece abundar por estos lares. *Tercero* y último, los vecinos del barrio Maravillas son impulsivos. No controlan sus impulsos y necesidades. Aunque Adelaida Martínez no lo mencione, diríase que no le parecen personas demasiado civilizadas (en el sentido de Norbert Elias).

#### ***66. Un excursio sobre autocontrol y vergüenza***

Norbert Elias nos viene forzosamente a la mente. Civilización, autocontrol, contención o represión de los impulsos espontáneos o animales, superego y palabras por el estilo se nos imponen. Si hemos de creer a Adelaida Martínez, una parte de sus vecinos no son demasiado civilizados. Son impetuosos y están siempre listos para la pelea, la riña, la bulla o el lío. Son espontáneos. Te dicen las cosas a la cara, no saben callarse, se ofenden a la mínima, no pasan una, "diente por diente", son vehementes, se excitan fácilmente, son volátiles, no



predecibles, no previsibles, no calculables. Son además fantasiosos. ¡Se inventan cada cosa! Entienden las cosas como quieren, y luego, cuando las cuentan, no saben calcular, qué sí, qué no, cómo presentarlo, qué silenciar, cómo no decirlo todo tal cual, qué quitar. No, nada de esto. No hay medida, no hay control. No reflexionan y muchos no “tienen ni una pizca de psicología”. No saben ponerse en la piel del otro.

Voy a desarrollar esta idea de la falta de civilización en relación con el asunto de la vergüenza, aunque con advertencia seria de que, muy seguramente, estas conductas pueden explicarse (y hasta comprenderse) por la inmensidad de las presiones y tensiones que sufren muchos de los habitantes del barrio Maravillas. En el capítulo 17, hacemos una pequeña digresión al respecto.

Tenemos que recordar, para empezar, que Elias es el gran estudioso del proceso de civilización, que vincula al avance de la interdependencia entre las personas y a, lo que es lo mismo, la creciente división de las funciones sociales. En este sentido, en *El proceso de la civilización*, que es el libro que citaremos en estos párrafos, podemos leer: “Cuanto más se diferencian las funciones, mayor es su cantidad así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos. (...) El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable”.<sup>4</sup>

Debemos recordar también que ese proceso -al decir de Elias- acostumbra a la gente a subordinar sus inclinaciones momentáneas a las imperiosas necesidades de la interdependencia. Les entrena para que eliminen las irregularidades de su conducta y para que obtengan de este modo un control más permanente sobre sí mismos, un control, por cierto, que no es siempre consciente, y que se vuelve casi automático o ciego. Una transformación del aparato psíquico -añadimos- que se inculca a los individuos desde pequeños.

No voy a desarrollar más estas ideas, aunque sí retendré una de sus más vívidas imágenes, aquella en la que compara las vías y caminos del mundo medieval con las calles de una urbe

moderna. Dice así: “La vida en las grandes vías de comunicación de esta sociedad (la medieval) exige estar permanentemente dispuesto a luchar y a dar rienda suelta a las pasiones en la defensa de la propia vida o de las posesiones contra un ataque armado. El tránsito en las calles principales de una gran ciudad de una sociedad diferenciada de nuestro tiempo requiere una modelación muy distinta del aparato psíquico. Aquí queda reducido al mínimo el peligro de un asalto de bandoleros o de guerreros. Los automóviles circulan a velocidad de un lado para otro; los peatones y los ciclistas tratan de escabullirse entre la multitud de coches; hay guardias de la circulación en cada cruce importante con el fin de regularla con mejor o peor fortuna. Pero esta regulación externa está orientada fundamentalmente a conseguir que cada cual tenga que adecuar del modo más exacto su propio comportamiento, en correspondencia con las necesidades de este entramado. El peligro principal que supone aquí el hombre para el hombre es que, en medio de esta actividad, alguien pierda su autocontrol. Es necesaria una autovigilancia constante, una autorregulación del comportamiento muy diferenciada para que el hombre aislado consiga orientarse entre esa multitud de actividades. Basta con que la tensión que requiere esta autorregulación permanente supere a un individuo para ponerle a él y a otros en peligro de muerte.”<sup>5</sup>

(En realidad, las vías del barrio Maravillas están pobladas tanto de bandoleros y guerreros, como de personas sin autorregulación.)

¿Qué decir de la vergüenza? No sólo que Norbert Elias la relaciona con la civilización y el autocontrol, sino que la propia Adelaida Martínez lo hace (más con expresiones contiguas que con la lógica académica de Elias).

Para Elias la civilización viene asociada a una mayor vergüenza, entendida como mecanismo psíquico de autocontrol:

“El sentimiento de vergüenza es una excitación específica, una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones concretas. Visto superficialmente es un miedo a la degradación social o, dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros.

(...) La vergüenza alcanza su configuración específica en el hecho de que quien la padece está haciendo o piensa hacer algo que le obliga a incurrir en contradicción con las personas a las que se encuentra unido de una u otra forma y consigo mismo, con el sector de su conciencia mediante el que se autocontrola. El conflicto que se manifiesta en la vergüenza no es solamente un conflicto del individuo con la opinión social predominante, sino un conflicto del comportamiento del individuo con aquella parte de su yo que representa a la opinión social; es un conflicto en su interior; es un conflicto en el que el propio individuo se reconoce como inferior.”<sup>6</sup>

(Dos comentarios. Muy probablemente, lo que Elias llama vergüenza sea propiamente culpa, visto ese énfasis en la interiorización de la opinión pública. Poco nos importa, pues nuestros propósitos no se ven afectados. Por otra parte, quiero llamar la atención sobre el hecho que la vergüenza (o la culpa) de Elias nada tiene que ver con la vergüenza que los psicólogos han privatizado y trivializado cuando han dejado de conceptuarla como una emoción cuyo contexto paradigmático es el de la pérdida o el mantenimiento de la cara contra las amenazas a la reputación, para pensarla como la emoción de simplemente no sentirse bien con uno mismo, el sentimiento de la baja estima de sí. Esto es, al convertirla en una emoción en la que lo social no cuenta.)<sup>7</sup>

Para Adelaida Martínez, la vergüenza es, y fíjense qué cambio en el estilo de la definición, *lo que no tienen algunas de sus vecinas*, pues -como diría nuestra interlocutora- se da el caso que hacen algo que está mal, ellas o sus hijos, y como si nada. “Pues, por ejemplo, hay gente que ha robado mucho, y van y lo cuentan, y se quedan tan panchas, como si nada, no pierden la cara, no creas que se sofocan”. ¿Falta de vergüenza o ausencia de culpa? ¿El contexto del reproche y la irritación de Adelaida Martínez es la cultura de la vergüenza (aquella en la que la reputación lo es todo) o la cultura de la culpa (aquella en la que la conciencia, la confesión y el perdón ocupan un lugar central)? ¿Qué le molesta a Adelaida Martínez, la fragilidad de sus *superego* o la inanidad de una comunidad que no sabe hacerles callar, que no consigue avergonzarlas? ¿Qué lamenta, que no hay autocontrol psíquico o que falta un genuino control social? De nuevo, como sucediera con Elias, poco importa. Además, no llegaremos a saberlo, pues las expresiones son ambiguas y la delimitación conceptual no es tan clara como pudiera pretenderse. Lo que importa es que, en opinión de Adelaida Martínez, y para el caso de algunos de sus vecinos, hay poco control. Más preguntas. ¿No

hay acaso en su reproche de desvergüenza una lucha estatutaria y algo así como “si no sienten vergüenza es que niegan que yo sea mejor”? ¿No es acaso la vergüenza, además de un instrumento de control psíquico y social, un distribuidor de recompensas, un jerarquizador de sociedades, un repartidor de status? Resulta curioso el juego que da el tener o no tener vergüenza.

(Un paréntesis. Creo que en esta ocasión, y de un modo muy particular, Adelaida Martínez se está refiriendo a una pocas vecinas que son especialmente desvergonzadas. Por otra parte, nadie dice que la vergüenza o la culpa no existan en el barrio Maravillas; si acaso, que no se dan en la medida esperada. Si hemos de creer a Adam Smith, hasta “el violador de las más sagradas leyes de la justicia nunca puede deliberar sobre los sentimientos que las personas tienen hacia él sin experimentar las agonías de la vergüenza, el horror y la consternación”).<sup>8</sup>

#### **67. Frustración frente a la desigualdad (de micropoder)**

Toda interacción es o tiende a convertirse en desigual. En el barrio Maravillas obviamente hay desigualdad: de riquezas, status, educación, influencia sobre las autoridades municipales y sus representantes, etc. Gran parte de la desigualdad de este tipo se traduce en desigualdad de ese poder en sentido fuerte que es el que interesa principalmente. Pero hay otro poder, un poder menos visible desde fuera de la situación, menos consecuente en términos de la sociedad grande, pero importante, que ya hemos llamado *micropoder*.<sup>9</sup> Este segundo tipo de poder guarda relación con otra clase de bienes: la reputación, la paz, la manipulación del material simbólico. Ese micropoder es también el poder de apropiación de las prestaciones de los servicios sociales.

Adelaida Martínez no se muestra indiferente, ni mucho menos satisfecha, con su situación en el barrio. No encuentra normal ni deseable el sometimiento a las pautas del barrio y no encuentra legítimo el poder de las otras vecinas. Pero tampoco desea entrar en conflicto con ellas ya que ello tiene un coste (tiempo, energía, asunción de inseguridad, amenaza a la

imagen de sí) y porque teme las represalias. No protesta, no entra en la guerra, no busca alterar en su favor la desigualdad existente. Ejerce, desde luego, la desaprobación verbal en ciertos círculos seguros (conmigo, por ejemplo), se escapa (físicamente) siempre que puede, enfatiza el criterio de validación interna ("has de estar a gusto contigo mismo"), etc. Es decir, entra en ese tipo de conflicto menor (interior y casi mental) que reporta alguna ventaja psicológica (como mínimo, sirve de válvula de escape para un malestar incontenible) sin entrañar riesgos mayores. Su sumisión no es completa, se mantiene entre dos aguas: ni sometimiento ni rebeldía, aunque con un coste psicológico importante (malestar, impotencia).

#### ***68. El deseo de huir: El horizonte lejano de la salida***

A Adelaida Martínez -obvio es decirlo- no le gusta mucho el barrio ("*ahora un poco más*", matiza). Su horizonte mental concibe la huida, aunque su realismo le obliga a admitir que, hoy por hoy, su coste es muy alto. Su amplio piso en propiedad y la mayor integración relativa de sus hijos ("*que tienen sus amigos aquí y se han hecho a aquí, aunque hacen poca vida en el barrio*") bloquean su salida, que se mantiene como un ideal cuya realización se percibe como dependiente de un suceso de azar: "*Si me tocara bastante en una lotería para irme, me iría. Yo digo que vivo aquí, pero siempre he dicho que me iría, que estoy de paso*".

Su opción está, desde luego, condicionada por la leyenda del barrio, por su mala fama. Es uno de esos barrios a donde los taxistas no quieren ir, uno de esos lugares que desacreditan automáticamente a sus residentes: "*Vas a echar un papel y te miran mal*". Muchos años después de los episodios espectaculares que forjaron su leyenda, ésta se mantiene viva.

En espera de la huida definitiva, Adelaida Martínez practica rutinariamente un conjunto de pequeñas huidas físicas y simbólicas. Entre las primeras, sus salidas a lugares comunes del municipio, como el parque o el polideportivo. Entre las segundas, su esfuerzo por conectar

con los representantes de la sociedad convencional (gente de la parroquia o el propio investigador) en busca de un refuerzo para su identidad.

Retomando la archiconocida trilogía de Hirschman "Salida, voz y lealtad", Adelaida Martínez busca la salida. Su huida es una respuesta a su malestar y es absolutamente consecuente con: (i) su evaluación negativa de la personalidad de sus vecinos, (ii) el predominio en ella de las pasiones aversivas y (iii) su rechazo de la desigualdad en el barrio y su incapacidad-temor para rebelarse (los tres asuntos desarrollados anteriormente). Su defección, por otra parte, es defensiva, es decir, larvada, solapada, clandestina (en el barrio sería peligroso manifestar esa defección abiertamente). Ni Adelaida Martínez es una mujer de talante ofensivo ni el barrio consiente una respuesta de este tipo: ¡Vaya humos! ¿Quién se habrá creído? ¡Pues si que son señoritos!

Sin embargo, y esto es algo que debe tenerse en cuenta, no todos los vecinos buscan la huida. He hablado con otros residentes que sostienen que por nada del mundo se irían, que están muy bien y que su barrio tiene poco que envidiar a otros muchos. Su cálculo de costes y beneficios *percibidos* es, desde luego, diferente del de Adelaida Martínez y, además, parece que responden al estigma de modos que hacen sufrir menos. Unos lo asumen y racionalizan, mientras que otros se rebelan, banalizan las leyendas desacreditadoras ("no fue para tanto", "aquí no pasa nada"), contraatacan ("¡gentuza lo serán ellos!") y desvían el golpe hacia algún sector de la localidad (los de aquel rincón, los traficantes de droga, la mala gente que estaba de paso, los residentes ilegales, que ya han sido expulsados).

## NOTAS AL CAPÍTULO 15

<sup>1</sup> En “Charles Taylor: Explanation and practical reason”, en M.C. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pág. 239.

<sup>2</sup> Utilizo la reciente edición de Alianza, 1997.

<sup>3</sup> Manejo la información que da M.L. Sánchez Bernardos en “Las cinco dimensiones básicas de la personalidad”, en M.D. Avia y M.L. Sánchez Bernardos (de.), *Personalidad. Aspectos cognitivos y sociales*, Madrid: Pirámide, 1995, págs. 269-285.

<sup>4</sup> *El proceso de civilización*, pág. 451.

<sup>5</sup> Págs. 452 y 453.

<sup>6</sup> Págs. 499-500.

<sup>7</sup> Este comentario se entiende mejor leyendo el cuarto capítulo del libro de William Ian Miller, *Humiliation. An Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence* (Cornell University Press, 1993) y el ensayo de Christopher Lasch “La abolición de la vergüenza”, en el ya varias veces citado libro *La rebelión de las élites*, págs. 169-181.

<sup>8</sup> En *La teoría de los sentimientos morales*, pág. 183.

<sup>9</sup> Este concepto ya fue expuesto en el epígrafe 38.

## CAPÍTULO 16. LA REPULSA MORAL

### *69. La integración consensual*

Tomo la integración consensual como un compuesto del grado de aceptación de las creencias y valores de sus vecinos y de las normas de funcionamiento de las principales instituciones que rigen la vida de la localidad. Desatenderé esta segunda dimensión y desarrollaré la primera a partir de la crítica que Adelaida Martínez hace al pobre desempeño del rol de madre por parte de muchas de sus vecinas, a la escasa ética del trabajo imperante y a la dependencia de los servicios sociales en que se encuentra una porción de la población.

Gran parte del discurso de Adelaida Martínez utiliza el lenguaje del bien y del mal. Ya lo hemos mencionado y volveremos a hacerlo. El siguiente comentario de George Orwell puede servir de introducción:

"Cuando leí por primera vez las novelas de D.H. Lawrence, a mis veinte años, me intrigó el hecho de que no parecieran incluir una clasificación de los personajes en "buenos" y "malos". Lawrence parecía simpatizar con todos ellos por igual y esto era tan insólito para mí que me desconcertaba. Hoy nadie pensaría en buscar héroes y malos en una novela seria, pero en las novelas de menor categoría se espera seguir encontrando la distinción entre el bien y el mal y entre la legalidad y la ilegalidad.

En general, la gente corriente sigue viviendo en un mundo de bien y mal absolutos del que los intelectuales se han alejado desde hace ya mucho tiempo."<sup>1</sup>

Por otra parte, como se verá enseguida, el discurso de Adelaida Martínez nos hace pensar en otro factor cuya presencia ha languidecido en los estudios y las reflexiones sobre la pobreza, cual es el cultural. No se trata sólo de que lo que diferencia a Adelaida Martínez de muchos de sus vecinos sea un ya-se-verá-qué cultural, sino que, más en general, la cultura hace tipos



diferentes de pobreza. Categorizamos a los pobres por sus ingresos (y hablamos así de los pobres según la severidad de su pobreza), por sus perfiles (vieja y nueva pobreza) y hasta por su género (feminización de la pobreza). ¿Por qué no recuperar la vieja división cultural entre, por ejemplo, “pobres de la cultura de la decencia” y “pobres de la cultura de la pobreza”, entre quienes se sobreponen y quienes se dejan estar?<sup>2</sup> ¿Hay quizá interdicción pública y universal o es más bien un temor a pasar por conservador? ¿Será acaso amor indiferenciado a la humanidad, con todos sus males, con sus pústulas y excrecencias, un amor que ha dejado de tolerar, perdonar, explicar o comprender, para ser ciego, para convertirse en algo que no nos deja ver, ni comentar, ni contar, ni pesar los males del mundo? (Y allí donde no cuenta la indecencia, tampoco vale la decencia.)

En el relato que sigue, veremos a una Adelaida Martínez que se define por la disidencia radical con su entorno. Veremos a una Adelaida Martínez que recuerda a cierto colega del George Orwell de su época de vagabundo que buscaba refugio en los albergues públicos, aunque en él encontremos una pizca más de desprecio que en Adelaida Martínez. ¿Por qué no nos recreamos un poco más en Orwell?

“Para pasar el tiempo -cuenta en “El albergue”- hablé con un vagabundo bastante superior, un joven carpintero que llevaba cuello y corbata y hacía vida errante, según decía, por falta de herramientas. Se hallaba algo apartado de los demás vagabundos y más bien parecía un hombre libre. Además era aficionado a la literatura y en todos sus vagabundeos llevaba una novela de Walter Scott. Me dijo que nunca entraba en uno de aquellos refugios si no le obligaba a ello el hambre (...)”

Sigue a continuación el relato de un desacuerdo muy significativo sobre el gran desperdicio en la cocina del taller, que el carpintero, que había pasado tanta hambre como los demás, comprendía muy bien. Si en los albergues dieran buena comida, estarían llenos, venía a decir. Orwell le argumentó en contra, pero aquél no le hizo caso. Nos interesa el comentario final de Orwell, y en particular su última frase, porque, más allá de la irrelevancia de la anécdota para nuestro caso, y a pesar de las diferencias que pueda haber entre el carpintero y Adelaida Martínez, nos ofrece una magnífica imagen para ésta:

“Era interesante la facilidad con que se disociaba de sus compañeros vagabundos. Llevaba seis meses por los caminos, mas parecía dar a entender que, a los ojos de Dios, él no era un vagabundo. *Aunque su cuerpo estuviese en el mismo refugio, su espíritu flotaba por el puro éter de la clase media.*”<sup>3</sup>

¿Es acaso disparate postular que Adelaida Martínez se disocia de sus vecinos, que, a los ojos de Dios, no es como ellos y que aunque su cuerpo está en el barrio Maravillas, su espíritu flota por el puro éter de la clase media, o trabajadora o popular, como se quiera? La imagen es perfecta, y necesitamos imágenes.

### **70. En torno a la corrección, la virtud y el respeto**

¿Cuáles son las buenas preguntas en asunto de juicio moral? Porque una del tipo “¿Cuál es el grado de aceptación de las creencias y valores de sus vecinos?”, resulta demasiado general, y hasta pobre. Es la pregunta que corresponde contestar, sí, pero dice poco. Propongo su sustitución por estas otras tres que siguen. (Y no es que vayamos a contestarlas una a una, pues sólo se trata de ver qué nos traemos entre manos.) La indagación, que en parte ya está realizada y que en parte continuamos en este capítulo, gira en torno al juicio que las personas hacen sobre la corrección y la virtud de los otros, así como el que emiten acerca del respeto de que son acreedores. Y digo “juicio” con conocimiento de causa, huyendo a propósito de otras versiones más ligeras de las relaciones entre las personas. ¿Por qué ha de sonar tan mal eso de que nos pasamos el día *enjuiciando* a quienes nos rodean, y más a aquellos con quienes nos vemos obligados a convivir? Que ese juicio no siempre sea explícito, o que tome antes la forma de una intuición que de una proposición, o que sea más indulgente de lo presumible, todo ello, constituye otro asunto. Repito: *Juicio*. Vivimos en un mundo de jueces sin oposición y sin carrera, aunque parecería que nos hemos impuesto colectivamente la obligación del progreso hacia un mundo de seres impolutos y benevolentes, tan indulgentes con los demás como consigo mismos, que son pinchados y no sangran, que se abstienen, que “depende”, que “sí pero no”. (Tolerancia no es indiferencia.) Es más, hasta me atrevería a decir que una parte importante de nuestro *ser personas*, y de nuestro *estar en el mundo*, pasa por ahí. Como dice

T. S. Eliot, “mientras seamos capaces de irritarnos (...) por las vidas privadas de otras personas, todavía seremos humanos”.<sup>4</sup>

¿Oiga, pero si hay juicio hay castigo... no? No siempre, pero sí. Lo que sucede es que no hay que pensar en “persecución-discriminación-caza de brujas” (que son extremos que son radicalmente ajenos a mi reflexión). Es la sanción, la retirada del aprecio, el apartamiento, la opinión desfavorable, incluso el desdén, ¿por qué no? ¿Acaso nos hemos vuelto todos tontos? ¿Hasta cuándo consentiremos ese divorcio entre la vida y la utopía de la fraternidad universal? ¿Hasta cuándo seguiremos confundiendo lo distinto?

Dicho lo cual, presento mis tres preguntas a continuación. Están inspiradas en el primer capítulo de *Fuentes del yo* de Charles Taylor.

*¿Se comportan correctamente con los demás?* O, en un lenguaje más técnico: ¿Atienden a sus obligaciones morales hacia los otros? A esta pregunta contestamos desde nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida, la libertad y la propiedad ajenas, el bienestar y la dignidad del ser humano como ser humano.

*¿Vale la pena vivir como ellos?* Esta es una pregunta que contestamos, cuando la contestamos, desde nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o desde nuestro entendimiento de lo que hace que nuestras vidas sean significativas, satisfactorias o plenas. Mucha gente no aceptaría que ésta sea una cuestión moral. Aunque Taylor no lo hace, hemos reservado el término de “virtud” para este asunto.

*¿Merecen nuestro respeto?* Esta última pregunta tiene que ver con las características por las que pensamos a los otros como seres merecedores (o no merecedores) de nuestro respeto. El término “respeto” conlleva aquí un significado un tanto diferente del atribuido en la primera dimensión. Aquí no hablamos del respeto a los derechos, en el sentido de la no infracción, sino más bien del pensar bien de alguien (en el extremo de esta noción estaría el admirar a alguien), incluso el estar orgulloso de alguien.

¿Por qué razones respetamos a los demás? Podría ser por su poder o su dominio del espacio público; por su invulnerabilidad ante el poder; por su encanto, porque nos gustan, quizá porque son graciosos; o por su dinero. También podría ser porque ellos nos respetan. Pero, muy frecuentemente, el sentido del respeto se funda en alguna de mis opiniones o intuiciones morales o espirituales, acerca de qué es una vida buena, plena o satisfactoria.

Conviene saber que aunque, en términos generales, no hay necesariamente una única e idéntica respuesta para las tres preguntas, incluso a pesar de lo establecido en el párrafo anterior, ésta sí se da en nuestra madre. La respuesta de Adelaida Martínez es no, no y no. ¡No!

### ***71. El horror de unas "madres vacantes": Cuando el rol lo es todo***

Adelaida Martínez es una mujer de familia que vive para el desempeño de su rol de madre. Su horario de trabajo es durísimo (apenas duerme cinco o seis horas) y su determinación de sacar adelante a sus hijos firme. La vida no le ha sido fácil y ya no espera nada de ella. Su única motivación son sus hijos: *"Mi vida ya está hecha, todo lo que hago es para mis hijos"*. Para los agentes exteriores del barrio Adelaida Martínez es una de las que tienen sentido de familia, proposición que lleva en sí su corolario: ¡hay tantas madres que no lo tienen!

Esta crítica emerge en el relato de Adelaida Martínez con frecuencia (las madres que no lo son, *madres vacantes* en nuestro epígrafe). Podríamos decir que es su principal *idea-fuerza*.

*Los críos están muy abandonados y eso no está bien. A veces desde el balcón, cuando estoy tendiendo, les veo que van de parte a parte de la carretera, haciendo parar los coches. Han llegado a poner hasta cuerdas cruzando la carretera. Y sus madres, por ahí asentadas, tan contentas, tan campantes. Luego pasa algo y se arma el escándalo. Eso te repatea, lo ves y sientes una rabia que para qué. Hay mucho abandono, en la misma higiene de los críos. No*

*es que yo sea mejor madre que nadie, pero procuro de llevarlos bien, y dentro de mi eso creo que lo hago bien, creo. No voy a dejarlos solos como otras madres lo hacen.*

*Tienen mucha tranquilidad, se han hecho así y dejan a los chiquillos a su aire y yo creo que eso no está bien. Llega la hora de la comida y les meten un bocadillo y que se apañen. Muchas veces a las doce están por ahí jugando, los crios pequeños, ahí al fútbol, y cuando llega el verano, llegan las tres y las cuatro de la mañana y tenemos las mismas, pero crios pequeñitos. Y entonces yo creo que eso que no, que hay que tener un poco de responsabilidad, que para eso los tienes, digo yo. Son cosas que tú ves que no están bien.*

*La gente aquí se baja a las ocho de la mañana a la calle y ya está todo el día ahí, no se acuerda de que tiene que hacer la comida ni nada. No, no, yo eso no, no, no, eso no va conmigo.*

Las formulaciones son casi siempre las mismas en diferentes entrevistas. Además, son muy parecidas a las que podemos encontrar en la literatura de otras latitudes. Leamos, por ejemplo, el noveno capítulo de *Behind Ghetto Walls*, ese extraordinario libro de Lee Rainwater que ya citamos en el epígrafe 37. ¡Es lo mismo! ¡Exactamente igual! De nuevo un relato plagado de pasividad, impotencia, falta de autoridad de los padres, desatención de las necesidades de los niños, poco sentido de la responsabilidad; poca ansiedad, poco cuidado, insensibilidad, descuido y abandono.

¿Qué es lo que critica exactamente Adelaida Martínez? ¿Qué significa exactamente que son malas madres? Experimentaré en lo que sigue con un lenguaje más analítico de lo habitual en el resto del texto.

Adelaida Martínez se afirma negativamente (por contraste) con estas críticas. Voy a tratar de precisar, en proposiciones analíticas de contenido preciso, que iré numerando, quién es Adelaida Martínez *como madre*, para de este modo concretar qué es lo que la separa de las otras madres.

### *Adelaida Martínez: Un despliegue de energía*

He aquí la primera proposición: “Adelaida Martínez es una mujer que despliega una energía considerable en la socialización y cuidado de sus hijos.” (Esta proposición es (i) una proposición de hecho, la más inmediata e irrevocable de las que formularemos, (ii) una proposición sobre la conducta de Adelaida Martínez (no sobre sus valores) y (iii) una proposición que no contiene ninguna evaluación (ni positiva ni desde luego negativa) sobre su grado de competencia en el desempeño de su rol.)

Precisamos para empezar los conceptos contenidos en esta proposición. Luego la comentamos.

¿Qué es “energía”? Cuando hablamos de energía, queremos decir esfuerzos y sacrificios, también sufrimientos, renunciaciones y gratificaciones postergadas, levantarse temprano y trabajar duro. Hubiéramos podido, alternativamente, formular todo esto como una *inversión* fuerte en socialización y cuidado de los hijos. La noción de inversión tiene la ventaja de capturar mejor las ideas de largo plazo y de riesgo, porque, aunque no lo hemos mencionado y no es de momento el caso de Adelaida Martínez, la presión del medio puede acabar por arruinar los trabajos y los días de Adelaida Martínez (alusión a la obra de Hesíodo, que es, como se sabe, un canto al trabajo duro y continuado).

¿Qué es “socialización”? La socialización, en nuestro uso, se limita al desarrollo social y psicológico del niño. Se refiere a aquellos procesos y actividades en el interior de la familia que contribuyen a convertir al niño en un adulto competente, social y moral. Específicamente tiene que ver con que los niños aprendan lo que está bien y mal, desarrollen el sentido de la responsabilidad, coman y se vistan correctamente, se lleven bien con la gente o sean capaces de desempeñarse en un trabajo (comenzando por el exigido en la escuela). Para el desempeño de este rol se precisa autoridad (en el sentido de

disciplina), apoyo y comunicación, ingredientes que pueden combinarse en fórmulas diversas según estilos de socialización.

¿Qué es “cuidado de los niños”? El cuidado de los niños se refiere a su mantenimiento físico y psicológico (ya no, como la socialización, al desarrollo de sus capacidades). Actividades tales como mantener al niño limpio, alimentado y caliente, así como protegerlo de los daños físicos y de las malas experiencias, forman parte de este rol. (Obviamente, al tiempo que se cuida, se está en parte socializando y viceversa. Conductualmente, estos dos roles se solapan, pero conceptualmente tienen, cada uno de ellos, naturaleza propia y distinta.)<sup>5</sup>

¿Qué comentario nos merece ese despliegue de energía de Adelaida Martínez? Pues que tiene que ver con factores que son personales, pero también, y quizá, sobre todo, situacionales. Al considerar los primeros, debemos mencionar el tamaño de su familia (seis hijos, entre los seis y los diecinueve años), la depresión de su marido y el escaso apoyo que obtiene de la familia de éste, la única con la que cuenta en términos reales (no puede *familiarizar* una parte de su rol). También la escasez de sus ingresos económicos, que le impide *mercantilizar* la más pequeña porción de su rol y le obliga al desempeño de alguna tarea remunerada, consumidora de energía y tiempo. Todas estas circunstancias son importantes, aunque no excepcionales. Debemos considerar el entorno en el que viven.

El barrio Maravillas es un entorno duro, ya lo sabemos, en general y para los niños. A los peligros físicos o psicológicos (intimidaciones, palizas, burlas, acoso), hay que sumar los riesgos que reporta la vida en la calle con los pares (pandillas, grupos de amigos). Esta vida tiene su atractivo (gratificaciones inmediatas, excitación y diversión, expresión de uno mismo), pero tiene, y de un modo especial en barrios como el nuestro, efectos no deseados, y a menudo muy perjudiciales: (i) expone a los hijos a la influencia de unos patrones de conducta diferentes de los que muchos padres desean imponer en sus hogares (consumo de drogas, sexualidad precoz e irresponsable, manipulación o explotación de los demás, en especial de los débiles, conducta pasiva y ociosa, narcisismo, etc.); (ii) disuelve en gran parte la autoridad paterna y

contribuye a la desintegración de la vida familiar; y (iii) puede acabar por enredar (directa o indirectamente) a los hijos en asuntos criminales o en disputas y malentendidos de consecuencias graves y, en ocasiones, irreparables, cuando no en maternidades y matrimonios precoces, indeseables y/o condenados al fracaso. En un entorno de estas características, hace falta, ciertamente, un plus de energía. La inversión necesaria es mucho mayor y el riesgo de fracaso se duplica.

### *Las otras madres: La energía no desplegada*

La segunda proposición toma esta forma: “Adelaida Martínez cree que las demás madres no despliegan la energía mínima necesaria para la socialización y cuidado de sus hijos o, lo que es lo mismo, que son pasivas.” Precisamente por ello, las clasifica como *malas madres*. Pone además en relación de causa-efecto esta falta con el destino de muchos de los jóvenes del barrio (crimen, prisión, droga, maternidades precoces, dependencia de los servicios sociales). (Aquí hay en realidad tres proposiciones: (i) una proposición de hecho sobre la conducta de las otras madres (no desempeñan las tareas de su rol), (ii) un juicio normativo (son, por ello, malas madres) y (iii) una proposición explicativa (los jóvenes fracasan y arruinan su vida *por culpa* de sus madres).)

¿Qué validez tiene la proposición de hecho? ¿Cuánta verdad hay encerrada en ella? ¿De verdad son tan pasivas? Estas preguntas no nos interesan. Además no hemos diseñado una investigación enfocada a poner a prueba este asunto. ¿Se dedican poco las madres del barrio a las tareas de socialización y cuidado de los niños? No lo sabemos. Tenemos nuestros indicios y prejuicios, hemos hablado con mucha gente que emite este discurso, hemos visto a muchos niños sueltos y enormes bolsas con barras de pan (recuerden aquello de las comidas expeditivas resueltas con bocadillos) y, con todo ello, podríamos perfectamente responder que sí, que las madres son -en expresión de Adelaida Martínez- *muy tranquilas*, pero no lo haremos.



Lo que importa es que Adelaida Martínez *crea* que es así, y que esta *creencia* limita su interacción con los vecinos del barrio. Esta creencia puede ser el resultado de un procesamiento muy sesgado de la información (poca o mucha) que llega a las manos de Adelaida Martínez, pero esto siempre es así. Adelaida Martínez puede (no lo sabemos) ser una pésima científica, pero esto importa poco (tampoco los científicos están exentos de errores y sesgos). Importa también, en segundo lugar, que esta creencia es *compartida* por otros (algunos vecinos y muchos agentes exteriores). E importa, finalmente, que esta creencia tiene una importante función adaptativa, al menos en dos sentidos: (i) reduce la sobrecarga informativa y permite analizar la realidad de un modo eficaz, simple y económico, y (ii), y más importante, protege su autoestima (hace que se sienta mejor madre).

¿Algo que decir sobre el juicio de Adelaida Martínez: “son *malas* madres”? Adelaida Martínez tiene todo el derecho del mundo a hacer juicios normativos. Los investigadores hemos aprendido a ser muy cuidadosos en este asunto y nos esforzamos (no siempre) por enunciar los elementos lógicos, fácticos y presuntivos de los juicios de valor. Los profesionales del bienestar han sido socializados en la neutralidad valorativa (todos los proyectos de vida valen por igual, no juzgues) y en el relativismo cultural (no seas etnocéntrico). Pero la gente corriente hace continuamente juicios de valor (también los investigadores y los profesionales, desde luego) y, al hacerlos, no tiene que esforzarse por enunciar sus elementos lógicos, fácticos y presuntivos. Sencillamente son *sus* juicios de valor. Pretender cambiar esto es imposible y probablemente indeseable (¿cómo se sitúa uno si no en el mundo?). Con todo, lo que importa es que, dado este juicio, la interacción se vuelve más difícil *para Adelaida Martínez*.

(Permítanme un paréntesis. Esta última precisión, “para Adelaida Martínez”, es importante, ya que es arriesgado generalizar la validez de esta aserción. Otra confidente sostenía de una tercera persona que era mala madre, que tenía contactos con el mundo criminal, que era en grandísima medida responsable de su inmensa desgracia y que se mostraba excesivamente competitiva. “¿Tiene alguna virtud? ¿Qué ves de valor en ella?” La respuesta fue expeditiva e inequívoca: “Nada”. Lo paradójico es que era una de sus mejores amigas, que la acompañaba

en sus trances penosos y que la veía a diario. "Es simpática y te hace reír" -concluyó- "y además me da pena, ¡ha pasado tanto!")

Y ya finalmente un último interrogante. ¿Acaso no hay otras muchas buenas madres en el barrio? Sin lugar a dudas. La propia Adelaida Martínez oscila entre suponer que *debe* haberlas (pero que ella no las conoce) y aceptar que las hay pero que ella no tiene demasiado trato con ellas. Hay otros que comparten su punto de vista, pero Adelaida Martínez no se siente miembro de ningún grupo ni comunidad de entendimiento local. Su identidad es una identidad disidente poco alimentada por el consenso con otros y por su aprobación. Su disidencia lo es con respecto a las conductas imperantes en su barrio. Ella se cuenta a sí misma una película que se llama "Sola ante el peligro". Y en ello, por cierto, radica su identidad.

### *La razón de la energía*

Concluimos este asunto con la tercera de nuestras proposiciones: "Adelaida Martínez se identifica con su rol de madre, es competente en su desempeño y obtiene de esa identificación y competencia una buena imagen de sí misma. Los tres componentes explican su despliegue de energía."

Hay aquí, en realidad: (i) Dos proposiciones de hecho ("se identifica con su rol" y "es competente en su desempeño"), formuladas a partir de la evaluación de la propia Adelaida Martínez y del juicio de al menos tres observadores no sistemáticos (el investigador y dos de sus informantes, uno de los cuales, consejero y receptor de sus confidencias, conoce profundamente su vida). (ii) Una proposición interpretativa, que trata de desvelar y cultivar el significado que aquella identificación y competencia tiene para Adelaida Martínez. Añadimos ahora, al respecto de esto último, que esa identidad tiene, en Adelaida Martínez y por supuesto en general, una doble función instrumental (proporciona la motivación, el impulso o las fuerzas necesarias para tirar adelante y cumplir con sus obligaciones) y ontológica (genera una

sensación de seguridad en quién es uno, que llevará al individuo a través de los cambios, las crisis y las circunstancias de alto riesgo). (iii) Una proposición explicativa: la energía desplegada por Adelaida Martínez está determinada por su identificación con el rol, la satisfacción que le reporta creer que lo cumple bien (sumada a la ya mencionada conciencia de su importancia particular en un medio tan amenazante) y la buena imagen que de todo esto se extrae.

No voy a analizar, en esta ocasión, cada una de estas proposiciones, que utilizaré como frontón sobre el que lanzar preguntas con respecto a las otras madres. Adelaida Martínez no tiene específicamente un análisis de por qué éstas son tan pasivas y hemos de tener cuidado en no confundir sus palabras con las nuestras. Lo que sigue son pues nuestras reflexiones.

¿Por qué son tan pasivas las otras madres? No lo sabemos, aunque sí podemos aventurar que la explicación, sea cual fuere, girará necesariamente en torno a uno de los dos polos explicativos que siguen. O el problema es que no se identifican con el rol, y entonces hay una *falla* de normas y valores o un mal, equivocado o vicioso entendimiento de qué es una *buena vida* o de cómo debemos vivir, y ese sería un primer modo de ver el asunto, o bien el problema es que, aun cuando esas madres sí se identifican con el rol, son muy incompetentes en su desempeño. En este segundo caso, el problema se llamaría “ineficacia” (y ya no “falta de valores”), esto es, incapacidad para vivir de acuerdo con cómo se asume que se debe vivir, la dificultad extrema para controlar la propia vida o para mantener el barco en la ruta trazada. (Aunque pueden confundirse, y aunque la explicación de la falta de valores y de la incompetencia acaba muchas veces por ser la misma (las enormes tensiones de una vida en precario), cada una de estas proposiciones nos lanza en direcciones diferentes, y muchas veces en sentidos opuestos.)

¿Tienen las otras madres una mala imagen de sí? Esto es difícil saberlo y nuestra investigación no ha sido diseñada para darle una respuesta. Con todo, arriesgaremos que probablemente sí, porque *presumimos* que es difícil vivir esta situación sin una gran dosis de tensión (preocupación, ansiedad o culpa) y que la consecuencia *lógica* es el daño a la propia imagen.

Esto es, legítimamente o no, con acierto o sin él, un juicio de valor, aunque, eso sí, un juicio que especifica sus elementos presuntivos y lógicos, y que señala el camino empírico que puede darle o quitarle validez. Un juicio de valor, por otra parte, que cuenta con algunos refuerzos indirectos. Gran parte de la dramatización con que se expone la vida en el barrio, de las historias tristes que se cuentan y de los análisis exculpatorios pueden ser interpretados, sin duda, como recursos para minimizar la tensión y reducir el daño en la imagen de sí. Al tiempo, gran parte de la agresividad hacia quien se autotitule "buena madre" y de la búsqueda o invención de historias desacreditadoras puede ser interpretada en el mismo sentido.

## **72. El rechazo de la escasa (o nula) ética del trabajo de sus vecinos**

En Adelaida Martínez hay un rechazo inequívoco de la actitud ante el trabajo de sus vecinos. *"Poca gente se molesta en buscar trabajo, poquita gente. Si tienen la vida más fácil, ¿para qué se van a molestar!"*. El discurso está especializado. Por un lado, los adultos, cabezas de familia: *"Hay gente que la ves que en toda su vida han pegado golpe. Siempre recibiendo ayudas, siempre metidas en servicios sociales"*. Por otro, los jóvenes y los adolescentes: *"podrían ir a aprender, aunque no cobren, en vez de estar todo el día en la calle ahí fumando y haciendo lo que no tienen que hacer. Es más fácil levantarse y estar en el sol. Estar viendo a la fulanita, pegar un tirón, es más fácil."* La asistencia social y el crimen alivian la dureza de la vida que, juzgada con los patrones de Adelaida Martínez, no es una buena vida (por muy fácil que sea).

Adelaida Martínez, que se define en una parte muy importante por el trabajo, encuentra incomprensible esta actitud. (Dejaremos el crimen a un lado y hablaremos sólo de la asistencia social.) En su moral es importante el trabajo. En sus palabras resuena la moral popular del trabajo como centro de la vida y alimento de una imagen positiva de sí, en la forma -como ella

misma nos recordará- de preceptos recibidos en el curso de su educación. Su juicio de los otros es un juicio moral.

Esta motivación está detrás de su extraordinaria diligencia en la búsqueda de empleo. Adelaida Martínez es modélica. Su repertorio léxico al respecto es amplio e incluye "dar cuarenta vueltas", "echar muchas solicitudes", "ir todos los días a la oficina de empleo", "ir de aquí para allá", "comentar a amigos y conocidos, a ver si te enteras de algo", así como preceptos del tipo "hay que trabajárselo" y "quien quiera honra que se la gane". Expresiones familiares y el refranero como guía de acción (y como refuerzo de la moral del trabajo):

(Un paréntesis. ¿Dónde oyó Adelaida Martínez por primera vez "quien quiera honra que se la gane"? No, desde luego, en un curso de búsqueda de empleo. ¿Es acaso una de esas herencias de la premodernidad? ¿En qué estratos sociales ha guardado vida? ¿Por qué? ¿Es la tradición que acude en socorro de una "afectada" por la alta modernidad?)

Adelaida Martínez constata una debilísima motivación para el empleo de muchos de sus vecinos, pero no sólo. Al hacerlo, se convierte en una analista (*científica* sin saberlo). Adelaida Martínez no se limita a padecer su pobreza, la piensa y, a su manera, lega e inconsciente, se esfuerza por construir conceptual y teóricamente *su* mundo (tarea imposible sin *pensar* al tiempo el mundo de los demás). Este proceso mental le lleva a elaborar una serie de constructos dicotómicos. Recogemos algunos de ellos. ¿Alguien duda del polo de Adelaida Martínez?

Querer trabajar de verdad vs. no querer trabajar.

Esconder que no se tiene empleo vs. enorgullecerse de vivir sin pegar golpe.

Vida esforzada vs. vida fácil.

Matarse para lo justo vs. tenerlo sin dar golpe.

Luchar vs. conformarse.

Madrugar para ir a trabajar vs. levantarse tarde y estar al sol.

Mantenerse por el propio pie vs. vivir de la asistencia social.

Ir con la verdad por delante vs. engañar al trabajador social.

El mismo proceso mental le lleva también a explicar esa baja motivación al empleo. Veamos.

*Entre la psicología del cálculo racional y la condena de la fábrica moral.* Un calculador racional echa cuentas al respecto de trabajar (un economista diría que hace un balance de costes y beneficios). Un ser inmoral sencillamente es un desviado que no acepta la ética del trabajo. Si hace cálculos es porque entran en su horizonte moral. Frente a "¿Está bien vivir de la asistencia social?", se pregunta "¿Es rentable?". Del discurso de Adelaida Martínez no emerge nítidamente una figura única. La consistencia es una virtud infrecuente (incluso en discursos bien formalizados y articulados) y, además, no estamos ante representaciones total y absolutamente incompatibles.

Su retrato del cálculo del no-trabajo es familiar (y probablemente compartido por un sector importante de la opinión pública). Es además muy gráfico: casi lo vemos. En un plato, levantarse a las seis de la mañana y gastar dinero para un trabajo distante, inseguro y pesado, con retrasos e incumplimientos en los pagos, comer fuera y mojarse cuando llueve, volver sin energía para una conversación trufada de problemas, escuchar la radio y dormir y un nuevo día y vuelta a empezar y demos gracias a Dios. (Este es el plato de la vida del marido de Adelaida Martínez y, en gran medida, del suyo propio.) En el otro plato, vivir de la asistencia social, del engaño, de la representación, cuando no del delito de los hijos, pasar el día al sol y no madrugar, no pegar golpe. (Esta es la vida de muchos de sus vecinos, en el relato de Adelaida Martínez.) ¿Qué pesa más? Adelaida Martínez lo tiene clarísimo, otros -a su entender- no tanto.

Sus vecinos pertenecerían a la especie del *homo oeconomicus*. Según este análisis, una parte sustancial de la culpa recaería en los servicios sociales que permiten este ejercicio de cálculo, que no inspeccionan y que se dejan engañar.

Pero por otro lado, Adelaida Martínez deja vislumbrar que hay un componente moral en ese cálculo. Es la moral quien define costes y beneficios, que no son los mismos para unos y para

otros. El cálculo del no trabajo se produce cuando el estigma, la dependencia y el futuro de los hijos *no* son costes y el respeto de uno mismo y la realización personal *no* son beneficios (¿quizá porque se consiguen en un marco normativo diferente?).

Adelaida Martínez no es santa ni heroína. Hace lo que cree que debe hacer. Trata de mantenerse con la cabeza alta y de ganarse la vida. El premio es encontrarse bien con una misma. Afronta la vida como una lucha, llena de dificultades que hay que superar. Encuentra realización personal en ello. No busca reconocimientos ajenos, no culpa a la sociedad, aguanta lo que le va viniendo.

*El rechazo de otras representaciones más indulgentes. ¿Calculadores racionales? ¿Desviados? ¿No hay acaso otras interpretaciones? Adelaida Martínez no las considera.*

En el rechazo de un empleo, no hay heroicidad. Se coge lo que hay y es tonto pretender elegir. No hay trabajos de esclavo, hay trabajos que te permiten ir tirando. ¿Qué se puede pensar de un joven que rechaza un empleo de camarero alegando *esclavitud*? ¿Le falta realismo? Sin duda, sus aspiraciones no le conducen a ninguna parte. Pero no es ese el problema. Sencillamente no quiere trabajar.

El rechazo de un empleo necesario no tiene -a ojos de Adelaida Martínez- explicación. "Adelaida, ¿no será acaso que se les hace una montaña?" "*No quieren trabajar.*" "¿No será quizá que la historia de trabajos anteriores ya les anuncia que todo va a salir mal? ¿no será que sienten que no tienen salida, que la sociedad está cerrada para ellos?" "*No quieren trabajar.*" "Adelaida, ¿no será que están demasiado deprimidos o desmoralizados como para asumir la responsabilidad de un trabajo?" "*No quieren trabajar.*" (Este es un diálogo ficticio, que recoge más el espíritu que la letra de su discurso.)

Adelaida Martínez no es indulgente, y no tiene por qué serlo. A ella no le tienen que contar, porque sabe, conoce, está en el barrio desde el comienzo. Su discurso es el de una mujer luchadora, educada en el trabajo y en la superación de las dificultades: "*Mis padres trabajaban*

*mucho porque allí en el pueblo se trabajaba mucho y me gusta lo que hago.*" El discurso de quien sufre por el desarreglo normativo del entorno y por sus efectos (sobre todo en algunos jóvenes conocidos, cuya suerte lamenta). El discurso de una isleña solitaria, aferrada a la sociedad convencional y olvidada por ella.

*Un atisbo de indulgencia.* Con todo, una parte de su discurso se entretiene en considerar la posibilidad que esa conducta sea el resultado de "una cadena que va continuando". Es la teoría -que ya hemos expuesto- de los defectos de la socialización.

### ***73. Vivir de la asistencia social: La afrenta a una vida digna***

Adelaida Martínez ha acudido a los servicios sociales, que forman parte de su horizonte de posibilidades (aunque no son "plato de gusto") y de los que no ha recibido más que ayudas de emergencia. Al hablar de ellos, no hay disculpa ni racionalización, no hay excusa. Al oírlos uno piensa que sencillamente están ahí, seguramente para los malos tiempos, como un recurso pasajero al que, por demás, sólo se acude en última instancia. No otra cosa hubiera dicho un trabajador pobre en el siglo XIX con respecto a la Beneficencia. En su trato, sólo la confianza y el respeto que le merece un trabajador social rompe la distancia y funcionalidad que normalmente caracterizaría su relación con los servicios sociales.

Pero depender de ellos es otra cosa. Vivir de la asistencia social *no está bien*: "*La gente se ha acostumbrado en este barrio a que, por narices, haya que darle, por narices hay que darle y hay que darle y hay que sacarlo de donde sea y hay que dar, ¡y se ha acabado!*". Rechazo de la escasa ética del trabajo y rechazo de la dependencia asistencial son las dos caras de una misma moneda.

Resulta obvio a estas alturas que Adelaida Martínez distingue entre ella y *las otras* (junto a ella hay otras pocas como ella, apenas mencionadas, más supuestas que conocidas, "*porque no*



*todas deben ser igual*"). Son dos morales y dos estilos de vida opuestos, dos identidades confrontadas. Adelaida Martínez organiza su mundo dicotómicamente: "ellos" y "nosotros", en uno de esos procesos mentales que, por universales, tanto gustan a los psicólogos cognitivos. ¿Podemos dar nombre a estos pronombres? Y si lo hacemos, ¿será un nombre particular o categorial?

Nuestra respuesta es sencilla. Podemos nombrar, ¿por qué no?, y lo haremos tratando de hacer del *caso Adelaida Martínez* ejemplo de una categoría de personas, aunque para ello necesitemos el apoyo de los sociólogos de la asistencia social.

El sistema de clasificación que Serge Paugam maneja en su libro *La disqualification sociale* responde a nuestras necesidades. Sus variables definitorias son la motivación para el empleo y la relación con la asistencia social (grados de dependencia y de elaboración de un discurso justificativo y tipo de relación con el trabajador social que la dispensa). En su lenguaje diremos que Adelaida Martínez es una *frágil* y el resto unas *asistidas*. Veamos. (Las categorías de Michel Messu de "asistido vergonzante", "asistido escrupuloso" y "asistido que se cree en posesión de un derecho" no nos encajan del mismo modo.)<sup>6</sup>

Un *frágil* tiene una fuerte motivación al trabajo y una baja dependencia de los servicios sociales (recibe esporádicamente ayudas de emergencia y en ningún momento elabora un discurso que legitime la asistencia como un derecho). Todo ello le permite mantener una cierta distancia con respecto al trabajador social (ni se le manipula ni se le exige). Puede encontrar en la identidad por el trabajo la única fuente de su identidad, aunque no necesariamente. Puede vivir la experiencia de la precariedad laboral con angustia y humillación (como una degradación moral insufrible y paralizante), aunque no necesariamente. Puede vivir la experiencia de la asistencia social como una reactualización de aquéllas (y como la ceremonia de su degradación) y evitarla en lo posible, aunque no necesariamente. Estaríamos ante las modalidades de la *fragilidad interiorizada* y la *fragilidad negociada*. Adelaida Martínez se situaría más bien en esta última. Como mujer y madre, tiene otras fuentes de identidad (no pone todo su patrimonio en la "identidad por el trabajo"). Como luchadora, se resiste de mil formas a esa degradación moral

(en lo simbólico) y multiplica sus esfuerzos y diligencias para salir adelante (en lo real). Como mujer práctica, acude, aunque con reservas y distancia, a los servicios sociales y, al contarlo, no da muestras especiales de angustia o humillación (aunque, eso sí, prefiere ir a horas en las que no coincida con las asiduas de la sala de espera).

Un *asistido*, por contra, tiene una débil o nula motivación al trabajo y una fuerte dependencia de la asistencia social (reciben prestaciones periódicas no facultativas). Tiene muy elaborado un discurso de justificación de esta dependencia que le evita la angustia y la humillación (este discurso en ocasiones utiliza el lenguaje de los derechos sociales). Manipula al trabajador social (trata de apropiárselo, lo seduce, ofrece su cooperación), cuando no, más sencillamente, le exige una prestación. Según grados, estaríamos ante las modalidades de la asistencia instalada y la asistencia reivindicada. (En realidad, hay que contar también con la asistencia diferida, próxima a la fragilidad, de la que la separa tan sólo la mayor dependencia de la asistencia social. Cuando un frágil pasa a recibir ayudas periódicas, se desliza en esta otra categoría.)

El retrato de los asistidos que nos hace Adelaida Martínez pasa también por el engaño, la indiscreción, la disputa jurisprudencial y la mala utilización (cuando no el dispendio) de la prestación conseguida. El engaño (modalidad suprema de manipulación del trabajador social) toma la forma -en el relato de Adelaida Martínez- de vecinas que no declaran la nómina de sus maridos, cuando no fingen un abandono del cónyuge. La indiscreción es ostentación de una prestación (y también, aunque no siempre, de la habilidad desplegada en su consecución). La disputa jurisprudencial se produce cuando, en lugares públicos, se confrontan casos y se debate sobre su igualdad: ¿Por qué a mí no? Finalmente, el relato de la mala utilización de las prestaciones pasa por el consumo caprichoso e irresponsable (en bienes innecesarios) y dispendioso (por ejemplo, en juegos de azar).

Como vemos, en este delicadísimo asunto de la asistencia social, Adelaida Martínez se convierte en la fiscal y la acusadora. Desde los márgenes de la sociedad nos impugna a los del centro, a los que marcamos el tono, tomamos las decisiones, influimos sobre la opinión pública y *mandamos*. Y digo “desde los márgenes” en varios sentidos: por su pobreza y

sus pocas letras, por su moralismo contramodernista, por la debilidad y simpleza de su discurso. Con modestia, nos dice: ¿Está esto bien? ¿Qué han montado ustedes? ¿Les parece justo? Y nos revolvemos en la silla. ¿Quién es ella para impugnarnos? ¡No es capaz de comprender la complejidad del sistema!

Y tenemos razón. Tan complejo es el asunto de la asistencia social que aún no lo hemos resuelto. Pero, aun así, debemos escuchar esta voz. ¿Qué nos dice? Principalmente, que no hay Justicia. Y no es la justicia social (que aparece muy poco en su discurso); tampoco la justicia local, y aquí tomo el término del libro de Jon Elster. Ni estamos ante alguien que clama contra la sociedad, ni ante quien cree que en el reparto del pastel de las ayudas sociales, le hubiera debido tocar una porción mayor. Esto último está, claro, pero pesa menos de lo imaginable. Es la superficie, el bocado fácil, lo más llamativo. Lo que cuenta es que la situación, en su conjunto, *no está bien*, que hay gente que tiene lo que no se merece, y que además lo obtiene con desfachatez. Lo que cuenta es que esto se consiente, que no hay castigo, que no hay sanción, y que, para colmo, no hay remordimiento. Que ese consentimiento, en definitiva, se vuelve un insulto para el que se esfuerza, que es como si la sociedad le diera la espalda a quien más leal se muestra. Que no la reconoce. Que la deja sola, ahí en medio, defendiendo sola los valores que le inculcaron.

Necesitamos a Adelaida Martínez. Necesitamos la palabra del justo ofendido que nos recuerde que la justicia es el pilar fundamental en que se apoya todo el edificio. Incluso aunque no coincidamos con su versión (bien de los hechos, bien de la justicia). Incluso aunque no sepamos qué hacer con su impugnación, en lo práctico, en lo político y en lo profesional o técnico.

#### 74. *Cuando la buena vida linda con la mala*

El análisis que hace Adelaida Martínez de muchos de sus vecinos es, de un modo natural, un análisis lego (y quizá mayoritario) y un análisis hecho en un lenguaje moral.

Uso el término “lego” con toda intención, pensando en las posibilidades analógicas que me ofrece el primer párrafo de “Los síntomas mentales y el orden público”, de Erving Goffman:

“Las personas que se presentan ante la atención de un psiquiatra, en general se presentan primero ante la atención de sus conocidos legos. Lo que los psiquiatras ven como enfermedad mental, por lo común el público lego lo ve primero como conducta ofensiva, conducta digna de desprecio, de hostilidad y de otras sanciones sociales negativas. Durante todo el tiempo el objetivo de la psiquiatría ha consistido en interponer una perspectiva técnica: la comprensión y el tratamiento deben reemplazar a la represalia; la preocupación por los intereses del ofensor debe reemplazar a la preocupación por el círculo social al cual ha ofendido. Me abstengo de hablar aquí mucho más sobre lo infortunado que ha sido para muchos ofensores el que se les concediera esta buena suerte médica.”<sup>7</sup>

Adelaida Martínez no habla nuestro lenguaje técnico. Habla con palabras que hemos eliminado de nuestro idioma. ¿Deben cobrar significado nuevamente? ¿De qué modo? ¿No podríamos hablar los dos lenguajes?

¿Qué entiendo por “lenguaje moral” para hablar de la pobreza? La recuperación de la moral, la cultura y la psicología para *hablar* sobre la pobreza, o más en particular, sobre ciertos tipos de pobreza. Me abstengo de extraer conclusiones políticas (no es el momento, no me interesa, no son unívocas, quiero evitar malentendidos).

La clasificación que surge con la ayuda del lenguaje moral, a la vista de lo anterior, es muy sencilla: pobres con valores y pobres sin valores, en el terreno del trabajo y la vida familiar. No vamos a discutir si no será que tienen *otros* valores (en un ejercicio de relativismo cultural) porque hablamos de los valores convencionales que permiten una adaptación social *básica*.

Somos conscientes que esta adaptación no pasa necesariamente por una ética puritana o ascética del trabajo y una familia muy integrada y con una madre muy identificada y competente en su rol. Estos son los valores que defiende Adelaida Martínez, un patrimonio muy útil para ella, tanto en términos instrumentales como de identidad (sabe quién es y tiene un sentido de continuidad con una tradición familiar y un legado cultural que podríamos conceputar, parafraseando a J.S. Mill, como "uno de los componentes del bienestar"). Además son valores que están en una relativa y parcial quiebra en amplias capas de una ciudadanía convencional, que *sí* está básicamente adaptada a la vida social. La adaptación básica puede proceder de una ética del trabajo de otro tipo y de una familia y una madre diferentes.

Esta tipología tiene problemas, sin duda. Pero quizá es más acertada que la de frágiles y asistidos porque señala mejor (de un modo más manifiesto e inequívoco) algo que, a poco que bajes al terreno, permea el discurso de vecinos y agentes exteriores: el lenguaje moral.

## NOTAS AL CAPÍTULO 16

<sup>1</sup> De su escrito “Raffles y Miss Blandish”, publicado originalmente en 1944, incluso en *A mi manera*, Barcelona: Destino, 1976. Los párrafos citados están en las páginas 325 y 326.

<sup>2</sup> Los términos son de un par de investigadores chilenos, Javier Martínez y Margarita Palacios, que han escrito un libro titulado *Informe sobre la decencia*, Santiago de Chile: Sur, 1996.

<sup>3</sup> “El albergue”, en *A mi manera*, pág. 17. El énfasis del comentario final es mío.

<sup>4</sup> En “Los fines de la educación”, en *Criticar al crítico y otros escritos*, Madrid: Alianza, 1967, págs. 140-141.

<sup>5</sup> He tomado las definiciones de socialización y cuidado de los niños de “The socialization and child care roles”, de V. Gecas, en el libro editado por F.I. Nye, *Role Structure and Analysis of the Family* (Sage, 1976), págs. 33-59.

<sup>6</sup> M. Messu, *Les assistés sociaux. Analyse identitaire d'un groupe social*, París: Privat, 1991.

<sup>7</sup> Encontramos este ensayo en *Rituales de la interacción*. Esta cita está en la página 123.

## CAPÍTULO 17. UNA MIRADA A LOS OTROS. UNA DIGRESIÓN SOBRE CULTURA DE LA POBREZA Y RESENTIMIENTO

Hasta ahora hemos hablado desde Adelaida Martínez. ¿Y los otros?

En el capítulo anterior, hemos tratado la aversión de Adelaida Martínez hacia *los otros* y su rechazo de los valores con los que viven. Nos interesaba particularmente el malestar que crea a Adelaida Martínez esa violación flagrante de su sentido del orden moral, y cómo ese malestar determina su baja integración local. En este capítulo, vamos a tratar el asunto de la desviación normativa de *los otros*, en primer lugar, con la mirada de un analista distante que, además de interpretar (lo que ya hemos hecho en secciones anteriores, con empatía y simpatía hacia Adelaida Martínez), busca explicar (¿por qué la desviación?) y, en segundo lugar, como un asunto que merece un tratamiento por derecho propio.

Trataremos asimismo otro asunto. En anteriores capítulos hemos presentado a *los otros* como personas que no son dignas de confianza, que son agresivas, que tergiversan, que no muestran respeto, etc. En este capítulo, presento también, aunque con mayor brevedad, una explicación de esta conducta.

Debo dejar constancia de que no es que, de súbito, haya cambiado de registro y haya decidido privilegiar la explicación. Este capítulo se ofrece como contraste necesario al enfoque predominante, que ha sido más fenomenológico. Por otro lado, la explicación, a falta de relatos que interpretar, es el único recurso que me queda para introducir una consideración de este mundo marginal, y quizá incluso, para hacerle justicia.

Pero, y antes de continuar, ¿quiénes son *los otros*? Debo confesar que la respuesta que daré es a título provisional. A falta de otras categorías, *los otros* son los viejos pobres (por contraste con los nuevos), la mayor parte de ellos pobres de la *cultura de la pobreza* (por

contraste con los de la cultura trabajadora). Son los pobres no meritorios (frente a los meritorios), los despreciables, los marginales, etc. Tomo todos estos nombres, que se han ido utilizando a lo largo de los tiempos, como (casi) sinónimos, a falta de (i) análisis conceptual en este terreno y (ii) investigación empírica propia enfocada a este asunto. Quizá muchos de esos que Adelaida Martínez llama indiscriminadamente *los otros* vengan mal designados de este modo. Quizá sean simplemente trabajadores en las franjas más precarizadas del mercado de trabajo o antiguos trabajadores retirados por invalidez. Pero, como mínimo, la mayoría (o la minoría más llamativa) de esos que Adelaida Martínez llama *los otros* quedaría bien representada de los modos antes mencionados.

#### ***75. La desviación social: En busca de una explicación***

¿Por qué hablar de desviación social? Porque es uno de los rasgos más sobresalientes de la localidad, permea la casi totalidad de los discursos de los actores de la localidad (vecinos y agentes exteriores) y *porque*, muy importante, tiene consecuencias negativas para la estabilidad del orden social (y mucho más para su integración y capacidad para la acción colectiva). (Esta última consecuencia la analizamos en el siguiente epígrafe.)

Se objetará que el término *desviación* confunde lo descriptivo (la presentación de unos valores o conductas diferentes) con lo normativo (su evaluación negativa y su presentación como algo digno de oprobio) y con lo prescriptivo (el programa de su erradicación y de asimilación de esos sujetos en la corriente principal de la vida de la sociedad). De momento, deberá tomarse en su estricto sentido estadístico (alejamiento con respecto a la media).

En este epígrafe presentamos las dos más extendidas explicaciones de la desviación, aunque sin acabar de decidimos por ninguna de ellas: tesis de la cultura de la pobreza y tesis de la ineficacia personal. Desarrollamos exclusivamente una dimensión de esa desviación: la económica. (Como se recordará, a Adelaida Martínez le irritaba sobremanera la, a su



entender, relajadísima ética del trabajo de muchos de sus vecinos.) Utilizaremos el debate sobre la cultura de la pobreza, tomando a Oscar Lewis como eje y excusa para el despliegue de algunas ideas importantes.<sup>1</sup>

Recurrir hoy a Oscar Lewis puede resultar anticuado, aunque yo no lo creo así (ser antiguo, por otra parte, es penalidad que se puede sobrellevar). Lewis escribió sobre cultura de la pobreza, no era un gran teórico y no siempre fue bien interpretado. De Lewis tomaremos sólo dos proposiciones:

(1) Una parte de los pobres vive de acuerdo con pautas no convencionales: desconectada de la gran sociedad, concentrada en guetos, con familias atípicas y con unas actitudes, valores y estructura de personalidad poco corrientes en el resto de la ciudadanía. Resulta difícil no evocar la idea de la "otra nación" del conservador decimonónico Disraeli. (Marx, su coetáneo, le admiraba. Lewis era marxista.)

(2) Estas pautas dificultan su salida de la pobreza. Si bien la causa última deberemos encontrarla en el sistema económico, la inmediata radicaría en esa dificultad para adaptarse a las reglas del juego. Lewis no tenía dudas: no producen la pobreza, pero sí la reproducen.

Todo muy bien, pero alguien puede preguntar: ¿De qué hablamos exactamente? Quizá muchos de ustedes ya tengan su retrato mental. Lewis lo hizo con setenta trazos, pero yo no les cansaré con su relación completa. En lo que hace a la familia, Lewis destacó: ausencia de la niñez como una etapa prolongada de protección; iniciación temprana en el sexo; uniones libres o matrimonios consensuados; incidencia relativamente alta del abandono de mujeres y niños; tendencia hacia las familias centradas en la madre (la famosa familia matriarcal negra); falta de privacidad; énfasis verbal en la solidaridad familiar, muy dificultada de hecho por la rivalidad entre los hermanos, que compiten por los bienes escasos y el afecto de la madre. Los pobres de la cultura de la pobreza tienen además un fuerte sentimiento de marginalidad, de indefensión, de dependencia y de inferioridad; una débil estructura del ego; una acusada orientación al presente, con una relativamente pequeña

capacidad para diferir las gratificaciones y para planificar el futuro; escaso control sobre sus conductas; sentido de resignación y fatalismo; alta tolerancia para todo tipo de patologías psicológicas, etc. Lee Rainwater, por su parte, nos ofreció poco después en *Behind Ghetto Walls* la descripción de un rasgo que utilizamos como complemento de esta lista: el estilo expresivo de adaptación, que depende de la habilidad para la interacción social, la "autointensificación competitiva" y la "presentación personal espectacular". Una presentación dramática del yo que -entendía el autor- ayuda a seducir y manipular a los demás, al tiempo que debilita la capacidad para una actividad continua y para amistades prolongadas y relaciones amorosas duraderas. Las relaciones interpersonales monopolizan la atención, pero se tornan cada vez más manipuladoras, frágiles y precarias. (Con estos atributos resulta difícil tener éxito en el juego de la vida moderna, incluido el empleo.)

El debate no se hizo esperar. Muchos críticos (como sucedería después con el informe Moynihan y hoy con el debate sobre la subclase) sostuvieron, de un modo que nos resulta familiar, que este enfoque "desviaba la atención de los problemas reales", que, en este caso, no eran otros que la pobreza y el racismo. Lewis debió levantar los hombros: ¿acaso ignoraban quienes le atacaban sus credenciales políticas? El debate por ahí no podía ir lejos. Hubo, por su parte, quien negó la mayor: "¿Dónde está la diferencia? Los pobres no son distintos de usted o de mí, simplemente tienen menos dinero". Con todo, su descripción no fue objeto de grandes debates, sobre todo porque Lewis delimitó bien su cobertura (*sus* pobres eran sólo, a finales de los sesenta, el 20% de los pobres de los Estados Unidos).

Admitida la diferencia, quedaba por dilucidar su naturaleza, porque si era cultura -como Lewis parece que proponía- era una cosa y si no, otra bien diferente. El debate aquí se enmarañó y no siempre tuvo altura intelectual. Los renuentes suponían que aceptar que era cultura, era resignarse a un cambio difícil y a largo plazo y a unas políticas que iban a minimizar o incluso ignorar el componente económico del asunto (lo que no era el caso en Lewis). Temían la manipulación política del asunto (que se dio) y su instrumentación en una versión moralizante y autoritaria (que se dio).

Por otro lado, se consolidó la distinción entre tener unos valores (cosa de la cultura) y vivir de acuerdo con ellos (cosa de la realidad). Muchos sostuvieron -a la contra de Lewis- que los pobres de la cultura de la pobreza aceptaban las normas convencionales como principios rectores, pero se sentían incapaces de vivir de acuerdo con ellas (y sufrían por ello). Algunos visitantes del gueto insistieron al respecto. Rainwater, al final de los sesenta, quedó impresionado por "la convencionalidad y el carácter ordinario" de los conceptos del gueto sobre la buena vida familiar. El hombre debe ser el jefe de la familia y traer un ingreso constante. El sexo debe limitarse al matrimonio. El matrimonio debe basarse en el amor, no en el interés, la conveniencia o la amenaza de embarazo. Marido y mujer deben ser compañeros, el marido no debe beber, ni jugar, ni salir a divertirse con sus amigos. La realización de estos ideales -suponía Rainwater- produciría un estilo de vida semejante al de otras clases trabajadoras. Pero el gueto -concluía- no tiene recursos para sostenerlos.<sup>2</sup>

El problema pasó a llamarse incapacidad para controlar la propia vida, lo que los psicólogos llaman ineficacia personal. ¿Por qué quien cree que no es bueno beber, jugar y olvidarse de la familia, acaba bebiendo, jugando y olvidándose de la familia? ¿Por qué quien declara que los niños deben estar vigilados, deja que campen a sus anchas, a merced de un medio duro y peligroso? ¿Por qué quien acepta que uno debe mantenerse por su propio pie, no busca trabajo o, si lo encuentra, no hace lo posible por mantenerlo? Más allá del cinismo (que no puede descartarse), debía haber una razón, y muchos le dieron ese nombre de ineficacia personal. Ya no se hablaba de valores diferentes, sino de conductas inconsecuentes, y las explicaciones se poblaban de términos como "impotencia", "indefensión aprendida", "baja tolerancia a la frustración", "indolencia por falta de motivaciones" o "depresión".

Precisaremos dos de estas nociones. En asunto de empleo, la *indefensión aprendida* tiene que ver con la convicción de que no se va a encontrar trabajo y que la vida está guiada por circunstancias que están más allá del control de uno, convicción que lleva a que no se busque trabajo o se rechace el que se presenta para evitar el riesgo de un fracaso futuro. La palabra clave es indefensión, una indefensión aprendida tras la experiencia de los primeros fracasos. La noción *incapacidad para soportar las*

*frustraciones* del presente (en la escuela o en los trabajos mal pagados), se entiende mejor. Se trata de una incapacidad que, en muchos casos, cierra las puertas de una vida y un empleo mejores (fracaso escolar, maternidad precoz, drogadicción, crimen).

Los pobres, según esta segunda explicación, ya no eran tan diferentes. ¿Acaso no estaban presentes muchos de estos síntomas en nuestros hijos de clase media, incluso en los emancipados? ¿Acaso muchos parados de larga duración no estaban atravesando por derivas psicológicas similares? Quizá incluso podría pensarse en el gueto como el epítome brutal de una pauta general de nuestras sociedades.

Disponíamos de una alternativa para la desfasada tesis de la cultura de la pobreza, pero las apariencias engañan. Muchos de aquellos atributos podían ser menos circunstanciales de lo que implícitamente se suponía y estar grabados a cincel en la personalidad de los pobres del gueto. Sería así la estructura de la personalidad la responsable de la ineficacia personal y no ningún desarreglo transitorio, ninguna falla superficial, ninguna depresión curable. A poco que saquemos la cabeza del agua, veremos que la distinción genuina no es entre cultura y psicología, sino entre atributos de hondas raíces (culturales o de personalidad, tanto da) y atributos más superficiales (y más fáciles de manejar). Veremos también la distinción entre una pobreza que nos resulta absolutamente extraña y otra que podemos reconocer.

Tenemos así dos representaciones de los pobres. Si me permiten que ponga un poco de literatura, hablaremos de "habitantes de otra nación" (tesis de la cultura o la personalidad de la pobreza) y "conductores fuera de control" (tesis de la ineficacia personal).

Desde luego, estamos en un nivel bajo de abstracción. El asunto se complica si alguien, como sin querer, pregunta: Bien, pero ¿por qué? ¿Por qué esos valores? ¿Por qué esa personalidad? ¿Por qué esa ineficacia? ¿Por qué esa falta de formación?

Los interrogantes se disparan también a la hora de hacer política social. ¿Cómo propiciar un cambio? ¿Es asunto de meterse en las mentes de la gente, de cambiar el entorno que fabrica

estas mentes o de ambas cosas? (¿Cuál es exactamente ese entorno? ¿Cómo se cambia?) ¿No será acaso -dirá un tercero- cuestión de forzar, desde los servicios sociales, el cumplimiento de las normas que rigen la vida de la mayoría de los ciudadanos? ¿La solución es moralización, redistribución, autoridad o un poco de todo? ¿En qué dosis? (Las preguntas, por mucho que corramos, nunca se detienen.)

### ***76. Gente que no es digna de confianza: En busca de una explicación***

Recordemos las preguntas que aquí nos interesan. ¿Por qué *los otros* tienen una conducta tan poco digna de confianza? ¿Por qué son agresivos? ¿Por qué tergiversan, por qué no guardan un secreto, por qué no muestran respeto?

Lee Rainwater ha ofrecido la mejor explicación que conozco al respecto. Con su ayuda (y manteniéndonos fieles a su elaboración), podemos trazar la siguiente secuencia:

Desviación → (mala imagen de sí mismos + vergüenza) → (resentimiento + orgullo) → → agresividad y vulneración de los derechos de los demás → imposibilidad del orden social.

La desviación, pues, como la fuente del mal (explicada -eso sí- por la incapacidad de vivir de acuerdo con los propios valores, en consonancia con la tesis de la ineficacia personal). Nada demasiado original. El interés de la elaboración de Rainwater radica en la importancia que concede a los factores a través de los cuales se presenta ese problema. Por ejemplo, la desviación se explica por la misma pobreza, *pero* esa pobreza actúa a menudo a través de la caída de los controles parentales: esas presiones de las que hablamos son las que provocan la pérdida de autoridad de los padres. (Rainwater no menciona ni la ideología permisiva ni los desincentivos de la asistencia social.) De su lectura podemos deducir que es importante la pobreza y es importante la familia (aunque a niveles diferentes).

De este modo, la secuencia completa sería:

- (1) Pobreza y presiones consecuentes.
- (2) Pérdida de controles parentales.
- (3) Desviación.
- (4) Mala imagen de sí mismos + vergüenza.
- (5) Resentimiento + orgullo.
- (6) Agresividad y vulneración de los derechos de los demás.
- (7) Imposibilidad del orden social.

Esta es una cadena muy completa. De ella me interesa ahora destacar algunos eslabones, que codifico en otro lenguaje: baja autoestima (nivel 4), escasa virtud cívica (nivel 6) e incivilización (en el sentido utilizado por Norbert Elias; también el nivel 6). Autoestima, virtud y civilización (más los últimos) han sido señalados con frecuencia como las condiciones previas y necesarias de la vida social.

Hoy descubrimos que la pobreza tiene su traducción en esos niveles. Estas son al tiempo la producción de la pobreza y su presentación (la pobreza que mayormente preocupa en los servicios sociales toma con frecuencia esta forma). ¿Por qué no utilizamos este lenguaje? Adivino el miedo a que sea utilizado en un sentido estigmatizador, estrechamente moralizante y represivo. Pero el asunto está en la agenda y hay que pensarlo. Puede que los tiempos de complacencia con un mundo que había dejado atrás la virtud se hayan terminado. De ser así, más vale que sean quienes se interesan por los pobres quienes escriban el guión de la nueva era.

¿Qué hacer? O mejor, ¿qué hacer *además* de la lucha contra la pobreza, sea cual sea ésta? (Una discusión sobre este asunto y una consideración de las diferentes estrategias de solución de este inmenso problema social, encaja mal con el sentido de nuestra investigación.)

Podríamos pensar en algo así como una política de la autoestima (o de la identidad), o una política de la virtud o una política de la civilización (más bien de política de la ciudadanía). En principio, no me resulta ni inconcebible ni ajeno, aunque me abstengo de tan siquiera imaginar qué forma concreta debieran tomar. Hay que hablar de estos asuntos, aunque sin olvido de las realidades objetivas que alimentan los males que nos preocupan. ¿No nos ha hablado Norbert Elias de la civilización como un producto de la interdependencia? ¿Qué sucede donde no la hay? ¿No fue Platón quien nos advirtió en el *Protágoras* que la virtud sólo puede enseñarse si es conocimiento? ¿No nos ha transmitido recientemente Feyerabend su experiencia de la virtud como un regalo?

### ***77. Una nota final: Sobre la necesidad de equilibrar exigencias contrapuestas***

¿Es mi propuesta un sí-pero-no? “No”. Lo que digo, con una moderación que a más de uno exasperará, es que hay que encontrar el equilibrio entre estas dos exigencias diversas. Entiendo que la baja autoestima, la escasa virtud cívica y la incivilización *están enraizadas en realidades objetivas* y que éstas *no deben ser ni magnificadas ni ignoradas*. Voy a ser así de genérico. ¡Solamente soy un escritor! Aunque ofreceré algo más. Aporto, a modo de ilustración de las dos fuerzas que hay que equilibrar, dos textos no académicos, pero *fuertes*, que dicen, que sugieren. Sus autores son Henrik Stangerup y Paul K. Feyerabend.

Stangerup es un crítico social y un moralista, el escritor danés actual -según su editor español- más controvertido y traducido en el mundo entero. Es autor de *El hombre que quería ser culpable*<sup>3</sup>, una especie de contra-utopía, cuyo argumento debo presentar, aunque brevemente. Un hombre cualquiera, que trabaja a media jornada en el Instituto Estatal de Racionalización del Idioma, mata un día a su mujer en un arrebato de pasión. En principio, le acogen con simpatía los psicoterapeutas que las instituciones judiciales le adjudican para “ayudarle”. Pero éstos se muestran muy amables y, cuando él insiste en su culpa, la niegan. ¿Culpa? -llega uno de ellos a decir con un cierto deje de desdén en la voz-. “¿Pero es que no

sabe usted que la sociedad está a punto de abolir de una vez para siempre el concepto de culpabilidad?"<sup>4</sup> Nuestro hombre no entiende y no puede vencer la presión de una sociedad que le niega la responsabilidad individual, la verdad de sus emociones, su integridad; la presión de una sociedad que procura borrar en él toda memoria. En un momento determinado, antes de enloquecer en su frustrado intento de probar a los que supuestamente le ayudan que *si es culpable*, que sí se hace responsable de sus actos, adquiere una conciencia particular:

"Sabía, sobre todo, que la gente le estaba escuchando, y siguió hablando, y habló de las palabras que él mismo había ayudado a eliminar del idioma, pero que, ahora, deberían cobrar significado nuevamente: la palabra "amor", la palabra "responsabilidad", la palabra "devoción", la palabra "sentimiento", la palabra "humanidad", la palabra "integridad", la palabra "perdón"... y la palabra "culpa". El era culpable. No había sido impulsado por las "circunstancias" cuando golpeó a Edith hasta matarla. Pero no era que ahora quisiese sufrir algún castigo de los antiguos, lo que él quería era, simplemente, esto: que se aceptara que sabía lo que había hecho aquella tarde aun cuando estuviese turbado por el whisky. Y si, a pesar de todo, había sido impulsado por las circunstancias, esas circunstancias eran una sociedad que rehusaba oír hablar de otra cosa que... circunstancias, que negaba a cada uno el derecho a su propia vida y a sus propios sueños y a su sacrosanta identidad."<sup>5</sup>

El contrapeso al espíritu de este texto será Feyerabend, en un texto póstumo, en el que se nos muestra sorprendentemente moderado y humanitario.<sup>6</sup> Paul K. Feyerabend descubrió la virtud tarde, en su último matrimonio y gracias al amor de su mujer. Cuando leí unas de sus palabras pensé instantáneamente en el barrio Maravillas. ¿Cómo convertimos a un cínico y egoísta gélido?, se pregunta en referencia a sí mismo. Y continúa, "un carácter moral no puede crearse mediante la discusión, la "educación" o un acto de voluntad. No puede crearse por ningún tipo de acción planificada, ya sea científica, política o artística. Al igual que el verdadero amor, es un regalo, no un logro. Depende de accidentes como el afecto de los padres, cierto tipo de estabilidad, la amistad y, como consecuencia de ello, de un delicado equilibrio entre la confianza en sí mismo y la preocupación por los demás. Podemos crear condiciones que favorezcan el equilibrio, podemos crear el equilibrio mismo. Culpa,



responsabilidad, obligación: estas ideas tienen sentido cuando el equilibrio existe. Son palabras vacías, incluso obstáculos, cuando falta."

Sin equilibrio -escribe a continuación- se vive en un estado de barbarie y se actúa bárbaramente: castigamos, matamos y oponemos guerra a la guerra. Pero "debemos dar una oportunidad a nuestros hijos. Debemos ofrecerles amor y seguridad, no principios, y en ninguna circunstancia debemos cargarles con los crímenes del pasado." (¿No resuenan las palabras de Adelaida Martínez: "No lo sé cómo se puede romper. Yo creo que siendo un poco consciente de que porque a mí me lo hayan hecho, yo no tengo por qué hacerlo"?)

Stangerup y Feyerabend. La agenda de un debate público.

## NOTAS AL CAPÍTULO 17

<sup>1</sup> He utilizado, para la redacción de estas breves notas, la aportación que hizo al libro editado por D.O. Moynihan, *On understanding poverty. Perspectives from the social sciences* (Basic Books, 1968-69). En el anexo 1, que dedico a un comentario bibliográfico del capítulo 1, se encuentran más referencias sobre Lewis y sobre el debate al respecto de la cultura de la pobreza.

<sup>2</sup> La referencia aquí sigue siendo *Behind Ghetto Walls*, pág. 50.

<sup>3</sup> La edición española es de Tusquets, del año 1991.

<sup>4</sup> Pág. 44.

<sup>5</sup> Pág. 140.

<sup>6</sup> Es *Matando el tiempo. Autobiografía*, Madrid: Debate, 1995. Las referencias de mi texto están tomadas de las páginas 167 y 168.

## CONCLUSIONES

Debo ir concluyendo y abro, para ello, un último espacio que servirá también como sumario y resumen, al tiempo que sacará a la luz algunas implicaciones del trabajo y articulará algunos supuestos. Acabará mi labor, encolaré las piezas ya ensambladas. Dedico menos espacio a las tres últimas conclusiones al tratarse de cuestiones que quedaron ya bien formalizadas en su momento.

### *Primera conclusión. Sobre modos, maneras y formas*

*Ensayemos estudios sobre la pobreza que tengan otra pasta intelectual y espiritual. Que en nuestros estudios haya, además, vida, emociones e imágenes.*

El asunto de la nueva pasta intelectual y espiritual fue el objeto del segundo capítulo. En mi trabajo he querido que se viera un agente que advierte, interpreta y enjuicia las situaciones de su vida. Me atraía ese paradigma que se llama *sociología comprensiva*, tenía un cierto cansancio de los enfoques excesivamente estructuralistas y, sobre todo, tenía la convicción de que este tipo de enfoque, en los asuntos de pobreza, ya no daba más de sí (lo que es, desde luego, mucho decir). Junto a ello había una reacción espiritual, que como toda reacción era inevitablemente confusa, temperamental, fantástica, opositora, relacional, como se quiera, pero que apuntaba a un cierto fastidio de los acercamientos fríos, abstractos y doctrinarios a la pobreza, un desapego con respecto a la “enfermedad piadosa” presente en muchas publicaciones y un disgusto con cierta sensibilidad, que considero predominante, que es sombría, materialista (o economicista) y amante en exceso de los grandes números.<sup>1</sup>

Pero, a lo largo del trabajo, he acabado dando un paso más. He tratado de meter vida, emociones e imágenes, y éste es otro asunto. No se deduce del anterior, no sale al estirar de ese hilo. Por poner un ejemplo, mucha de la bibliografía sobre la agencia humana está escrita en un lenguaje abstracto y frío, a veces hiperfilosófico, incluso abstruso.

¿Por qué las emociones? Porque el retrato de un sujeto queda incompleto sin ellas. ¿Podemos prescindir de la rabia, el miedo, la aflicción, la compasión, el amor, la aversión, la frustración y la alegría? Porque, como segunda razón, tienen mucho que ver, como ya apuntamos en el capítulo 15, con los juicios morales, y, unos y otros, emociones y juicios, con las creencias de nuestros sujetos. Porque son, a veces, el susurro de lo que no siempre podemos decir con palabras o proposiciones ciertas y distintas. Y porque, en su ausencia, nos resulta difícil participar, comprender o acercarnos a la vida de quienes se presentan en nuestros trabajos. (He justificado la necesidad de las imágenes en el epígrafe 24.)

¿Por qué meter vida? “Porque, si esto es una historia de vida, tiene que tenerla.” Es una broma. Hay razones más serias, algunas de las cuales ya han sido mencionadas (respeto al investigado, necesidad de ilustración). Añadiré que hay también razones políticas y éticas. Todas ellas las ha expuesto muy bien Martha Nussbaum en *The Quality of Life*, un macroproyecto mundial coordinado junto con Amartya Sen sobre el problema de la medición de la calidad de vida, y, a la postre, un magnífico libro (que, por cierto, viene encabezado con una de esas acometidas antiutilitaristas que son tan frecuentes en *Tiempos difíciles* de Dickens). En *The Quality of Life* encontramos, frente a los paradigmas económicos dominantes, una apelación a que atribuyamos gran valor práctico y público a *la capacidad para imaginar los modos concretos en que personas diferentes de nosotros enfrentan sus desventajas* (no hacerlo sería reduccionista y eliminaría la complejidad de la vida humana). Se nos recuerda que el problema es de dinero, pero que hay que considerar también la esperanza de vida, la salud y los servicios médicos, la educación, el trabajo, los derechos políticos y legales, las libertades personales, las relaciones familiares y las relaciones entre los sexos. Pero además, añaden los autores, hay que conocer, y quizá por encima del resto, el modo en que la sociedad capacita a las personas para imaginar, desear y tener emociones tales como el amor y la gratitud, “todo lo cual presupone que la vida es

algo más que un conjunto de relaciones comerciales y que el ser humano ... es un “misterio insondable”, que no puede ser “explicado y expuesto por completo en forma de tablas”. Nussbaum y Sen entienden que necesitamos algún tipo de “descripción rica y compleja de lo que la gente es capaz de hacer y de ser”.<sup>2</sup>

Esta veta la explota más tarde Nussbaum en su reciente libro *Justicia poética*, en el que defiende el papel de la imaginación literaria como guía que sirva “a los jueces en sus juicios, a los legisladores en su labor legislativa, a los políticos cuando midan la calidad de vida de gentes cercanas y lejanas”.<sup>3</sup> En él podemos leer:

“Defiendo la imaginación literaria precisamente porque me parece un ingrediente esencial de una postura ética que nos insta a interesarnos en el bienestar de personas cuyas vidas están distantes de la nuestra. (...) Por otra parte, una ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer a seres humanos reales a menos que éstos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros, y de tener emociones relacionadas con esa participación.”

“La tarea de la imaginación literaria en la vida pública es, como una vez declaró Henry James, “crear el registro, a falta de un goce mayor; en una palabra, imaginar el caso honorable y posible”. Podemos abrigar la esperanza de que este registro permanezca, aunque no tenga poder de persuasión universal, y que al ser contrastado con lo brutal y lo obtuso como un objeto bello frente a un objeto feo, dé testimonio del valor de la humanidad como un fin en sí mismo. Si no cultivamos la imaginación de esta manera, a mi juicio perderemos un puente esencial hacia la justicia social. Si renunciamos a la “fantasía”, renunciamos a nosotros mismos.”

“La mente económica es ciega; ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano. Ciega, ante todo, al hecho de que la vida humana es algo misterioso y extremadamente complejo, algo que exige ser abordado con facultades mentales y recursos lingüísticos que sean adecuados para la expresión de esa complejidad. En nombre de la ciencia se renuncia a un asombro esclarecedor e inspirador de una ciencia más profunda. En nombre del afán de tomar en serio el dolor de cada persona -la motivación más noble en los orígenes del utilitarismo- tenemos una visión que no puede sondear el dolor ajeno en su contexto social ni verlo como el dolor de un individuo.”<sup>4</sup>

## *Segunda conclusión. Sobre cómo entendemos las personas y las instituciones*

*Interesémonos por los Recursos de la Pobreza, pero revisemos esa imagen del yo desvinculado e instrumental que hay tras ellos. ¿Por qué no hacer el “cálculo de instituciones” cuando hablemos de pobreza?*

El descubrimiento de los recursos nos ha aportado mucho. Los estudios sobre la pobreza han ganado con ello y seguirán haciéndolo en los próximos años. Hemos hecho emerger el mundo social, las redes, las familias, los amigos, las estrategias de supervivencia. Hemos encontrado depósitos ocultos de apoyo, solidaridad, ayuda mutua y reciprocidad. En parte, fue el atractivo innato del asunto y en parte, la crisis de nuestros sistemas de protección social, porque si sabemos que hay pobres y poca cobertura social, ¿cómo sobrevive la gente? Al intentar dar respuesta a esta inquietud, descubrimos los Recursos. El caso es que nos vimos obligados a explorar territorios nuevos, a mirar de otro modo y a dar un nuevo marco y significado a antiguos hallazgos. Bien está. Por mi parte, me he esforzado por prevenir al lector contra cierta evolución de estos estudios (que es factible, aunque no necesaria), o mejor incluso, contra las implicaciones filosóficas de dicha evolución.

Una cosa es redactar una monografía sobre los Recursos de la Pobreza en esta o en aquella otra ciudad, con este o aquel otro grupo y con ese estilo entre narrativo y analítico de los mejores etnógrafos, y otra bien distinta es hacer el retrato de unos individuos a los que, en el colmo de nuestro esfuerzo de neutralización y objetivación, llamamos Ego, que manejan unos recursos o capitales, claros y distintos, que concebimos como unidades analíticas mensurables, susceptibles de comparación y de adición, sin contexto y sin filiación, desprovistos de significado (si acaso lo tienen no nos interesa, pues, como los economistas, no podemos sino *abstraer* una parte de la realidad). Unos recursos además que son pensados como instrumentos a disposición de Ego, que puede convertirlos en otros bienes (la influencia en poder, la amistad en empleo, el pariente en dinero). He desarrollado estas ideas en el tercer capítulo, y poco más puedo añadir. He argumentado

por qué prefiero hablar de bienes (y males) de la pobreza y he defendido que estos bienes son irreductibles, fines en sí... o, por lo menos, que, después de tanto énfasis instrumental, *ganamos* si los pensamos de este modo. He apostado porque no abordemos las instituciones como si fueran organizaciones (y he intentado mostrar que esa es la consecuencia, *nolens volens*, a la que llegan los autores de los Recursos y los Capitales). Las instituciones (la familia, la amistad, el vecindario) *son* instituciones, esto es, en el lenguaje de MacIntyre, lugares en cuyo interior tienen lugar prácticas sociales, en los que se generan bienes internos y en los que aprendemos la virtud, y, en el lenguaje de Oakeshott, lugares en los que se adquiere la práctica de la moralidad. Lugares, además, que, como nos han enseñado los comunitaristas y algunos otros que no lo son, conforman la identidad y los valores del individuo, pues le brindan sus cuentos morales, su mazo de historias personales, sus máximas, su marco mitológico, su conciencia práctica, su segunda naturaleza... incluso aun cuando el individuo rompe con ellas, incluso si esto fuera posible.

Me he esforzado por mostrar los inconvenientes de ése que en su momento llamé *paradigma* de los recursos. No sé si llega a tanto, o mejor, no sé si ha llegado a concretarse en algo más que en la literatura sobre redes sociales (que suelen hacer los sociólogos) y apoyo social (que suelen hacer los psicólogos sociales)... que ya es bastante. Y no porque estos trabajos sean inútiles o perniciosos. No porque piense que son impugnables de raíz o que necesiten injertos importantes. Podemos vivir con ellos, y aprender de ellos, incluso mejorarnos gracias a ellos... siempre y cuando reconozcamos y sepamos que están ofreciendo una imagen distorsionada de la persona, simplificada y abstracta, descontextualizada y objetivada. Si no olvidamos esta lección, adelante. Los economistas llevan siglos haciendo *ciencia*.

Y, por cierto, vista la importancia que doy a las instituciones, ¿por qué no acordamos que una de las cosas que debería importarnos cuando hablamos de los pobres es si tienen o no instituciones, si están sanas o enfermas, si preparan personas para la civilidad y la lucha por la vida o para la guerra y la autoinmolación? ¡Por qué no! Suena extraño y seguro que es irrelevante para muchos tipos de pobreza... pero no para todos. ¡Queda abierta la

frontera de las instituciones! (Y téngase en cuenta que “cálculo de instituciones” es simplemente un recurso literario.)

### *Tercera conclusión. Sobre la ciencia social como filosofía pública*

*Hagámonos preguntas sobre la buena vida de los pobres. Atrevámonos a dar alguna respuesta.*

¿Preguntas o respuestas? Empecemos por las primeras. “Formular preguntas hace manifestarse posibilidades a la conciencia.” Es una muy acertada frase de Hans-Georg Gadamer, aunque podría haber sido de cualquier otro, pues no hace sino poner en palabras uno de nuestros hábitos intelectuales más comunes. Nadie nos quitará las preguntas, ni en asuntos de pobreza ni en cualesquiera otros. Estamos obligados a hacernos un montón de “malditas preguntas”<sup>5</sup>.

Daremos, por demás, algunas respuestas, aunque sean negativas. ¿Es una buena vida aquella que está marcada por la crisis de orientación, la alienación, las psicopatologías, la anomia, la pérdida de fe en la sociedad, la ausencia de motivaciones, la pérdida de sentido, la inseguridad, las perturbaciones de las identidades colectivas o la ruptura de las tradiciones? La respuesta es ¡No! ¿Quién lo duda? Es como responder a ¿Me hará bien tirarme de un quinto piso? ¡No! Inequivoca y resueltamente, no.

Al dar respuestas en negativo, ya hemos dado un paso, pero el siguiente nos cuesta más. No sabemos si debemos darlo, es decir, si debemos dar una respuesta a qué es una buena vida. Nos atenaza la condena de los tiempos y tememos ser desterrados del Paraíso en el que conversan apacible y civilizadamente las mentes positivas, que aprendieron de los peligros de la especulación y de eso que llaman, con largueza, “metafísica”, las personas de bien que no andan haciendo juicios sobre la vida de los demás, que dejan en paz a sus



socios y conciudadanos, que hacen y dejan hacer, liberales al modo de los mejores prohombres del XIX.

En algún momento he dado el paso. ¿Qué he dicho sobre la buena vida de los pobres? De momento, con mi propuesta de “cálculo de instituciones”, que es mejor una vida poblada de ellas y que debe preocuparnos su falta, su erosión o su mal funcionamiento. Dicho de otro modo, que la integración social es un bien (ya he razonado sobre ello en el capítulo 13). Pero he dicho más, y no deseo escurrir el bulto. En la cuarta parte he hablado de religión del trabajo, fe y lucha y he defendido la conveniencia de una conducta ajustada a un papel social. Quizá he ido más lejos de lo que pretendía, pero ahí está. Si no me equivoco, he defendido algo así como “¡Volvamos a la cultura!”, un lema de Arnold Gehlen, un autor al que leí anteayer. Me temo que también yo, como Gehlen, como Bell, como Lasch, milito en lo que, en algún sitio, he visto como “el partido del superego”. Sospecho que la conclusión lógica a la que llego es algo así como “los modelos conductuales civilizados” (que son, para Gehlen, las “instituciones”, y para nosotros, los papeles sociales) *dan fuerza* (contra la enorme debilidad para la motivación que resulta de una cierta apertura y soberanía de espíritu, que nos hace sujetos de autocreación; contra la desorientación que produce un relativismo exagerado). ¿Sólo fuerza, *forza*, motivación, incluso ese “sentido” del que hablábamos en el capítulo 12? Añadamos: “*liberan* al individuo de un exceso de decisiones, constituyen una guía para las innumerables impresiones y excitaciones que inundan al ser humano abierto al mundo” y permiten “dedicar las energías anímicas a cosas más elevadas dejándolas disponibles para iniciativas propiamente *personales*, únicas y novedosas”.<sup>6</sup>

#### ***Cuarta conclusión. Sobre la identidad***

*Abramos un espacio para las cuestiones de identidad. Que la necesidad de explicar no nos deje huérfanos de otras inquietudes.*

Esta conclusión no puede extrañar a nadie. En mi trabajo no me ha preocupado saber por qué Adelaida Martínez ha llegado a ser lo que es, y sí, y mucho, qué la mueve y qué le desagrada. No hay causas ni determinantes, no hay explicaciones. No he buscado los factores sociales, ambientales, de crianza o de contexto que expliquen su conducta, su personalidad o sus reacciones. Queda claro que Adelaida Martínez es, en cierto sentido al menos, una mujer conservadora. ¿Esto era algo que había que explicar o que interpretar? (Desde luego, podíamos hacer las dos cosas.) Si explicaba, mi texto debía poblarse de, por ejemplo, “sentimientos de inseguridad e inferioridad”, condicionados por ciertos factores genéticos y ambientales que tendrían nombres como “propensión a la ansiedad”, “aversión a los estímulos”, “baja inteligencia”, “falta de atractivo”, “frialdad de los padres” o “tendencia parental a los castigos y rigidez e inconsistencia de su conducta”.<sup>7</sup> Decidí que prefería interpretar.

Pero, para interpretar, eso que ahora he llamado *el conservadurismo de Adelaida Martínez*, tenía que ser algo diferente a “miedo generalizado a la incertidumbre”, “evitación de los estímulos y las respuestas que traen incertidumbre”, “desagrado de la innovación, la novedad, el riesgo, la complejidad, la anomia y la conducta desviada”, “falta de confianza en sí”, “desagrado por el conflicto y la toma de decisiones” o “sujeción o subyugación de sus necesidades, sentimientos y deseos a una autoridad externa, o mejor, a unos códigos de conducta ajenos que son rígidos y simplistas (normas, reglas, deberes, obligaciones, morales)”. Todo eso estaba bien y, en ciertos trabajos, iba a ser productivo. Pero olvidaba algo; su conservadurismo *tenía que ser algo más*. ¿Y la moral? ¿No había acaso alguna visión moral por algún sitio, por inarticulada que estuviera? ¿Una visión moral en positivo, que no fuera sólo ese “código de conducta ajeno” y que no fuera pensada necesariamente como algo “rígido y simplista”? Y digo “moral” en un sentido amplio, algo más que conductas y sentimientos condicionados por factores genéticos y ambientales. Una visión del bien, de lo cualitativamente superior, de lo correcto, de lo mejor, de lo más alto... de la vida buena. Algo que fuera también diferente de los deseos, apetencias, inclinaciones u opciones. (Charles Taylor, de quien tomo ese sentido amplio de visión moral, habla de cuestiones morales y espirituales.)

Me ha preocupado que lo que podemos llamar *el ansia de explicar* pueda matar el entendimiento de los asuntos de identidad, pues, en muchos casos, parece como si importara más el *explanans* que el *explanandum*, como si imperara lo que explica sobre lo que es explicado, que se pasa por alto o se examina con superficialidad. “¿Quién es Adelaida Martínez?”, o mejor, “¿Quién es *en relación con* sus vecinos?” ha sido la pregunta que ha organizado mi trabajo. Han salido sus temores, sus aspiraciones, sus aversiones, sus rechazos, sus pasiones, y, tras ellos, sus *idées-force*, el trabajo, la familia, la civilidad. Hemos tratado de desentrañar, bien que mal, y me perdonarán el grosor de mis palabras, el *sentido* de su vida y el *significado* que daba a ciertos acontecimientos que se producían a su alrededor. ¿Alguien negará que todo esto es hablar de identidad? Ser un yo, después de todo, es una cuestión de cuánto nos importan las cosas<sup>8</sup>. Poco podemos añadir.

Esta opción nos ha forzado a dar voz a Adelaida Martínez (con las en ocasiones largas transcripciones de sus palabras) y a adoptar el papel del intérprete por sobre otros posibles.

### ***Quinta conclusión. Sobre el yo en el espacio moral***

*Comprendamos que el yo se define o se proyecta en un espacio moral. Relajemos nuestra terapéutica manía liberadora. No pretendamos convertir en científico social a todo el mundo.*

Que el yo se define en un espacio moral es una idea que no puedo dissociar del nombre de Charles Taylor. El discurso de Adelaida Martínez está fuertemente teñido de discriminaciones cualitativas, sobre lo correcto, lo bueno, lo decente y lo digno de respeto (y sus reversos, lo incorrecto, lo malo, lo indecente y lo despreciable). *Ella* eran sus juicios, sus valoraciones fuertes, sus reacciones morales. *Ella* era también su esfuerzo y su empeño por estar a la altura de cierta noción de Madre Luchadora o Madre Coraje, la presión que padecía por ello, la angustia de poder fallar. Todo esto era *muy moral*.

Extraño, ajeno a ciertos ambientes modernistas e intelectuales, prontos a usar “moralista” como descalificación o, cuando menos, militantes de la distancia, la desvinculación, la búsqueda o la experimentación en asuntos de moral. Extraño también, si está en lo cierto Taylor, a gran parte de la filosofía moderna, que procura alejarse lo más posible de las distinciones cualitativas y niega un lugar en la vida moral a la percepción de los bienes o hiperbienes incomparablemente superiores, y en particular, especialmente ajeno al utilitarismo, a quien dedica Taylor las siguientes palabras: “Lo superior y lo inferior han dejado de existir. Pertenecen a la antigua perspectiva metafísica. Sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de la maximización de la satisfacción”.<sup>9</sup>

En definitiva, que tenía entre manos un material susceptible de sospecha y desconfianza, de incómodo manejo, de implicaciones confusas o temerarias. Y ya no sólo por el contenido tradicional de sus creencias (que eso ya lo vimos en el capítulo 12), cuanto por el estilo, la actitud, la falta de duda en el apego a unos valores... Adelaida Martínez aferrada a una tabla. Aguas movedizas (¿qué papel adoptar? ¿qué decir? ¿cómo me vestiré?)... hasta que llegó Taylor, con su defensa de “la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas”.<sup>10</sup> (pág. 43).

La opinión era, desde luego, y por usar una de sus palabras, *contundente*. Tenía otras frases más suaves, del tipo “saber quién eres es estar orientado en el espacio moral”, “ser un yo es una cuestión de cuánto nos importan las cosas”, “el ser yos está fuertemente vinculado a nuestra percepción del yo” o “la percepción de un hiperbién... contribuye a definir mi identidad”. También alguna otra más larga como: “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo”.<sup>11</sup> En cualquier caso, su defensa daba una orientación al *dossier Adelaida Martínez*. Un buen retrato tenía que respetar y apreciar en lo que significaban sus fuertes discriminaciones cualitativas. “¿Quién es Adelaida Martínez?” no

podía contestarse sin entender lo que es sumamente importante para ella. Saber quién es era conocer dónde se encuentra.

Este punto de vista me ha alejado de lo que he llamado la “terapéutica manía liberadora”. Es la preciosa y equívoca idea de la libertad moderna, de la independencia del sujeto que determina sus propósitos y su particular definición de la felicidad sin interferencia de ninguna autoridad externa. Tenemos a Adelaida Martínez presa de obligaciones, comparándose con un ideal de excelencia superior, guiándose por él, con un fardo de deberes, que no es auténtica, que no disfruta de su vida, de su cuerpo, de su ocio. Comprendemos, al verla, que lo “superior” es una cárcel, que ella es prisionera de su papel, de su concepto de la vida buena. Digámoselo. ¡Liberémosla! ¡Que recupere el auténtico valor de la vida humana! Cuando menos, digámosnoslo. Aprendamos de su caso. ¡Eso no es vida!

Esta no ha sido mi actitud. Y, en principio, no tanto (que también) porque desee defender sus bienes superiores, su visión moral, cuanto porque considero imprescindible que se entienda que las actitudes morales de Adelaida Martínez son constitutivas de su identidad. ¿Reclamos de libertad que entiendan esto? ¡Bienvenidos! ¿Deseos de liberación que no sean ciegos a los bienes morales, que sean conscientes de que no hacen sino confrontar unos bienes (como la entrega o el sacrificio) con otros (como la realización personal o la autoexpresión), que sepan de esto y de la tragedia y la dificultad que supone elegir entre bienes inconmensurables y de la necesidad de conversar y de la mezcla necesaria de acuerdo y desacuerdo? ¡Bien hallados!

Y no quiero terminar sin antes exponer una sospecha. Me temo que eso que ahora llamaré *la neutralización y objetivación del mundo moral* es en parte la traslación al mundo de la calle del ideal del científico desvinculado, que deja sus preocupaciones, creencias y valores en la antesala del laboratorio, que adopta la “perspectiva de ninguna parte”. No cuestionaré el ideal científico, pero sí ciertas de sus implicaciones más allá de la ciencia. ¿El mundo de Adelaida Martínez puede ser acaso un mundo neutralizado y objetivado? Le faltaría color, sentido, orientación. ¿Puede pedírsele a Adelaida Martínez que adopte esa

“perspectiva de ninguna parte”? Que anule sus reacciones, que no salte, que no rabie, que no piense que su vida es la mejor, que no juzgue, que no rechace. ¡No! Sencilla y llanamente, no.

#### ***Sexta conclusión. Sobre la importancia de la localidad***

*Sepamos que, aunque ciertamente vivimos en un mundo deslocalizado y globalizado, la localidad es todavía, para mucha gente, importante.*

Esta conclusión no necesita gran desarrollo. Lo hemos visto con Adelaida Martínez. El mundo entero habla de deslocalización, desconcentración, economía-mundo, globalización, redes y estrechamiento de las distancias, pero Adelaida Martínez, como tanta gente, sigue hablando de su barrio, de sus vecinas, de la limpieza de la escalera, de las pipas en el suelo y de la farmacia de la esquina. Las raíces más inmediatas ya no se llevan, están pasadas de moda, pero Adelaida Martínez parece una planta, apenas se mueve, vive en su barrio. No corramos. O corramos mirando hacia detrás. ¡Que no se diga que la localidad no importa!

#### ***Séptima conclusión. Sobre el concepto de integración local***

*La integración local es un asunto que gasta palabras. Huyamos de despachar empresas complejas con expedientes rápidos. No busquemos, a cualquier precio, la economía, el índice o la expresión unívoca. Nos bastará con un buen concepto sensibilizador.*

He dedicado la quinta parte a esta tarea. Los conceptos son importantes, es más, muy importantes. Hemos de poder saber de qué estamos hablando y hemos de poder hablar un lenguaje mínimamente común. Debemos ser además ordenados, coherentes y consistentes.

Pero la cuestión reside en el modo y el alcance de estas exigencias, también en su coste. La medición, en ciencias sociales y humanas, nos hace pagar un fuerte peaje. En la búsqueda del índice dejamos una parte importante de nuestro equipaje de ideas, matices, relatos y especificidades, pero se dan otros males. Hay, al menos en ciertos sectores, una fascinación por lo que en el enunciado anterior llamo “la economía y la expresión unívoca”. Algunos incluso, en su búsqueda de la pureza y la elegancia, sustituyen las palabras y las relaciones entre ideas por signos y símbolos. Odian la ambivalencia y la ambigüedad, quieren evitar equívocos, desean, incluso, poder entender de qué va cualquier asunto con un simple golpe de vista, como los ingenieros, los economistas o los matemáticos. No son muchos los que llegan a este extremo. Pero sí son más los que aspiran, aunque por otros medios, a un *concepto definitivo* (en expresión de Blumer).

En este trabajo he apostado por un concepto *meramente* sensibilizador y, en su desarrollo e ilustración, he *gastado palabras*. Probablemente no haya otra solución.

### *Octava conclusión. Sobre el orden social*

*Preguntémonos, como siempre ha hecho la sociología, por el orden social. Comprendamos y abonemos el delicado valor de la civilidad.*

El trabajo ha sido también una reflexión sobre el orden social, o mejor, sobre algunos de sus requisitos básicos. En él se ha hablado de toda una serie de asuntos para los que podemos utilizar el nombre de “civilidad” (al modo de Goffman, aunque no fuera una palabra que usara mucho)<sup>12</sup>, aunque también, y téngase en cuenta que no es exactamente lo mismo, “civilización” (al modo de Elias). Hoy no hablamos con demasiada frecuencia ni de la una ni de la otra. Celebramos a Goffman por ser capaz de retener nuestra atención con sus *minucias*, porque nos deja descansar del peso de lo macro y porque, a veces, nos entretiene. Nos gusta ver de lo que es capaz la inteligencia y el ingenio humanos y apreciamos su labor de etólogo nuestro, pero no perdemos el sueño con cosas como la

deferencia o el carácter sagrado de las personas. No se sabe bien si porque las damos por supuestas o porque consideramos que son ganancias seguras o porque suenan a cosa anticuada o porque ya no las cultivamos (por lo menos, con la conciencia de que estén vinculadas a algo superior que tenga un valor especial). Pero, en el barrio Maravillas, uno está obligado a pensar en ellas.

(Algo parecido sospecho que nos ocurre con Elias, el *historiador* de la civilización. ¿Quién habla hoy del valor de la civilización? Suena mal. Pero, en el barrio Maravillas, uno está obligado a tomarla como valor.)

Nuestro barrio enseña esta modesta lección. Es como la contrautopía, el espejo en que mirarnos, la llamada de atención. En algún momento, he llegado a plantear que podría ser el epítome y la exageración de ciertas tendencias de la modernidad. Sin duda, exageré; aunque mantengo la idea.



## NOTAS A LAS CONCLUSIONES

---

<sup>1</sup> Admito que mi búsqueda de una nueva pasta intelectual y espiritual me ha podido llevar a rozar afirmaciones que no dudo en calificar de “peligrosas” y sé que más de uno hará deducciones y extraerá conclusiones de mis palabras que me disgustarán tanto o más que aquellas que, por reacción, propiciaron mis opiniones. Soy consciente del riesgo que entraña quitar hierro a la estructura, las determinaciones y las penas. Hablar de la “realidad trivial y maliciosa” de la pobreza y de sus alegrías. Contar historias de santos. ¿Quería yo trivializar el problema? ¿Pretendía postular que “carguen con su suerte los que no luchan, los que no sobreviven, los que se dejan llevar”? ¡No! Pero, ¿es pecado acaso contar una bella y triste y alentadora y ambivalente historia de virtud y de honor?

Por otro lado, sé que mi intento de lo que ahora llamaré *apuntar al agente* no es tan excepcional como en algún momento puede parecer que pretendo. ¿Qué otra cosa habían hecho Lee Rainwater en *Behind Ghetto Walls* o Herbert Gans en *The Urban Villagers* o Carol Stack en *All Our Kids* o tantos otros que hemos ido mencionando? ¿No es acaso tarea del etnógrafo (en el sentido amplio que le dimos en el primer capítulo) *apuntar al agente*? La respuesta es: Sí, sin calificativos. Estos estudios son insustituibles y nunca podremos saldar nuestra deuda con ellos. Mi texto apunta al agente *de otro modo* o con otras armas.

Todos esos libros almacenan un bien que no se encuentra con tanta abundancia en mi establecimiento: datos, *empiria*. El texto que me ha salido es, de este modo, *menos* etnográfico, en el sentido clásico del término. Admito que la densidad que quise darle fue en detrimento de la información y que, a partir de unos pocos relatos, he levantado todo un edificio. Un edificio, por cierto, en el que se ve la clara influencia de las corrientes hermenéuticas o interpretativas.

<sup>2</sup> Ya hemos utilizado este libro en ocasiones anteriores (Clarendon Press, 1993). La cita pertenece a su página 2.

<sup>3</sup> El libro está en la editorial Andrés Bello, 1997. La cita está en la páginas 27.

<sup>4</sup> Págs. 18, 20-21 y 54-55 respectivamente.

<sup>5</sup> “Malditas preguntas” es una frase que llegó a ser un clisé en la Rusia del siglo XIX para aquellas cuestiones morales y sociales básicas de que, tarde o temprano, debe tomar conciencia todo hombre honrado, en particular todo escritor. Tomo la expresión y la explicación de Isaiah Berlin, “El erizo y el zorro”, pág. 83, nota 14.

<sup>6</sup> El entrecomillado pertenece al capítulo 5 del libro de Gehlen *Antropología filosófica*. La alusión a Bell es a *Las contradicciones culturales del capitalismo*. En lo referente a Lasch, cualquiera de sus obras, que ya han sido citadas y aparecen en la bibliografía, aunque quizá, de un modo particular, algunos capítulos de *Refugio en un mundo despiadado*.

<sup>7</sup> Tomo como inspiración para estas frases las páginas 39-42 del libro *The Protestant Work Ethic. The Psychology of Work-Related Beliefs and Behaviors* (Routledge, 1990). En estas páginas, el autor, Adrian Furnham, presenta el conservadurismo como uno de los componentes de la “ética

---

protestante del trabajo”. Presenta en ellas la explicación que se da en otro libro, *The Psychology of Conservatism* (1973) de G. Wilson.

<sup>8</sup> Tomo esta frase de Ernest Tugendhat de *Fuentes del yo*, de Taylor, pág. 546. Pertenece a una nota en la que acude a este autor para reforzar una idea propia similar.

<sup>9</sup> En *Fuentes del yo*, pág. 95.

<sup>10</sup> Pág. 43.

<sup>11</sup> Los entrecomillados pertenecen a las páginas 44, 546, 68, 92 y 43 respectivamente.

<sup>12</sup> Sí la usan sus comentaristas. El mejor ejemplo que recuerdo es el artículo de P.K. Manning, “The decline of civility: A comment on Erving Goffman’s sociology”, en *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 13, núm. 1 (1976), págs. 13-25.

## **ANEXOS**

## **ANEXO 1: BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL**

En este anexo se relacionan sólo aquellas obras que han sido importantes a la hora de concebir y redactar el texto.

### **ALIENA MIRALLES, Rafael**

1995. *Pobreza y redes sociales*. Trabajo de investigación financiado por la Institució Valenciana d'Estudis y Investigació (Institut de Sociologia i Antropologia Social). Sin publicar.

1996. *Pobreza e integración local. La vida local de Adelaida Martínez*. Trabajo de investigación financiado por la Institució Valenciana d'Estudis y Investigació (Institut de Sociologia i Antropologia Social). Sin publicar.

1996. "Representaciones de la pobreza: esbozo de un mapa", en *Cuadernos de Trabajo Social* núm. 9, págs. 71-96.

### **ARTETA, Aurelio**

1996. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

### **BELLAH, Robert et al.**

1989. *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.

### **BERGER, John**

1989. *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara.

### **BERGER, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Kellner**

1979. *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae.

### **BERGER, Peter L. y Thomas Luckmann**

1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

### **BERLIN, Isaiah**

1979. *Pensadores rusos*. Fondo de Cultura Económica.

1983. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.

1983. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Fondo de Cultura Económica.

1988. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

1992. *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península.

1995. *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa Calpe.

**BOURDIEU, Pierre**

1993. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

**BLUMER, Herbert**

1982. *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

**CAMUS, Albert**

1994. *El primer hombre*. Barcelona: Tusquets.

**CASTEL, Robert**

1989. "La cuestión social commence en 1349." *Les Cahiers de la Recherche sur le Travail Social* 16, págs. 9-27.

1991. "De l'indigence à l'exclusion: la désaffiliation", en J. Donzelot (ed.): *Face à l'exclusion. Le modèle français*. Paris: Esprit, págs. 137-68.

1992. "De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus." Págs. 135-148 en Joëlle Affichard y Jean-Baptiste de Foucauld, eds. *Justice sociale et inégalités*. Paris: Esprit.

1992. "La inserción y los nuevos retos de las intervenciones sociales", en Fernando Alvarez-Uría (ed.): *Marginalización e inserción. Los nuevos retos de las políticas sociales*. Madrid: Endymion, págs. 25-36.

1992. Junto con J.-F. Laé, "La diagonale du pauvre." Págs. 9-30 en R. Castel y J.-F. Laé, eds. *Le revenu minimum d'insertion. Une dette sociale*. Paris: L'Harmattan.

19ca. "Les deux sens du social." Págs. 125-147 en Saül Karsz, ed. *Déconstruire le social*. Paris: L'Harmattan.

1995. "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso". *Archipiélago* 21, págs. 27-36.

1995. "El advenimiento de un individualismo negativo. Entrevista con F. Ewald". *Debats* 54, págs. 34-38.

1997. *La metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Barcelona: Paidós.

**COLEMAN, James S.**

1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital", en *American Journal of Sociology*, vol. 94, supplement: S95-S120.

**DUBET, François**

1987. *La galère: jeunes en survie*. Paris: Fayard.

**ELIAS, Norbert**

1987. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**ENZENSBERGER, Hans Magnus**

1994. *Perspectivas de guerra civil*. Barcelona: Anagrama.

**FEYERABEND, Paul**

1991. *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra.

**FRYE, Northrop**

1973. *La estructura inflexible de la obra literaria. Ensayos sobre crítica y sociedad*. Madrid: Taurus.

1977. *Anatomía de la crítica. Cuatro ensayos*. Caracas: Monte Ávila.

1980. *La escritura profana*. Caracas: Monte Ávila.

**GARCÍA ROCA, Joaquín**

1994. "Voluntariado y juventud en desventaja", en *Solidaridad y voluntariado*. Santander: Sal Terrae, págs. 227-242.

**GEERTZ, Clifford**

1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

1996. *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

**GEHLEN, Arnold**

1993. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

**GIDDENS, Anthony**

1994. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

1996. *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra.

**GINER, Salvador**

1987. "El rapto de la moral", en *Ensayos civiles*. Barcelona: Península.

1989. "Sociología y filosofía moral", en Victoria Camps, ed. *Historia de la ética. Vol. 3: La ética contemporánea*. Barcelona: Crítica.

**GOFFMAN, Erving**

1970. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

1970. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

1979. *Relaciones en público. Microestudios de orden público*. Madrid: Alianza.

1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

1991. *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

**HIMMELFARB, Gertrude**

1988. *La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. México: Fondo de Cultura Económica.

1991. *Matrimonio y moral en la época victoriana y otros ensayos*. Madrid: Debate.

**HOBBS, Thomas**

1651. *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1979.

**LAZARUS, Richard S. y Susan Folkman**

1986. *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona: Martínez Roca.

**MACINTYRE, Alasdair**

1987. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

**MURRAY, Charles**

1984. *In Pursuit of Happiness and Good Government*. New York et al.: Touchstone.

**NUSSBAUM, Martha**

1997. *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona et al.: Andrés Bello.

**NUSSBAUM, Martha y Amartya Sen, eds.**

1993. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.

**NYE, Ivan y William Rushing**

1969. "Toward family measurement research", en J.K. Hadden y M.L. Borgatta, eds. *Marriage and the Family*. Itasca (Illinois): Peacock.

**OLSON, David et al.**

1983. *Families. What Makes them Work*. Beverly Hills, London, New Delhi: Sage.

**ORWELL, George**

1976. *A mi manera*. Barcelona: Destino.

**PAREKH, Bhikhu**

1986. "Michael Oakeshott", en *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza, págs. 119-148.

**RAINWATER, Lee**

1970. *Behind Ghetto Walls. Black Family Life in a Federal Slum*. Chicago: Aldine.

**SCHEFF, Thomas J.**

1990. *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

**SEBASTIÁN DE ERICE, José R.**

1994. *Erving Goffman. De la interacción focalizada al orden interaccional*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

**SMITH, Adam**

1759-1790. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza, 1997.

**SUTTLES, Gerald**

1968. *Social Order of the Slum: Ethnicity and Territoriality in the Inner City*. Chicago: The University of Chicago Press.

**TAYLOR, Charles**

1994. *La ética de la autenticidad* (Paidós; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona).

1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

1997. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.



**TRILLING, Lionèl**

1971. *La imaginación liberal*. Barcelona: Edhasa.

## ANEXO 2: COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO AL CAPÍTULO 1

### 1. SOBRE LOS ETNÓGRAFOS

**Definición.** “Etnógrafos” es un término retórico y englobante. Como ya dije en el texto, nos remite a todos aquellos que hacen investigación cualitativa. No debe entenderse que se trata de los etnógrafos *sensu stricto*. Se elige a la especie para representar al género por descarte de términos como “cualitativistas”.

Me extiendo en este apartado pues, como se apuntará en el siguiente comentario bibliográfico, que dedico al capítulo 3, muchos de estos estudios “etnográficos” me sirvieron de inspiración para la elaboración de una propuesta de Investigación de Recursos de acuerdo con el paradigma presentado en ese capítulo.

#### 1.1. TRES BUENAS RECOPIACIONES

PILAR MONREAL. Ha escrito *Antropología y pobreza urbana*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 1996. Este libro se plantea como una revisión de las teorías de la pobreza, tomando como punto de partida la Escuela de Chicago, y está muy centrado en el debate sobre la cultura de la pobreza y la subclase en los Estados Unidos. Apuesta por los estudios etnográficos en las poblaciones pobres, en parte porque confía que deshagan muchos errores, mentiras o mistificaciones al respecto de la mala vida de los pobres. Encontramos citada buena parte de la bibliografía clásica. Apenas se menciona alguna etnografía sobre poblaciones o familias pobres españolas. Tiene interés particular la revisión que hace en el capítulo 7 sobre la América hispana.

GERALD D. SUTTLES. En 1976 publicó su artículo “Urban ethnography: situational and normative accounts” en la *Annual Review of Sociology*, vol. 2, págs. 1-18. Está incluso en el primer volumen del libro editado por Michael Harloe, *The Sociology of Urban Communities*, Cheltenham y Brookfield: Edward Elgar, 1996, págs. 298-315. Encontramos en él un buen recorrido por la que llama “etnografía urbana”, categoría que comprende: (1) los informes que sobre los pobres de Londres escribieron Henry Mayhew a mediados del XIX y Charles Booth a principios de nuestro siglo; (2) los trabajos de la Escuela de Chicago realizados entre 1915 y 1930, trabajos que, aunque no estuvieran proyectados con un afán de conocer la pobreza, se aproximaban a este fin tanto por su interés por los grupos marginales, por lo exótico, lo extraño y lo inusual, cuanto por sus preocupaciones por los cambios urbanos y la desorganización social; (3) los estudios publicados en la década de los sesenta, entre ellos los de Lewis, Miller, Gans, Liebow, Hannerz y el propio Suttles.

Quien desee saber más sobre Mayhew y Booth debe acudir al libro de Gertrude Himmelfarb, *La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, cap. 14 y epílogo.

Para conocer los mencionados trabajos de la Escuela de Chicago puede consultarse casi cualquier manual. Sugiero la lectura de “Etnógrafos de Chicago” de Ulf Hannerz, de su libro *Exploración de la ciudad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, págs. 29-72.

De los etnógrafos urbanos de los sesenta, Oscar Lewis es el más conocido, con libros como *Antropología de la pobreza: Cinco familias, La vida o Los hijos de Sánchez*. No conozco, aparte

de la de Suttles, ninguna otra introducción a las obras de Miller, Gans, Liebow, Hannerz y Suttles. Herbert J. Gans vuelve a ser citado en el tercer capítulo, pues, como descubridor de un mundo de apoyos y calidez en un barrio italiano pobre de Boston, fue para mí uno de los inspiradores del paradigma de los recursos, que analizo en ese capítulo. Su obra de 1962 *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans* es todo un clásico. He manejado la versión actualizada y ampliada de 1982, publicada por The Free Press de Nueva York. Gerald D. Suttles vuelve a aparecer en el capítulo 10. Su obra *The Social Order of the Slum*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1968, ha sido una fuente de inspiración muy importante para el asunto del orden social.

FUNDACIÓN DE DUBLÍN. Se conoce de este modo a la Fundación Europea para la Mejora de las Condiciones de Vida y de Trabajo. En 1989 publicó una muy completa bibliografía comentada llamada *Coping with Social and Economic Change at Neighbourhood Level. An Annotated Bibliography*. La mayoría de los trabajos reseñados entran en nuestro campo de estudios sobre la pobreza de tipo cualitativo. La bibliografía está clasificada por materias y el libro tiene dos muy útiles índices de palabras clave y autores. Cubre principalmente la Europa occidental, aunque hay trabajos de los Estados Unidos y Canadá.

## 1.2. OTROS TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

A continuación relaciono otros trabajos no considerados anteriormente.

### 1.2.1. PARA LA AMÉRICA HISPANA

El libro de la mejicana Larissa Adler de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, editado por Siglo XXI es todo un clásico. Su primera edición es de 1975. En una línea parecida, Mercedes González de la Rocha publicó después *The Resources of Poverty. Women and Survival in a Mexican City*, Oxford y Cambridge: Blackwell, 1994. Carlos G. Vélez Ibáñez ha escrito, *Lazos de confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Ya he recomendado el séptimo capítulo del libro mencionado de Pilar Monreal. Existe una bibliografía mexicana, compilada por Contreras, Jarquín y Torres, que cubre el período 1960-1990 y que lleva por título *Pobreza, marginalidad e informalidad*, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1992.

Algo diferente es el libro que menciono a continuación, resultado de entrevistas y grupos de discusión. Se trata del *Informe sobre la decencia. La diferenciación estamental de la pobreza y los subsidios públicos*, de los chilenos Javier Martínez y Margarita Palacios, Ediciones Sur, 1996.

### 1.2.2. PARA LOS ESTADOS UNIDOS

Recomiendo la lectura de los siguientes cuatro libros, ordenados por el año de su publicación: Lee Rainwater, *Behind Ghetto Walls. Black Family in a Federal Slum*, Chicago, Aldine, 1970. Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York et al.: Harper Torchbook, 1974. Ann Creighton Zollar *A Member of the Family. Strategies for Black Family Continuity*, Chicago: Nelson-Hall, 1985. David L. Harvey Potter *Addition. Poverty, Family, and Kinship in a Heartland Community*, New York, Aldine de Gruyter, 1993. Este último es el único referido a una comunidad rural y no negra.

Aunque con otra escala, es interesante el artículo de Frank F. Furstenberg, Jr., "How families manage risk and opportunity in dangerous neighborhoods", en William Julius Wilson (ed.), *Sociology and the Public Agenda*, Newbury Park, London, New Delhi: Sage, 1993, pp. 231-258.

Encontrarán una reivindicación de los métodos cualitativos para el estudio de la vida familiar de las familias negras pobres y una buena introducción a los textos generados por este enfoque en el artículo de Robin L. Jarrett, "A family case study. An examination of the underclass debate", en Jane F. Gilgun, Kerry Daly y Gerald Handel (eds.), *Qualitative Methods in Family Research*, Newbury Park, London y Delhi: Sage, pp. 172-197.

### 1.2.3. PARA EUROPA OCCIDENTAL

**En el Reino Unido** hay una gran tradición de estudios sobre comunidades, muchos de los cuales entran en asuntos de pobreza. Puede conocerse bien a partir de los dos siguientes libros: (1) Colin Bell y Howard Newby, *Community Studies. An introduction to the sociology of the local community*, London: George Allen and Unwin, 1971. (2) Graham Crow y Graham Allan, *Community Life. An Introduction to Local Social Relations*, New York et al.: Harvester Wheatsheaf, 1994. Me han interesado de un modo muy particular dos libros. El libro de Richard Hoggart sobre la cultura popular no es propiamente un estudio de comunidad, pero merece ser destacado. Lo utilizo en más de una ocasión en el texto. He manejado la traducción francesa *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, París: Les Éditions du Minuit, 1970. El segundo libro a destacar es el ya clásico libro de Michael Young y Peter Willmott, *Family and Kinship in East London*, London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Como se comprobará, el universo de estudio tradicional ha sido la clase trabajadora (más o menos pobre, con períodos de desempleo o huelga). Con el tiempo, han aparecido estudios sobre los desempleados, por ejemplo: *The Working of the Household. A US-UK Comparison*, de Lydia Morris (Polity Press, 1990) o *Trapped in Poverty* dirigido por Bill Jordan (Routledge, 1992), libro que citamos en el capítulo 2). Últimamente he podido conocer algunos estudios más centrados en la pobreza propiamente dicha, por ejemplo

F. Field, *Losing out: The Emergence of Britain's underclass* (Basil Blackwell, 1989).

R. Cohen, *Hardship Britain: Being Poor in the 1990s* (Child Poverty Action, 1992).

E. Kempson, A. Bryson y K. Rowlingson, *Hard Times?: How Poor Families Make Ends Meet* (Policy Studies Institute, 1994).

**En Francia** hay una cierta tradición de investigación cualitativa sobre la pobreza. Toma las siguientes formas: (1) monografías de familias, (2) etnografías en el sentido estricto del término y (3) investigaciones a partir de entrevistas.

De las monografías de familia, he podido manejar *La pauvreté intolérable: biographie sociale d'une famille assistée*, de J.-P. Nicolas (Erès, 1984), quien era director de un servicio de protección a la infancia. El informe Wresinski, *Grande pauvreté et précarité économique et sociale* (Journal Officiel 28/2/1987) dedica el capítulo 4 a la gran pobreza vista a través de la elaboración de monografías de familias, aunque, aparte del libro de Nicolas, cita sólo otra monografía, *Comme l'oiseau sur la branche*, de A. De Vos Van Steenwijk. una historia de algunas de las familias de la gran pobreza en Normandía editada por Éditions Science y Service y Quart Monde, la asociación benéfica, en 1986. El libro *La lutte des places*, de V. de Gaulejac e I. Taboada (Hommes et perspectives; Desclée de Brouwer, 1994) publica una pequeña colección de historias personales, bien escritas y sugestivas. Y, desde luego, el monumental libro dirigido por P. Bourdieu, *La misère du monde* (Seuil, 1993).

En el terreno de las etnografías propiamente dichas, he usado el libro de J.-F. Laé y N. Murard, *L'argent des pauvres. La vie quotidienne en cité de transit* (Seuil, 1985).

En lo que he llamado libros a partir de entrevistas, destacaré cuatro libros, por orden alfabético:

François Dubet, *La galère: jeunes en survie* (Fayard, 1987).

Michel Messu, *Les assistés sociaux. Analyse identitaire d'un groupe social* (Privat, 1991).

Serge Paugam, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté* (Presses Universitaires de France, 1991).

Agnès Pitrou, *La vie précaire. Des familles face à leurs difficultés* (Caisse Nationale des Allocations Familiales, 1978).

En el texto he usado también un artículo que me parece destacable, "Rapports sociaux dans un quartier anciennement industriel. Un isolat social", de Monique Sélim, en *L'homme* vol. XXII, núm. 4, págs. 77-86.

## 2. SOBRE LOS ESTADÍSTICOS DEL TIPO "AGRIMENSORES"

**Definición.** En el texto hemos dado el nombre de *agrimensores* a aquellos estadísticos (ésta era nuestra denominación para quienes hacen estudios cuantitativos) que, con la ayuda de censos y grandes encuestas, miden los fenómenos sociales (los cuantifican) y trazan mapas de sus características.

### 2.1. EL DEBATIDO ASUNTO DE LA MEDICIÓN DE LA POBREZA

**Un campo cruzado por el debate metodológico.** Entre estos especialistas se da hoy un debate entre quienes miden la pobreza por la renta (y hablan de pobreza en sentido estricto) y quienes prefieren utilizar los recursos (y hablaban de privación). Peter Townsend, el adalid de esta última postura, elaboró una larguísima lista de aquellos recursos que no debían faltar en ningún hogar. La investigación de autores como David Piachaud y Stein Ringen, entre otros, fue demostrando que había pobres sin privación y personas con privación que no eran pobres, es decir, que no había correlación entre ambos indicadores. Este que llamaremos *ruido* ha dejado planteado un problema.

Debemos añadir una tercera tradición, la de la medición subjetiva de la pobreza. Entra en liza con las otras dos y su mayor representante es el economista holandés Aldi Hageaars.

**El mejor resumen del debate.** Quien desee conocer el debate debe acudir a la clarísima presentación que del mismo hace el profesor sueco BJÖRN HALLERÖD en su "The truly poor: Direct and indirect consensual measurement of poverty in Sweden", en *Journal of European Social Policy*, vol. 5, núm. 2 (1995), págs. 111-129. Es precisamente este autor quien ha formulado la que me parece la mejor solución a ese *ruido* mencionado anteriormente: consideremos -proponer- como *pobres de verdad* a quienes son pobres y están privados (de acuerdo con una lista menos extensa que la de Townsend).

**Otras referencias.** Ofrezco a continuación una relación básica de alguna de la literatura clave en este debate. En cualquiera de estas obras pueden encontrarse buenas presentaciones del debate. A poco que se profundice, se comprende que la reducción a solamente tres de las posturas enfrentadas en torno a este asunto se hace con fines pedagógicos.

PETER TOWNSEND. Su obra clave es *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth: Penguin, 1979. Encontramos esta misma propuesta en un artículo posterior, "Deprivation", en *Journal of Social Policy*, vol. 16, núm. 2 (1987), págs. 125-146. La atención de Townsend se amplía posteriormente al mercado de trabajo, aunque no abandona sus mediciones de la privación. A esta última etapa pertenece el informe *Poverty and labour in London*, London, Low Pay Unit, 1987, que escribió junto con P. Corrigan y U. Kowarzik. Hay un artículo posterior que es la prolongación de este estudio: "Estudio sobre la desigualdad, los ingresos bajos y el desempleo en Londres, 1985-1992", escrito junto con Peter Lee y publicado en español por la *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 113, núm. 5-6 (1994), págs. 663-681.

Dos de los autores críticos son Townsend son David Piachaud y Stein Ringen, cuya obra aparecerá de nuevo referida en el comentario bibliográfico del tercer capítulo. Del primero he manejado "Problems in the definition and measurement of poverty", en *Journal of Social Policy*, vol. 16, núm. 2, págs. 147-164. Al segundo dedicamos una atención especial:

STEIN RINGEN. Es autor de *The Possibility of Politics: A Study in the Political Economy of the Welfare State*, Oxford: Clarendon Press, 1987, que dedica su capítulo 7 al desarrollo de su posición. Encontramos también sus objeciones al modelo de Townsend en "Direct and indirect measures of poverty", en *Journal of Social Policy*, vol. 17, núm. 3, págs. 351-365. Ringen ha inspirado el trabajo de un equipo de investigadores irlandeses integrado por Tim Callan, Brian Nolan y Christopher T. Whelan. Estos publicaron en 1993 "Resources, deprivation and the measurement of poverty", en *Journal of Social Policy*, vol. 22, núm. 2, págs. 141-172. Nollan y Callan han editado una serie de trabajos en su libro *Poverty and Policy in Ireland*, Dublin: Gill and MacMillan, 1994. Nollan y Whelan han escrito *Resources, Deprivation and Poverty*, New York: Clarendon Press, 1996.

ALDI HAGENAARS. Es autor de *The Perception of Poverty*, Amsterdam, New York y Oxford: North-Holland, 1986. Ha escrito junto con Klaas de Vos "The Definition and Measurement of Poverty", en *The Journal of Human Resources*, vol. XXIII, núm. 2 (1988).

## 2.2. LOS INTENTOS DE COMPARACIÓN INTERNACIONAL

Podemos hacer referencia a dos proyectos. Ambos trabajan principalmente con la renta (los ingresos) y miden, pues, la pobreza *sensu stricto*.

THE LUXEMBOURG INCOME STUDY. Es un estudio sobre desigualdad y pobreza auspiciado por la OCDE. Comprende, según su clasificación, catorce países de la Europa occidental (España incluida), cinco de la Europa oriental y tres anglosajones, a todos los cuales se suman Israel y Taiwán. Debe consultarse el libro de A.B. Atkinson, L. Rainwater y T. Smeeding, *Income Distribution in Advanced Economies: The Evidence from the Luxembourg Income Study*, París, OCDE, 1995. Uno de sus autores, Lee Rainwater, hace una presentación de los resultados en "Desigualdad y pobreza: Una perspectiva comparada", en el libro colectivo *Dilemas del Estado de Bienestar*, Madrid, Fundación Argentaria y Visor, 1996, págs. 173-201.

EUROPASS. Son las siglas del "European Research On Poverty and Social Security", un programa de investigación dirigido por el profesor belga Herman Deleeck. Se comparan datos de Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo, Irlanda y Grecia, así como de la Lorena francesa y Cataluña. Los resultados se publicaron en *Poverty and the Adequacy of Social Security in the EC. A Comparative Analysis*, libro editado por Avebury en 1992.

### 2.3. LA MEDICIÓN DE LA POBREZA EN ESPAÑA

Centraremos nuestra atención en los estudios más recientes.

**ENCUESTA DE PRESUPUESTOS FAMILIARES DE 1990-91.** Ha sido explotada a los efectos de medir la pobreza y sus particularidades. En 1993 se dio a conocer una explotación de la misma realizada por técnicos del Instituto Nacional de Estadística, el *Estudio de los hogares menos favorecidos según la Encuesta de Presupuestos Familiares 1990-91. Primeros resultados..* En 1994 Jesús Ruiz-Huerta y Rosa Martínez, del Instituto de Estudios Fiscales, publicaron en el número 96 de *Documentación Social* su trabajo “La pobreza en España: ¿Qué nos muestran las EPF?” (págs. 15-109). En 1996 el INE publicó un trabajo realizado por un equipo de profesores de la Universidad Autónoma de Madrid, *Encuesta de Presupuestos Familiares. Desigualdad y pobreza en España. Estudio basado en las Encuestas de Presupuestos de 1973-74, 1980-81 y 1990-91.*

**ENCUESTA FOESSA.** La Fundación Foessa diseñó su propia encuesta con el fin de producir su *V Informe sobre la situación social en España*, que publicó en 1994. En su primer volumen encontramos los dos trabajos sobre pobreza. El primero es el de Miguel Juárez y Víctor Renes, “Población, estructura y desigualdad social”, págs. 273-313. El segundo, el de Antonio García Lizana y Guillermina Martín Reyes, “La pobreza y su distribución territorial”, págs. 315-334.

**ESTUDIOS DE “LAS CONDICIONES DE VIDA DE LA POBLACIÓN POBRE”.** Son estudios promovidos por Foessa y realizados por el equipo de investigación sociológica EDIS sobre diferentes partes del territorio español. La encuesta no es la misma que la del Informe Foessa. Por poner un ejemplo, el de la Comunidad Valenciana se publicó en 1995.

### 2.4. OTROS TRABAJOS ESPAÑOLES SOBRE POBREZA

Aparte de estas mediciones de la pobreza, existe otro buen número de trabajos realizados sobre la pobreza en España o, cuando menos, por autores españoles. Muchos de ellos quedan recogidos por M. Asunción Martínez Román en “Política social, pobreza y exclusión social”, en C. Alemán Bracho y J. Garcés Ferrer (eds.), *Política social*, págs. 479-504. Añado a su muy completa lista el trabajo de Víctor Renes, *Luchar contra la pobreza hoy*, Madrid: Ediciones Hoac, 1993 y el de Antonio García Lizana, *La pobreza en España*, Madrid: Encuentro, 1996. También, los trabajos del equipo integrado por M. Aguilar, M. Gaviria y M. Laparra sobre la exclusión social en la Comunidad de Madrid (editados en varios tomos por la Comunidad de Madrid, 1992) y en Aragón (investigación realizada entre 1992 y 1994; no publicada). Estos autores tienen también un par de documentos de trabajo en formato informático, accesibles por Internet, “Social exclusion and minimum income programs in Spain” y “Peculiaridades de la exclusión social en España”.

De la lista de Martínez Román, me gustaría destacar el libro de D. Casado, *Sobre la pobreza en España: 1965-1990*, Barcelona: Hacer, 1990, y el de J.M. Tortosa, *La pobreza capitalista*, Madrid: Tecnos, 1993.

### 3. SOBRE LOS TEÓRICOS DE CUALQUIER TIPO

**Definición.** En el texto se presentaba al “teórico” como aquél que hace teoría en la senda de la ciencia empírica. Con la ayuda de Herbert Blumer se sostenía que “la finalidad de la teoría en la

ciencia empírica es concebir esquemas analíticos del mundo empírico que estudia la ciencia en cuestión. Esto se lleva a cabo concibiendo el mundo en términos abstractos, es decir, basándose en clases de objetos y en las relaciones existentes entre ellas. Los esquemas teóricos son, esencialmente, proposiciones sobre la naturaleza de esas clases y de sus relaciones, siempre que dicha naturaleza sea problemática o desconocida." En algún punto anterior ya había defendido que tanto los "estadísticos" como los "etnógrafos" podían ser "teóricos".

**El debate teórico por excelencia.** En asuntos de pobreza destaca la discusión que tuvo lugar entre aproximadamente 1958 y 1970 sobre la cultura de la pobreza: ¿era la pobreza una cultura o una condición económica? El debate sobre la cultura de la pobreza ha tenido su prolongación con el debate sobre la *underclass*: ¿existe una capa de la población en la que se concentre con índices alarmantes delincuencia, dependencia, maternidad precoz, marginalidad económica extrema y drogadicción? ¿Qué la ha producido? La literatura de uno y otro es principalmente norteamericana. Hay buenos resúmenes de la misma en las siguientes obras:

GAZIER, B., *La pauvreté unidimensionnelle. Essai sur la politique sociale aux États-Unis depuis 1964* (Economica, 1981).

HERPIN, N., "L'urban underclass chez les sociologues américains: exclusion sociale et pauvreté", en *Revue française de sociologie*, vol. XXXIV, núm. 3, págs. 421-439.

KATZ, M.B. (ed.), *The Underclass Debate. Views from History* (Princeton University Press, 1993).

PATTERSON, J.T., *La lucha contra la pobreza en los Estados Unidos de América, 1900-1985* (Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1993).

Para profundizar más en el asunto, sin necesidad de acudir a fuentes muy dispersas, disponemos de los siguientes dos libros colectivos:

JENCKS, C. y P.E. PETERSON (ed.), *The Urban Underclass* (The Brookings Institution, 1991).

MARKS, C., "The urban underclass", en *Annual Review of Sociology*, 17, págs. 445-466 (1991), reproducido en M. Harloe, *The Sociology of Urban Communities*, vol. 3, Cheltenham y Brookfield: Edward Elgar, 1996, págs. 183-204.

Es un motivo perfecto para observar cómo estadísticos y etnógrafos se alternan en la discusión de un asunto muy controvertido. Para los etnógrafos, basta revisar los apartados 1.1. y 1.2.2. de este comentario bibliográfico. Para los "estadísticos teóricos" que lidian en el debate basta repasar la mayoría de los trabajos incluidos en la recién citada obra de Jencks y Petersen. A ello debe sumarse la importante obra de W.J. Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass and Public Policy* (Chicago University Press, 1987). De este autor, hemos utilizado también "Another look at *The Truly Disadvantaged*", en *Political Science Quarterly*, vol. 106, núm. 4, págs. 639-656.



### ANEXO 3: COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO AL CAPÍTULO 3

En este apartado se dan las referencias bibliográficas correspondientes al epígrafe 13: “La literatura de los recursos (principalmente sociales)”.

#### I. ÍNDICE DE REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Se ofrece aquí la conexión con el texto, así como la indicación de los autores de quienes está tomada la idea expuesta en el mismo. La referencia completa se encuentra en el tercer y último apartado de este segundo comentario bibliográfico.

1. La obra de Robert Castel. A la lista de sus obras, debe añadirse la referencia “Vie Sociale”, que corresponde a un monográfico sobre el autor, en el que éste mantiene una larga conversación con varios colegas y amigos.

2. La literatura sobre la medición de la pobreza. En parte ya se ha dado en el comentario bibliográfico anterior.

2.1. Sobre la baja correlación de la pobreza monetaria con la privación material: Éste es un asunto que ya fue tratado en el comentario bibliográfico anterior. Cabe recordar que el autor al que hemos atribuido el papel clave en este asunto es Ringen. Añadimos ahora a Mayer y Jencks (en parecido sentido).

2.2. Sobre la baja correlación de la pobreza monetaria con la pobreza subjetiva: INE.

2.3. Sobre la necesidad de reemplazar la variable de la renta por el consumo Teekens y Zaidi; sobre la importancia de la producción doméstica o el autoconsumo y la ayuda mutua: Canals, Hiernaux y Bodson, Inchiasta, Piachaud, Mingione, Pahl.

2.4. Para una crítica a las mediciones de la pobreza, por su olvido de los diferentes contextos y realidades de la pobreza: Tortosa.

3. Sobre la “reducción epistemológica del concepto de recursos” mencionada en el texto: Hiernaux y Bodson 1988.

4. Sobre la “Edad Dorada” o la “utopía retrospectiva” mencionadas en el texto. Véase el apartado II del presente comentario bibliográfico, en el que se desarrolla esta cuestión.

5. Sobre el optimismo: los etnógrafos *sensu strictu* (Gans, Stack, Suttles, Hannerz, que volvemos a referir aquí, aunque ya fueron mencionados en el comentario bibliográfico anterior); otros (Mingione, Pahl, Rainwater). Si incluimos a quienes no han centrado sus estudios en poblaciones pobres, hay que considerar las obras de Fischer, Granovetter y Wellman, firmes opositores, desde el análisis de redes, a las visiones pesimistas al respecto de los mundos sociales de los ciudadanos contemporáneos.

6. Para unas referencias dadas en el texto de algunas tipologías de apoyo social: Hobfoll y Stokes, Wellman y Worley 1990, Finch y Mason.

## II. SOBRE LA "EDAD DORADA" O LA "UTOPIA RETROSPECTIVA" MENCIONADAS EN EL TEXTO

Muchas de las publicaciones sobre pobreza destilan una nostalgia de las comunidades populares y de la clase trabajadora del pasado (que no siempre se precisa bien, pero que, en cualquier caso, es siempre el de un tiempo anterior al del autor), nostalgia reconocida abiertamente en algunos casos (Hoggart 1970: 42 y 43). Estamos ante una manifestación más del mito de la "Era Dorada" (Pahl 1991: 14) (otros autores han hablado de la "utopía retrospectiva"). Wellman ha hablado del poder del "síndrome pastoral" (1981: 191).

La bibliografía nos ofrece numerosos retratos de esas comunidades, unos fruto de la investigación, otros del recuerdo autobiográfico. David Lockwood (utilizando dos estudios realizados a comienzos de los cincuenta, uno sobre los trabajadores de los muelles de Liverpool y otro sobre los mineros de Yorkshire) nos ha brindado, con su estereotipo del "trabajador tradicional", uno de los más difundidos:

"Los compañeros de trabajo son normalmente compañeros en el tiempo libre, con frecuencia vecinos o parientes -la existencia de tales grupos estrechamente vinculados de amigos, compañeros de trabajo, vecinos y parientes es el sello de la comunidad tradicional de clase obrera. Los valores expresados a través de estas redes sociales fomentan la ayuda mutua en la vida cotidiana y la obligación de participar en el mercado gregario del ocio que exige en sí mismo la dedicación de tiempo, dinero y energía en una convivencia pública y orientada hacia el presente, y evita los esfuerzos individuales por "ser diferentes". Como forma de vida social, esta sociabilidad posee una cualidad ritual, creando una elevada densidad moral, y reforzando los sentimientos de pertenencia a una colectividad dominada por el trabajo." (La referencia es: D. Lockwood. 1966. "Sources of variation in working class images of society." *Sociological Review* 14:3, pp. 249-267. Citado por Pahl 1991: 17.)

Este retrato, en justicia, debe ser completado con el de las redes domésticas de ayuda mutua (creadas y mantenidas por las mujeres), auténticas redes de supervivencia dada la a menudo precaria situación económica de muchos hogares:

"Las mujeres pobres compartían extensamente y sin sentimiento. Pequeñas cantidades de dinero, como un penique para el gas, circulaban de ida y vuelta entre los hogares, e incluso en aquellas calles más pobres, las mujeres podían hacer colectas para gastos grandes como los de los funerales. La parafernalia doméstica circulaba también entre las mujeres: lienzos, tinas de lavar, ropas u otros objetos susceptibles de ser dejados en prenda, objetos que el prestamista podía utilizar para obtener dinero inmediato." (Ross 1983: 6)

Incluso algún autor ha argumentado que, si bien es cierto que las experiencias de los hombres en las comunidades tradicionales de la clase trabajadora han podido suministrar alguna base para la emergencia de una identidad común y de pautas de ayuda mutua, "la mayor parte de lo que queda subsumido bajo el encabezamiento de "comunidad" es simplemente la experiencia de clase de la mujer: la suma de los actos recíprocos y de las obligaciones necesarias para asegurar la propia supervivencia y la de su familia dado el grado de explotación directa experimentada por el principal wage-earner" (Lummis, citado por Crow y Allan 1994: 40).

**Objeciones.** El problema con esta imagen de la "Edad dorada", a nuestro entender, es cuádruple:

*1. Pruebas insuficientes.* La cuestión de si realmente existió alguna vez una comunidad tradicional como ésta sigue siendo objeto de debate. Incluso se ha cuestionado la prueba sobre la que está basado el estereotipo del "trabajador tradicional" de Lockwood. Existen altas probabilidades de que junto a comunidades como las presentadas anteriormente, existieran muchas otras del tipo de las que lamentamos en la actualidad.

2. *Olvido del reverso*. Tendemos a olvidar con demasiada facilidad los aspectos negativos de la vida en estas comunidades (compulsión, control social, colectivismo asfixiante, desaliento de la innovación...). Esta cara oculta ha sido enfatizada en la literatura comunitaria (Crow y Allan 1994: 10 y 11) y en la de redes sociales y apoyo social (Di Nicola 1986: cap. 3; Wellman 1981: 179-181).

3. *Descontextualización*. Estas comunidades son el producto de unas condiciones sociales específicas. Como señala Philip Abrams:

"Internamente, las redes de los vecindarios tradicionales estaban efectivamente marcadas por el compromiso colectivo, la reciprocidad y la confianza. Externamente, no es menos cierto que estaban marcadas por la compulsión, el aislamiento y la inseguridad. Es más, las características internas eran en gran medida producto de las características externas, un modo de vida elaborado para permitir la supervivencia ante ellas. (...) La ayuda recíproca entre vecinos surge allí donde la información y la confianza son altas y donde los recursos para la satisfacción alternativa de las necesidades son escasos; en medios sociales relativamente aislados, relativamente cerrados y relativamente amenazados, con poblaciones altamente homogéneas." (Bulmer 1986: 92-93).

Con el mismo interés por contextualizar, Calhoun ha escrito:

"Las comunidades tradicionales de comienzos del XIX en Francia e Inglaterra -y de Rusia en 1917 y China en 1949- eran diferentes del South Chicago. Eran más pequeñas, estaban tejidas de un modo más denso, eran más autónomas y más capaces de producir y reproducir el medio cultural de su solidaridad social a través de las interacciones cotidianas. Aprendían a conocer su pasado común y desarrollaban sus sueños de futuro, no en las escuelas o a través de la televisión, sino en el seno de las familias y por influencia de los otros." (Calhoun 1983: 910)

El interés pasa del interrogante sobre la existencia o no de comunidades populares, a la pregunta sobre las condiciones de la comunidad.

Y en este sentido, no queremos dejar pasar la ocasión de recoger la reflexión de Hoggart (1970: 125-137) sobre el contexto social de la solidaridad, el fatalismo sereno (no trágico) y el estoicismo de *sus* clases populares. El imperativo de la camaradería -nos dirá- procede de una evidencia experimentada cotidianamente: en la medida en que viven los unos sobre los otros y mantienen relaciones incesantes y estrechas, los miembros del grupo saben que comparten las mismas condiciones de existencia. ¿Cómo no sentirse cerca de la gente que comparte los mismos lavabos en la misma fábrica?

El sentimiento de comunidad -continúa Hoggart- se alimenta de la certidumbre de pertenencia irrevocable al grupo, de la cálida seguridad que procura esta certidumbre, de la inmutabilidad del grupo y de la necesidad de tener que acudir a la ayuda del vecino dada la carestía de los servicios comerciales.

La solidaridad tiene que ver también con un horizonte demasiado estrecho como para alimentar un deseo de ascenso social. La vida es dura, y sólo queda el calor del barrio. La vida de los miembros de las clases populares -escribe precisamente un hombre que burló este destino- se desenvuelve según un esquema que no deja lugar a lo imprevisto: para el hombre, un oficio sin interés, para la mujer, años pasados intentando "ir tirando" y para la mayoría, el sentimiento que ese modo de vida no ha de cambiar, e incluso que no debe cambiar. La opinión general es que no vale la pena tomarse el mundo a pecho ni intentar transformarlo. Cuando uno siente que tiene pocas posibilidades de mejorar su condición y que este sentimiento no toma el tinte ni de la desesperación ni del resentimiento, uno se ve obligado, de mejor o peor grado, a adoptar las

actitudes que hagan "vivable" una vida de ese tipo, eludiendo la consciencia demasiado viva de las posibilidades prohibidas: los constreñimientos sociales tienden a ser tomados por leyes de la naturaleza; se toman como datos elementales y universales de "la vida".

4. *Comparación cuestionable*. En ocasiones, comparamos a los pobres trabajadores de comienzos de siglo (mal pagados y con trabajos sucios e inseguros pero -y esto no deja de ser una especulación- poseedores de algo valorado por la sociedad y conscientes de su contribución a la misma) con los pobres sin trabajo de nuestro final de siglo. ¿Hasta qué punto es legítima esta comparación? ¿Acaso no hemos leído que uno de los componentes de toda estrategia de solidaridad es la construcción de una identidad social orgullosa, imposible sin las tres condiciones de homogeneidad de la categoría social, tradición de lucha y -a los efectos que nos importan- consciencia de contribución a la sociedad (Bajoit 1992: 209-211)?

### III. LISTA DE LA BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA ANTERIORMENTE

Bajoit, Guy (1992): *Pour une sociologie relationnelle*. Paris: PUF, 308 pp.

Bulmer, Martin (1986): *Neighbours: The Work of Philip Abrams*. Cambridge: Cambridge University Press.

Calhoun, Craig Jackson (1983): "The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language?" *American Journal of Sociology* 88:5, pp. 886-914.

Canals, Josep (1993): "Relaciones familiares y soporte social en la crisis del desempleo." *Revista de Servicios Sociales y Política Social* 31/32, pp. 45-61.

Castel, Robert (1989): "La question sociale commence en 1349." *Les Cahiers de la Recherche sur le Travail Social* 16, pp. 9-27.

Castel, Robert (1991): "De l'indigence à l'exclusion: la désaffiliation", en J. Donzelot (ed.): *Face à l'exclusion. Le modèle français*. Paris: Esprit, pp. 137-68.

Castel, Robert (1992a): "De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus." Pp. 135-148 en Joëlle Affichard y Jean-Baptiste de Foucauld, eds. *Justice sociale et inégalités*. Paris: Esprit.

Castel, Robert (1992b): "La inserción y los nuevos retos de las intervenciones sociales", en Fernando Alvarez-Uría (ed.): *Marginación e inserción. Los nuevos retos de las políticas sociales*. Madrid: Endymion, pp. 25-36.

Castel, Robert (1992c): "Les deux sens du social." Pp. 125-147 en Saül Karsz, ed. *Déconstruire le social*. Paris: L'Harmattan.

Castel, Robert (1995): "De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso". *Archipiélago* 21, pp. 27-36.

Castel, Robert (1995): "El advenimiento de un individualismo negativo. Entrevista con F. Ewald". *Debats* 54, pp. 34-38.

Castel, Robert (1997): *La metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Barcelona: Paidós.

Castel, R. y J.-F. Laé (1992): "La diagonale du pauvre." Pp. 9-30 en R. Castel y J.-F. Laé, eds. *Le revenu minimum d'insertion. Une dette sociale*. Paris: L'Harmattan.

Crow, Graham y Graham Allan (1994): *Community Life. An Introduction to Local Social Relations*. New York et al.: Harvester Wheatsheaf, 229 pp.

Di Nicola, Paola (1986): *L'uomo non è un'isola. Le reti sociali primarie nella vita quotidiana*. Milano: Franco Angeli.

Finch, J. y J. Mason (1993): *Negotiating Family Responsibilities*. London y New York: Tavistock/Routledge, 228 pp.

Fischer, Claude S. (1982): *To Dwell Among Friends. Personal Networks in Town and City*. Chicago: University of Chicago Press, 451 pp.

Gans, Herbert (1982): *Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian Americans*. New York: Free Press.

Granovetter, Mark S. (1973): "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*. 78:6, pp. 1360-1380.

Hannerz, Ulf (1969): *Soulside*. New York: Columbia University Press.

Hiernaux, Jean-Pierre y Daniel Bodson (1981): *La face cachée. Pauvreté, politiques sociales, action urbaine*. Bruxelles: Vie Ouvrière, 310 pp.

Hiernaux, J.-P. y D. Bodson (1982): "La pauvreté et les politiques: une analyse critique pour susciter des alternatives." *Revue Française des Affaires Sociales*, 1982 (1): 7-18.

Hiernaux, J.-P. y D. Bodson (1988): "Pauvreté, dynamique sociale et politiques sociales. Compter et gérer? Ou comprendre et transformer?" Pp. 101-124 en G. Sarpellon, ed. *Understanding Poverty*. Milano: Franco Angeli.

Hobfoll, S.E. y J.P. Stokes (1988): "The Process and Mechanics of Social Support." Pp. 497-517 en S.W. Duck, ed., *Handbook of Personal Relationships*. Ciu\*\*: John Wiley & Sons.

Hoggart, Richard (1970): *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Les Éditions de Minuit.

INE (1993): *Estudio de los hogares menos favorecidos según la Encuesta de Presupuestos Familiares 1990-91. Primeros resultados*. Madrid: INE, febrero de 1993.

Inchiesta (1986): Monográfico sobre "Economía informal, strategie familiari e Mezzogiorno". *Inchiesta* (ottobre-dicembre).

Mayer, S.E. y C. Jencks (1989): "Poverty and the Distribution of Material Hardship." *The Journal of Human Resources* XXIV:1, pp. 88-114.

Mingione, Enzo (1993): *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 603 pp.

Pahl, R.E. (1991): *Divisiones del trabajo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 481 pp.

Piachaud, D. (1987): "Problems in the Definition and Measurement of Poverty." *Journal of Social Policy* 16:2, pp. 147-164.

Rainwater, L. (1970): *Behind Ghetto Walls. Black Family Life in a Federal Slum*. Chicago: Aldine.

Suttles, Gerald (1968): *Social Order of the Slum: Ethnicity and Territoriality in the Inner City*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ringen, S. (1987): *The Possibility of Politics. A Study in the Political Economy of the Welfare State*. Oxford: Clarendon, 302 pp.

Ringen, S. (1988): "Direct and Indirect Measures of Poverty." *Journal of Social Policy* 17:3, pp. 351-365.

Ross, Ellen (1983): "Survival Networks: Women's Neighbourhood Sharing in London Before World War I." *History Workshop Journal* 15, pp. 4-27.

Stack, Carol (1974): *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York et al.: Harper Torchbook, 175 pp.

Teekens, R. y A. Zaidi (1990): "Pobreza relativa y absoluta en la Comunidad Europea", en ICE: 48-80.

Tortosa, José M. (1990): "Representación de la pobreza y política social", en *Sociología del Trabajo*, nueva época, núm. 9, primavera, pp. 71-87.

Tortosa, José M. (1993): *La pobreza capitalista. Sociedad, empobrecimiento e intervención*. Madrid: Tecnos, 156 pp.

Vie Sociale (1992): Monográfico extraordinario "Autour de Robert Castel".

Wellman, Barry (1979): "The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers." *American Journal of Sociology* 84:5, pp. 1201-31.

Wellman, Barry (1981): "Applying Network Analysis to the Study of Support". Pp. 171-200 en B.H. Gottlieb (ed.), *Social Networks and Social Support*. Beverly Hills; London: Sage.

Wellman, Barry (1985): "Domestic Work, Paid Work and Net Work." Pp. 159-191 en Steve Duck y Daniel Perlman, eds. *Understanding Personal Relationships. An Interdisciplinary Approach*. London et al.: Sage.

Wellman, Barry (1990): "The Place of Kinfolk in Personal Community Networks." *Marriage and Family Review* 15: 1/2, pp. 195-228.

Wellman, Barry et al. (1988): *Integrating Individual, Relational and Structural Analysis*. Toronto: Department of Sociology, University of Toronto. Working Paper No. 201, 34 ff.

Wellman, Barry y Barry Leighton (1979): "Networks, Neighborhoods, and Communities. Approaches to the Study of the Community Question." *Urban Affairs Quarterly* 14:3, pp. 363-390.

Wellman, Beverly y Barry Wellman (1992): "Domestic Affairs and Network Relations." *Journal of Social and Personal Relationships* 9, pp. 385-409.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1989): "Brothers' Keepers: Situating Kinship Relations in Broader Networks of Social Support." *Sociological Perspectives* 32:3, pp. 273-306.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1989): *Different Strokes from Different Folks: Which Type of Ties Provide What Kind of Support*. Toronto: Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto. Research Paper No. 174, July 1989, 63 ff.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1990): "Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support." *American Journal of Sociology* 96:3, pp. 558-88.

## ANEXO 3: EXPOSICIÓN Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE LAS LITERATURAS DE REDES SOCIALES Y APOYO SOCIAL

### I. EL ANALISIS DE REDES

#### 1. PRESENTACIÓN

Las corrientes que han influido en el desarrollo del análisis de redes sociales son diversas. Podemos distinguir tres líneas principales: los creadores de la sociometría, que produjeron numerosos avances técnicos con su utilización de la teoría de los gráficos; los investigadores de Harvard en los años 30, que exploraron las pautas de las relaciones interpersonales y la formación de *cliques* (*vid. supra*); y los antropólogos sociales de Manchester, que utilizaron las aportaciones de las anteriores corrientes para estudiar la estructura de las relaciones de comunidad en las sociedades tribales y en pequeñas villas en las sociedades occidentales (Scott 1991: cap. 2). Por nuestra parte, vamos a desarrollar tan sólo esta última línea.

Los científicos sociales han usado desde hace tiempo el concepto de red como descripción parcial y alusiva de la estructura social (Radcliffe-Brown, Simmel). En los años cincuenta, los antropólogos sociales vinculados a la Universidad de Manchester, animados por Max Gluckman<sup>1</sup>, comenzaron a desarrollar el concepto de red de un modo más sistemático para estudiar los lazos que atraviesan las fronteras de los grupos institucionalizados o de las categorías sociales. Dos ejemplos. Por un lado, trabajos como el de Barnes, quien usó el concepto de red para describir los grupos de una villa pesquera noruega, organizados de modo que seccionaban tanto las fronteras de parentesco como las de clase social. Por otro, la utilización hecha por algunos antropólogos del concepto de red en su estudio de las migraciones de las áreas rurales a las ciudades del Tercer Mundo, proceso del que destacaron la habilidad con que los emigrantes conseguían mantener, pese a las distancias y la escasez de recursos, los vínculos con sus villas de origen, lo que compaginaban con la formación de otros nuevos. Autores como Mayer y Mitchell relatan la ayuda que proporcionaban las redes complejas en la obtención de recursos de la ciudad y la villa con los que poder afrontar las demandas de la vida moderna. Los investigadores adquirieron conciencia, tras estos primeros estudios, de las ventajas de una aproximación de red para el estudio de cómo funcionan los individuos que se ven inmersos en más de un mundo social<sup>2</sup>.

Otros antropólogos se interesaron por el efecto que la estructura de la red podía tener sobre la conducta social. En este terreno destaca Elizabeth Bott y su (muy importante y por razones varias) libro *Familia y red social*, editado originalmente en 1957. Bott descubrió que la segregación de los roles maritales era una función de la inmersión de los maridos y las mujeres en redes densas separadas con sus respectivos parientes. En su esfuerzo por dar sentido a sus descubrimientos, desarrolló de paso el más utilizado concepto en análisis de redes sociales: la densidad, como propiedad de la estructura que es la red.



Estos estudios -y otros- establecieron el concepto de red social, dieron impulso a la práctica de estudiar las redes a través de sus propiedades estructurales y proporcionaron las evidencias empíricas suficientes para avalar la utilización del concepto de red en el estudio de la vida social. Con todo, muchos analistas hacían una utilización bien residual (para referirse a los lazos que no encajan bien en grupos o categorías cerradas), bien metafórica del término red social. Con frecuencia, su utilización del concepto partía de ideas muy generales (su importancia o la pertinencia de considerar la estructura de una red). Las únicas mediciones que se podían encontrar en muchos textos eran el número de personas con las que mantenían contacto los individuos estudiados y la densidad de sus redes. El paso siguiente será el de la sistematización y formalización, desarrollada, entre otros, por J.C. Mitchell<sup>3</sup> y, más tarde, por los estructuralistas de Harvard. Consideremos esta cita de Mitchell:

"En general,..., los antropólogos sociales han confiado más en los análisis sustantivos que en los análisis formales a la hora de estudiar el material relacionado con las redes sociales. En conjunto,..., la red social ha sido usada como concepto general antes que como instrumento para una ordenación de datos que facilite el análisis formal." (Mitchell 1979: 430)

La formalización actual del análisis de redes ha alejado de su campo a quienes no tienen una formación matemática. En opinión de muchos, este proceso ha ido demasiado lejos. Así el propio Barnes escribía en la misma publicación en que encontramos el párrafo anterior de Mitchell:

"Tengo también la ligeramente piadosa esperanza de que el interés por el contenido cultural de las relaciones sociales sea más perdurable que el interés por sus propiedades formales, algebraicas o topológicas, ajenas a la cultura. Es de esperar que la matemática se mantenga como la aliada, sin que llegue a convertirse en la reina, de las ciencias sociales." (Barnes 1979: 421)

Los desarrollos posteriores son múltiples, así como los campos de aplicación del análisis de redes (puede uno hacerse idea con Requena 1989.). No podemos hacer aquí una presentación de esta historia, ni tan siquiera somera. Destacaremos exclusivamente los estudios sobre las redes personales (redes de lazos definidas desde el punto de vista de un individuo focal o Ego).

Algunos sociólogos urbanos se interesaron especialmente por las redes personales, llegando a definir las como el sustituto contemporáneo de las comunidades locales solidarias en su papel de provisión de apoyo interpersonal: las transformaciones en gran escala de los sistemas sociales industriales promovían la aparición de lazos interpersonales extensos, ramificados y especializados. Los dos más significados representantes de esta corriente son Claude Fischer y Barry Wellman, cuya obra, y en particular la del canadiense Wellman, nos influyó enormemente.

Este enfoque aproximó el análisis de redes al estudio del apoyo social, en la medida en que centró su atención en cómo la composición, el contenido y la configuración de los lazos influían sobre la corriente de recursos que fluía hacia el individuo focal. Los estudios sobre las *comunidades personales* examinaron cómo los lazos de un individuo integran a esta persona en los más amplios sistemas sociales y le proveen de recursos con los que afrontar las contingencias. Los estudios sobre las *redes*

*de búsqueda* consideraron el modo en que los individuos movilizan sus lazos sociales para adquirir los recursos deseados (en España, la referencia es la obra de Félix Requena 1991 sobre los conductos informales en la búsqueda de empleo).

## 2. LA LÓGICA DEL ANÁLISIS DE REDES

Los analistas de redes cuestionan las asunciones categoriales, normativas e individualistas comunes en otras modalidades de análisis sociológico. Presentamos cinco características diferenciadoras del análisis de redes.

*Concentración en las relaciones sociales: Contra el "atomismo".* Los analistas de redes formulan análisis de las relaciones entre actores en lugar de tratar de clasificarlos en categorías definidas por los atributos (o esencias) individuales de esos actores. Su interés se centra en los datos relacionales frente a los datos atributivos (y también frente a los ideativos) (terminología de Scott 1991: 2 y 3). Su crítica a quienes dan un valor exclusivo a los datos atributivos es la crítica del "atomismo".

*Definición estructural de las relaciones sociales.* Las relaciones diádicas vienen insertas en el contexto de las relaciones que cada parte mantiene con otros miembros de la red. Su interés por la estructura social no les lleva, por cierto, a filosofar sobre ella, sino al estudio metodológico, riguroso, empírico y matemático de los diversos tipos de redes (Ritzer 1993: 447).

*Interpretación estructuralista de la conducta.* Los teóricos de redes (y no necesariamente todos aquellos que utilicen el análisis de redes) interpretan la conducta en función de los constreñimientos estructurales que tienen lugar sobre la actividad. Reservan a la cultura (ideales, creencias y valores) un papel menor (y ésta es precisamente la crítica de Emirbayer y Goodwin 1994).

*Interés por las estructuras sociales complejas.* El análisis de redes facilita el estudio de las relaciones sociales que no se organizan en grupos cerrados. Trata la estructura social como una red de redes que puede (o no) ser fraccionada en grupos discretos, sin asumir a priori que los grupos cerrados son los ladrillos de la estructura social. (Estas primeras cuatro características son las ofrecidas por Hall y Wellman 1985: 28 y 29. Los rótulos, y parte del contenido, son nuestros.)

*Interpretación objetiva de la cohesión social.* Históricamente se han dado dos definiciones de cohesión. La primera, o perspectiva subjetiva, sostiene que la cohesión es una función del sentimiento de identificación de los miembros del grupo con su grupo, en particular del sentimiento de que sus intereses individuales están ligados a los intereses del grupo. Esta definición acentúa el sistema normativo, y la cohesión se produce ora por la internalización de las normas, ora debido a la presión ejercida por el grupo. La segunda, la perspectiva objetiva, señala que la solidaridad puede ser considerada como un proceso objetivo observable con independencia de los sentimientos de los individuos y relacionado con fenómenos como los de la equivalencia estructural (Mizruchi, cit. por

Ritzer 1993: 450) o la pertenencia múltiple a círculos sociales que se entrecruzan entre sí (Blau y Schwartz 1984).

### 3. PROPIEDADES DE LOS VINCULOS Y DE LAS REDES.

No podemos presentar aquí más que un glosario de urgencia que recoge el mínimo de términos imprescindibles para la buena comprensión de los siguientes capítulos. La mayor parte de las definiciones que presentamos están tomadas (en algún caso, con alguna modificación nuestra) de Emirbayer y Goodwin 1994, un texto que, aun no siendo de difusión, incluye un útil glosario final. Otras publicaciones pueden servir para una introducción al análisis de redes y su terminología (Bulmer 1987; Di Nicola 1986; Hall y Wellman 1985; Hannerz 1986; Requena 1989; Scott 1991).

*Actor.* Una persona, un grupo, una organización, una cosa, un evento, etc., vinculado con otros en una red. A menudo, viene identificado como "nudo" o "punto" (en teoría de los gráficos). Dos "puntos" unidos por una "línea" (es decir, dos actores vinculados) son dos puntos "adyacentes" (en teoría de los gráficos).

*Clique.* Un grupo de actores en el que cada uno está directa y fuertemente vinculado con todos los demás. Mantenemos, a falta de mejor, el término en el original.

*Cluster.* Un grupo de actores en el que cada uno está directa y fuertemente vinculado con muchos de los demás (por ejemplo, un 80%), pero no necesariamente con todos. A menudo se le denomina "círculo social". Mantenemos, a falta de mejor, el término en el original.

*Contenido.* La naturaleza específica o el tipo de la relación que vincula a los actores en una red (por ejemplo, relaciones de intercambio, parentesco, comunicación, afecto, instrumentales o de poder).

*Densidad.* La proporción de las relaciones o lazos existentes entre un conjunto de actores en una red con respecto al número máximo posible de vínculos.

*Estructura de la red.* La pauta de las relaciones (y no relaciones) entre los actores de una red.

*Estructura social.* La pauta persistente de vínculos entre los actores; de un modo más específico, una red (microestructura) o una red de redes (macroestructura).

*Forma.* Las propiedades formales de las relaciones entre los actores en una red (por ejemplo, fortaleza o debilidad, densidad, simetría o asimetría).

*Fortaleza de los vínculos.* La frecuencia, duración, intensidad emocional, intercambio recíproco, etc. que caracterizan un vínculo dado o conjunto de ellos.

*Multiplicidad.* Un vínculo múltiple aúna dos o más tipos de relación (por ejemplo, amistad y vecindario). Se puede hablar también de red múltiple.

*Problema de la fijación de fronteras.* El problema de definir la población de actores que queremos estudiar a través del análisis de redes de un modo que no dependa de categorías tomadas *a priori*; de otro modo, el problema de delimitar el estudio de redes sociales que en la realidad no tienen límites.

*Rango.* El número de vínculos que un actor tiene con otros. Se habla también de "extensión" de una red.

*Red.* El conjunto de las relaciones sociales o vínculos sociales entre un conjunto de actores (y los propios actores de este modo vinculados).

*Red egocéntrica.* Un actor (en ocasiones denominado el "anclaje" o simplemente Ego), los actores con los cuales tiene relación y las relaciones entre estos actores. También denominada en ocasiones "red personal".

*Red sociocéntrica.* Un territorio o dominio, todos los actores en él incluidos y las relaciones entre todos ellos. Esta red no está "anclada".

*Vínculo.* Sinónimo de relación, lazo o, en la teoría de los gráficos, línea. En nuestro texto, se usan indistintamente.

*Vínculo asimétrico.* Una relación cuya forma y/o contenido es diferente para los actores vinculados.

*Vínculo simétrico.* Una relación cuya forma y/o contenido es el mismo para los actores vinculados.

## II. LA LITERATURA SOBRE APOYO SOCIAL

Para nuestros propósitos, apoyo social hace referencia a todos aquellos recursos positivos que circulan en el interior de una red social. Serían, pues, las "provisiones" de las relaciones sociales.

El apoyo social es un tema de investigación que surge en el contexto de la preocupación por la salud mental (más tarde se extiende a la salud física). En la década de los años 60, y ante la crisis de las concepciones tradicionales acerca de la salud y la enfermedad, se multiplican, principalmente en los Estados Unidos, los estudios que enfatizan la importancia de las redes informales sobre la salud mental de los individuos. Tres aspectos pasan a constituirse en centro de atención de la investigación: (i) el papel que el apoyo social puede desempeñar en la etiología de diversas enfermedades; (ii) el rol que puede jugar en programas de tratamiento y rehabilitación; y (iii) su potencial heurístico como integrador conceptual del abundante cuerpo de literatura que vincula factores psicosociales con el bienestar y la salud. En la actualidad, es un campo de investigación que, en líneas generales está guiado por y orientado hacia la intervención (tomamos esta presentación de Gracia y Musitu s.d.: 11 y 12; como ejemplos de esta inclinación terapéutica: Gottlieb 1983; Whittaker y Garbarino 1983).

La literatura hoy se ha multiplicado al infinito (dos buenas revisiones en Qureshi 1990 y O'Reilly 1988). La asociación entre el apoyo social y la salud ha quedado bien establecida para muchas condiciones patológicas, pero quedan en la oscuridad los precisos mecanismos causales que operan en esta relación. Los modelos teóricos se multiplican (pueden consultarse Barrera 1986 y Gracia 1993), su rigor metodológico mejora (ofrecen un buen material para una lección sobre causalidad) y el profano encuentra dificultades.

Por nuestra parte, nos interesan aquí las tipologías del apoyo social. Escogemos cinco. La primera, no muy conocida, por su generalidad e interés intelectual (Hobfoll y Stokes). La segunda, por su buena difusión en todo tipo de textos (Weiss). Las tres últimas, por tratarse de autores que se han acercado al

apoyo social desde la sociología, bien desde el análisis de redes (Fischer por un lado y Wellman y Wortley por otro), bien desde la sociología de la familia (Finch y Mason). (A esta condición unen la de ser autores muy influyentes en nuestro campo.) Nuestra elección sirve también para ilustrar tres aproximaciones al asunto (de la más general a las más operativas).

Hobfoll y Stokes (1988) presentan una tipología de recursos, que definen como aquellos objetos, sentimientos, condiciones y energías valorados por los individuos. El apoyo social provee, refuerza o facilita la provisión de cada uno de los cuatro tipos de recursos. El apoyo social lleva a Ego más allá de sí mismo y amplía lo que Ego puede hacer por él solo. Los individuos obtienen, con el apoyo social, recursos adicionales que no poseen o que, por sí solos, no pueden poner en práctica. Su tipología es la siguiente:

*Objetos.* Los objetos son recursos cuando poseen una naturaleza que, de un modo innato o implícito, tiene un valor. Un automóvil es un recurso innatamente valioso pues proporciona transporte. Un deportivo italiano tiene además un valor implícito: status. La vivienda, la ropa o un ordenador personal son ejemplos de otros recursos objetivos.

*Condiciones.* Las condiciones son recursos valiosos cuando son importantes para nuestra identidad y son los medios para alcanzar otros recursos. Son también recursos cuando actúan para compensar la pérdida de otros recursos. Ejemplos: el matrimonio, la paternidad, la antigüedad, una posesión, un empleo, ser el vicepresidente de una compañía, ser doctor o catedrático, etc. Nos remiten a la consecución de roles apreciados por la sociedad. Estos recursos son difíciles de conseguir y de mantener y, de hecho, a menudo conllevan la inversión de recursos durante toda una vida.

*Características personales.* Los sentimientos son valorados cuando son estados estables que se experimentan de un modo positivo y/o facilitan el logro de otros fines deseados. De este modo, un sentido general de esperanza es un recurso valioso para muchos. El dominio, un locus interno de control, la resistencia, la autoestima y un sentido de coherencia son ejemplos de recursos personales que se distinguen porque proveen un sentimiento positivo acerca de uno mismo, al tiempo que facilitan una actitud favorable para la consecución de los fines deseados.

*Energías.* Las energías son recursos si facilitan la consecución de otros recursos. No tienen ningún valor innato. Ejemplos: el dinero, la buena fama, el que te deban favores, las habilidades sociales y el conocimiento.

Robert Weiss, por su parte, desarrolla una tipología centrada en las necesidades emocionales y cognitivas<sup>4</sup>.

*Apego e intimidad.* Provisto por las relaciones en las que el individuo adquiere un sentido de seguridad y de lugar. Los sentimientos pueden expresarse libremente y sin timidez y uno se siente cómodo y como en casa. La ausencia de tales relaciones puede conducir a la soledad y el desasosiego.

*Integración social.* Es provista por las relaciones en las que los participantes, que se encuentran en la misma situación o están luchando por los mismos objetivos, comparten intereses e intercambian experiencia, información e ideas.

*Educación y crianza*<sup>5</sup>. Cuando un adulto asume responsabilidades con respecto a un niño, anima el desarrollo del sentido de ser necesitado y provee el modelo para el cuidado de otros en un futuro.

*Reafirmación de la valía personal.* Viene provista por las relaciones que demuestran la competencia individual en el desempeño de algún rol. Puede proceder del trabajo o, para los hombres, de su capacidad para sostener y defender a su familia. La pérdida de alguna de las fuentes de tal reafirmación puede resultar en una caída de la autoestima, como es el caso, por ejemplo, de muchos cabezas de familia desempleados.

*Ayuda de confianza.* A través de la provisión de servicios y recursos de los que se puede disponer con seguridad. Los amigos y/o los vecinos pueden ser una fuente en algún período y en algunas circunstancias, pero sólo de los familiares próximos se puede esperar una asistencia continua con independencia de los lazos afectivos. Su ausencia puede producir ansiedad y vulnerabilidad.

*Orientación y guía.* Se deriva de las relaciones con personas respetadas, tales como sacerdotes, doctores, enfermeras, trabajadores sociales y asesores, y eventualmente con servicios impersonales de ayuda que no implican un contacto de cara a cara.

La tipología que utiliza Fischer (1982) es sencilla:

*Asesoramiento.* Comentario de asuntos personales y búsqueda de consejo.

*Compañerismo.* Actividades sociales y compartir hobbies.

*Ayuda práctica.* Tener cuidado de la casa, tratar asuntos de trabajo, ayudar con las tareas domésticas y prestar dinero.

Wellman y Wortley (1989 a y b, 1990) están convencidos de que la lista debe ser más extensa (y de que debe preguntarse con detalle acerca de una variedad de ayudas) si deseamos hacer emerger el apoyo social real (1989b: 49). No disponemos de su cuestionario, aunque sí de los dieciocho tipos de apoyo social que utilizan, agrupados a su vez en seis categorías:

*Apoyo emocional:* (1) Ayuda emocional menor (consejo de rutina, compartir experiencias, pensamientos, preocupaciones, problemas personales; tener confianza y fe en alguien). (2) Consejo acerca de problemas familiares. (3) Ayuda emocional de una cierta importancia (en una crisis emocional importante).

*Servicios menores:* (4) Servicios de poca monta (tareas menores: ayudas con la compra, reparaciones del coche, rieles de las cortinas que se caen, puertas que necesitan ser fijadas). (5) Prestar o dar objetos del hogar. (6) Pequeñas ayudas en el hogar. (7) Ayuda en el trato con organizaciones.

*Servicios importantes:* (8) Servicios importantes durante períodos largos de tiempo. (9) Ayudas de importancia en el hogar: renovaciones (restauraciones) en el hogar, tareas de pintura.

*Ayuda financiera:* (10) Pequeños préstamos o regalos. (11) Préstamos o regalos de importancia. (12) Préstamos o regalos de importancia para la vivienda.

*Compañerismo:* (13) Compartir ideas e intereses. (14) Hacer cosas juntos (actividades informales) (15) Participar conjuntamente en una organización.

*Información sobre empleo y vivienda:* (16) Información sobre empleo. (17) Contactos para empleo. (18) Búsqueda de casa. Información sobre viviendas vacantes.

De la importante investigación de Finch y Mason (1993; es conveniente leer previamente la obra de Finch 1989) resultan (sus preguntas eran abiertas) los siguientes tipos (que formalizamos en seis por nuestra cuenta):

*Apoyo emocional.* "Apoyo moral" regular en un conjunto de circunstancias diferentes o ante eventos importantes del tipo: divorcio o separación (propios o de un familiar próximo), fin de la relación con un novio o novia, pérdida de alguien próximo, enfermedad seria de un niño, enfermedad de un familiar próximo, problemas sexuales, problemas en el trabajo, instalación en una nueva casa tras un desplazamiento largo, alumbramiento de un bebé.

*Cuidados y atenciones menores.* Vigilancia ocasional de los niños y cuidado de alguien que está enfermo o discapacitado (puede prolongarse o no en el tiempo, pero, en cualquier caso, implica un compromiso no muy importante).

*Ayuda práctica.* Ejemplos: Comprar, limpiar la casa, cocinar, poner la mesa y/o fregar los platos, limpiar y/o planchar las ropas, vigilar la casa ante una ausencia temporal de los dueños, pequeñas reparaciones eléctricas, labores en el jardín, coser, reparaciones y decoración de la casa (limitadas o de envergadura), llevar a uno en el coche, etc.

*Cuidados y atenciones de importancia.* Vigilancia regular de los niños y cuidado de alguien que está enfermo o discapacitado (puede prolongarse o no en el tiempo, pero lo significativo en este caso es que implica un compromiso muy importante).

*Ayuda financiera.* Para los gastos corrientes de cada día (principalmente pequeñas sumas de dinero), para hacer frente al desempleo (ayuda con los gastos de mantenimiento), ayudas para la vivienda, la educación, el empleo (por ejemplo, para montar un negocio), la emigración, algún viaje de placer, pagos para hacer frente a procesos legales, etc.

*Acogimiento en el hogar,* bien temporal o permanente.

Para concluir, puntualicemos que ninguno de estos autores es especialista en asuntos de pobreza. Hay muy pocos estudios de pobreza realizados aplicando específicamente esta aproximación (como ejemplo, el de Oliver sobre las comunidades negras, que utiliza la metodología de Wellman y Wortley). Sí hay, sin embargo, algunos excelentes estudios sobre los parados de larga duración que, aun no utilizando estos referentes, ilustran muy bien "las provisiones de las relaciones sociales" (a destacar: Binns y Mars 1984; Canals 1993; Morris 1990).

### III. TIPOS DE REDES SOCIALES: AISLADOS, LOCALES, COMUNITARIOS Y COSMOPOLITAS

Presentamos aquí cuatro de ellas: las de los aislados, locales, comunitarios (locales en una comunidad) y cosmopolitas (tomamos, aunque con un uso diferente, el segundo y último término de Merton 1980: cap. 12). Utilizamos el lenguaje de las redes sociales y las elaboraciones de Barry Wellman (Wellman 1979; Wellman y Leighton 1979).

**Aislados: Individuos con redes ralas.** Sus redes quedan caracterizadas del siguiente modo:

- (a) Estos individuos son, antes que miembros plenos de una comunidad solidaria, miembros limitados (en relación al volumen, intensidad y compromiso de sus interacciones) de varias redes sociales.
- (b) Los lazos primarios están estrechamente definidos; las relaciones son especializadas.
- (c) Los lazos definidos de un modo estrecho tienden a ser débiles en su intensidad.
- (d) Los lazos tienden a estar fragmentados en relaciones diádicas aisladas antes que a ser parte de redes extensas.
- (e) Las redes que existen tienden a estar tejidas de modo poco denso (sólo se hace realidad una baja proporción de los lazos potenciales entre los miembros de la red).
- (f) Las redes tienen fronteras difusas; hay pocos *clusters* o grupos primarios.
- (g) La escasa densidad, las fronteras imprecisas y los lazos definidos de un modo estrecho proveen una escasa base para las actividades y sentimientos solidarios.
- (h) Los lazos definidos estrechamente y dispersos entre diferentes redes crean dificultades para la movilización de la asistencia de los miembros de la red.

**Locales: Individuos con redes densas.** Sus redes quedan caracterizadas de acuerdo con estos rasgos:

- (a) Estos individuos tienden a estar fuertemente envueltos en una comunidad de vecindario, aunque pueden combinar ésta con la pertenencia a otras redes sociales.
- (b) Los contenidos de las relaciones entre los miembros de estas comunidades de vecindario son múltiples.
- (c) Los lazos de la red varían en intensidad, pero muchos de ellos son fuertes.
- (d) Los lazos del vecindario tienden a tejer redes extensas.
- (e) Las redes tienden a ser densas.
- (f) Las redes vecinales están herméticamente cerradas, con pocos lazos con el exterior. Los lazos tienden a trenzarse (*to loop back*) en el interior del mismo *cluster* de miembros de la red.
- (g) La densidad alta, las fronteras impermeables y los lazos de contenido múltiple proporcionan una base estructural para una buena cantidad de sentimientos y actividades solidarias.
- (h) Los lazos fuertes y múltiples agrupados en redes densamente tejidas facilitan la movilización de asistencia con la que hacer frente tanto a cuestiones rutinarias como de emergencia.



En estas redes se produce una comunicación eficiente y las normas de solidaridad se ven reforzadas por las condiciones estructurales. Su densidad y hermetismo tienden a dotarlas de una imagen colectiva tangible, lo que hace que los miembros de la red tengan un sentido de adhesión solidaria.

En ellas, los lazos densamente tejidos y las fronteras herméticas tienden a darse simultáneamente. Esto puede deberse a unas limitadas posibilidades de sociabilidad (la dedicación de una gran parte de las energías a las relaciones que se mantienen en el interior de la red, impide una mayor entrega a las relaciones externas). A la inversa, las fronteras cerradas fomentan la creación de nuevos lazos en el interior de la comunidad, en la medida en que el individuo depende de éstos si quiere acceder a otros recursos.

Están bien estructuradas para mantener el control social sobre sus miembros y sobre los intrusos. Los lazos densos y la solidaridad comunal facilitan la pronta movilización de los recursos de la comunidad para ayudar a los miembros que gozan de buen crédito. Téngase por demás en cuenta que solidaridad no significa igualitarismo, por lo que los recursos de la comunidad no tienen porque estar equitativamente poseídos o distribuidos.

**Cosmopolitas: Individuos con redes ramificadas.** Sus redes quedan caracterizadas del siguiente modo:

- (a) Estos individuos tienden a ser miembros limitados de varias redes sociales, incluyendo entre éstas probablemente alguna localizada en el vecindario.
- (b) Existe variación en la amplitud de los terrenos en los que tienen lugar las relaciones entre los miembros de la red; hay lazos múltiples con algunos, lazos especializados con muchos otros y relaciones de amplitud media con el resto.
- (c) La intensidad de los lazos varía: algunos son fuertes, mientras que otros son débiles, aunque no por ello dejan de ser útiles.
- (d) Los lazos de este individuo tienden a estar organizados en una serie de redes con escasas conexiones entre ellas.
- (e) Las redes tienden a ser poco densas, aunque algunas porciones de la red, tales como las basadas en el parentesco, pueden estar más densamente tejidas.
- (f) Las redes son estructuras ramificadas y con fronteras difusas, que extienden sus ramas hacia el exterior y conectan con recursos y personas adicionales.
- (g) La escasa densidad, sus fronteras imprecisas y la especialización de sus lazos proveen una escasa base estructural para las actividades y sentimientos solidarios, si bien se dan a menudo algunos racimos de lazos solidarios.
- (h) Algunos lazos pueden ser movilizados para la asistencia general o específica necesaria para afrontar asuntos rutinarios o de emergencia. La probabilidad de la movilización dependerá más de la calidad de la relación diádica que de la naturaleza de la estructura de la red más amplia.

**Comunitarios.** Un comunitario es un local que reside en una comunidad, en el sentido propio del término. En el lenguaje de las redes, una comunidad es una red sociocéntrica densa (todas las características de una red personal densa pueden suscribirse aquí). Una red de este tipo sólo es posible si se toman en consideración los lazos débiles: resulta difícil concebir una situación en la que todas las personas (o muchas de ellas) mantienen lazos fuertes con todos los demás miembros de la comunidad (o por lo menos con muchos de ellos).

Una red sociocéntrica puede o no ser densa en su conjunto y puede, aun no siéndolo, tener componentes densos. Hablaríamos entonces de *fragmentación* de la red en grupos cohesivos encapsulados. Las redes egocéntricas densas de muchos individuos resultarían pues compatibles con una red sociocéntrica poco densa: habría comunidades personales (en el sentido utilizado por Barry Wellman), pero no comunidad local. Esta compatibilidad dejó de ser una anomalía tras el ya clásico análisis de Mark Granovetter "The Strength of Weak Ties" y, en particular, sus comentarios sobre la paradoja de los "aldeanos urbanos" del West End de Boston: una supuesta comunidad fuertemente cohesiva que no se opuso a la drástica renovación urbana que acabó por destruirla, paradoja que explicó por la fragmentación de lo que denominó su red global (Granovetter 1973: 1373-76; el West End fue estudiado por Gans 1982).

<b>CUADRO: CARACTERÍSTICAS DE LAS REDES PERSONALES DE LOS INDIVIDUOS AISLADOS, LOCALES Y COSMOPOLITAS</b>			
	<i>AISLADOS</i>	<i>LOCALES</i>	<i>COSMOPOLITAS</i>
<b>CARACTERÍSTICAS DE LAS RELACIONES</b>			
<b>Disponibilidad</b>	Rara	Abundante	Abundante
<b>Tipo</b>	Secundarias	Familia y vecinos	Amigos y compañeros de trabajo
<b>Intimidad</b>	Pocas relaciones íntimas	Predominio relaciones íntimas	Varía
<b>Espacio</b>	Lazos locales	Lazos locales	Metropolitano y nacional
<b>Modo y frecuencia del contacto</b>	Cara a cara Con poca frecuencia	Cara a cara Con poca frecuencia	Cara a cara y por teléfono
<b>ESTRUCTURA DE LA RED</b>			
<b>Densidad</b>	Poco densa	Densa	Poco densa
<b>Fronteras</b>	Ramificadas	Cerradas	Ramificadas
<b>Superposición</b>	No	Si	No
<b>Reciprocidad</b>	No	Si	Desigual, según partes
<b>CARACTERÍSTICAS DEL APOYO SOCIAL</b>			
<b>Disponibilidad</b>	Mínima	Abundante	Moderada
<b>Fuente</b>	Relaciones formales	Familia, vecindario	Amistad, trabajo
<b>Espacio</b>	Local	Local	Metropolitano y nacional
<b>Fundamento</b>	Obligaciones formales	Estructural	Calidad lazos diádicos

Fuente: Elaboración propia a partir de la fusión y adaptación de Wellman 1979 y Oliver 1988.

#### IV. LAS PROPIEDADES DE LA COMUNIDAD

Serían las siguientes:

**Localidad.** Es el referente geográfico de la comunidad, ni suficiente (la cohabitación de un espacio no significa aisladamente nada), ni necesaria (cfr. la "comunidad de interés" de Willmott o la "community without propinquity" de Webber<sup>6</sup>). La multiplicación de las relaciones sociales indirectas (Calhoun 1991 y 1992) y la expansión de las *cross-cutting relations* (Blau y Schwartz 1984), es decir, la pérdida de importancia de la localidad, han contribuido, no obstante, al declive de la comunidad como forma

de organización social, que no como valor. La localidad sigue siendo importante para la multiplicidad de las relaciones característica de la comunidad (Calhoun 1991: 102).

**Autorregulación.** Este es el rasgo definitorio de la comunidad para muchos autores (Janowitz 1975, Calhoun 1980). El concepto nos remite a la capacidad que tienen los grupos humanos para, sin la contribución de actores externos y especializados, imponer sus propias normas. Guarda una estrecha relación con los conceptos de "control social" y "organización social" (en las elaboraciones de la Escuela de Chicago). La definición de Milofsky de la "comunidad cultural" como sistema cristalizado (de intercambios no monetarios) es consistente con las anteriores: (Milofsky 1988: 4 y 5). La ausencia de autorregulación produce "vecindarios desorganizados", centro especial de atención para la sociología del crimen desde la obra de Shaw y McKay, *Juvenile Delinquency and Urban Areas* (1942, 1969). (Los estudiosos de la pobreza podrían aprender mucho de esta literatura. En nuestro caso, nos hemos introducido en este campo con la ayuda de Bursik 1988, Sampson y Groves 1989 y Sampson 1993).

**Cultura.** Las comunidades deben ser entendidas como "comunidades de significado" en las que la "comunidad" juega un papel simbólico crucial en la generación y sustento del sentido de pertenencia de la gente. Para Cohen, "la realidad de la comunidad reside en la percepción que sus miembros tienen de la vitalidad de su cultura. La gente construye la comunidad simbólicamente y hace de ella un recurso y un depósito de significado, así como un referente de su identidad"<sup>7</sup>. Estaríamos ante la "community of attachment" de Willmott o la "communion" de Lee y Newby<sup>8</sup>.

Calhoun prefiere hablar de tradición (tomando como punto de partida la obra de Edward Shils 1975), asimilando su contenido al del "tacit knowledge" de Michael Polanyi<sup>9</sup>:

"Debemos considerar la tradición menos en términos de antigüedad y comunicación entre las generaciones y más en los términos de la actividad social práctica de cada día. La construcción tradicional de la realidad social tiene lugar cuando la gente, inmersa en interacciones múltiples, produce y reproduce un entendimiento común de su conducta." (Calhoun 1983: 895)

Consecuente con este proceso de construcción de la comunidad es la definición de las fronteras que sirven para discriminar la comunidad de otros lugares y grupos, esto es, el trazado de una línea entre los miembros y los no-miembros de la comunidad (una excelente ilustración de esta idea, en Hoggart 1970: cap. 3: "Eux" et "nous").

**Organización.** Nos referimos aquí a la capacidad para la acción colectiva organizada, característica definitoria de la comunidad según alguna de las revisiones clásicas (Coleman 1961). La relación entre comunidad y acción colectiva es motivo de interés especial tanto para algunos epígonos de la Escuela de Chicago como para los teóricos de los movimientos sociales (para una excelente revisión de ambas corrientes: Hunter y Staggenborg 1988), así como para algunos historiadores sociales (Calhoun 1983 considera las comunidades tradicionales como una de las bases de la movilización radical del siglo

XIX) y economistas (la comunidad baja los costes de transacción en la resolución de los problemas de acción colectiva: Ostrom 1990; Taylor y Singleton 1993). Ya hemos presentado el interés de algún analista de redes por este asunto (Granovetter 1973).

**Interacción.** La pauta de interacción social comunitaria pasa por la fortaleza, multiplicidad y estabilidad de sus lazos sociales, así como por la densidad y sistematicidad de su red sociocéntrica. Estas características están universalmente presentes en la literatura.

Probablemente esta pauta sea el fundamento último de las otras propiedades de la comunidad y de ahí la importancia que se le atribuye en los enfoques estructuralistas o sistémicos (Kasarda y Janowitz 1974).

**Recapitulación.** Todas estas propiedades están presentes en una de las más sólidas definiciones que hayamos podido leer":

"considero la comunidad como un *high-end value* de una variable compleja que mide el grado en que los individuos están unidos como actores sociales. Hablar de "comunidad" es sólo una manera abreviada de referirse a una población caracterizada por un grado considerable de comunidad. Las variaciones en los tipos y grados de comunidad surgen de las diferencias en (1) las modalidades de relación entre la gente, (2) las características de las redes de esas relaciones y (3) el alcance del control social autónomo. En resumen, las relaciones pueden ser más fuertes o más débiles, las redes pueden estar tejidas de un modo más o menos denso y mantenerse juntas con más o menos sistematicidad y la población puede ser más o menos capaz de resolver sus propios asuntos sin intervención externa. La comunidad restringe la libre opción de los individuos al comprometerlos en relaciones sociales específicas y duraderas. Tales compromisos hacen posible que los miembros de las comunidades actúen con una considerable certidumbre acerca de lo que los otros harán. En relación con esto, dado que su actividad se mantiene en gran medida en el terreno de las relaciones establecidas, los miembros de las comunidades se muestran capaces de reproducir constantemente una cultura tradicional con poca variación en su interpretación. Las comunidades tradicionales son, pues, colectividades densas y en gran medida autónomas que comparten una cultura común vital." (Calhoun 1983: 897)

## NOTAS AL ANEXO 4

1. Max Gluckman fue una figura central en la Universidad de Manchester. Combinó un interés por las sociedades africanas complejas con una preocupación por el desarrollo de una aproximación estructural que reconociera el importante papel jugado por el conflicto y el poder en el mantenimiento de las estructuras sociales. Para Gluckman, el conflicto y el poder eran elementos integrales de cualquier estructura social, y su análisis enfatizaba las actividades siempre presentes de negociación, transacción y coerción en la producción de la integración social. Gluckman animó encarecidamente a sus colegas y estudiantes para que emprendieran investigaciones de comunidades interpersonales de pequeña escala en las que pudieran explorarse estos asuntos. (Noticias tomadas de Scott 1991: 27.)

2. Las referencias son: J.A. Barnes. 1954. "Class and Committe in a Norwegian Island Parish." *Human Relations* 7. J.C. Mitchell. 1961. "The causes of labour migration." En *Migrant labour in Africa south of the Sahara*. Abidjan: Commission for Technical Cooperation in Africa South of the Sahara. P. Mayer con I. Mayer. 1974. *Townsmen or tribesmen* (2a. ed.). Capetown: Oxford University Press.

3. La referencia clásica de este pionero de la sistematización y formalización es J.C. Mitchell. 1969. *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press. (La cita a la que acudimos en el cuerpo central de nuestro texto pertenece a una publicación posterior.) Mitchell es el heredero de Nadel, de quien, por su importancia, damos aquí una breve reseña.

Sigfried Nadel dio legitimidad a los primeros desarrollos teóricos de Barnes y Bott (a quienes cita en el prefacio de su libro clásico *The Theory of Social Structure* (1957) como comentaristas y amigos). Psicólogo austriaco, influido por Köhler y Lewin, Nadel se encaminó a los estudios antropológicos en la década de los 30. En 1955 presentó una serie de lecturas sobre estructura social en la London School of Economics. Su punto de partida fue la definición de "estructura" como la articulación o disposición de elementos que forman un todo. Al separar la *forma* de las relaciones sociales de su *contenido*, argumentaba, se pueden describir y comparar las características generales de las estructuras. Para la construcción de modelos formales, abogó por una aproximación matemática, aunque, más allá de una o dos breves ilustraciones, dio pocas indicaciones al respecto de cómo hacer esto. (Noticias tomadas de Scott 1991.)

4. Las referencias son R.S. Weiss. 1969. "The fund of sociability." *Trans-action/Society*, 6:9, 36-43. R.S. Weiss. 1975. "The provisions of social relationships." Pp. 47-72 en *Doing Unto Others*, Z. Rubin, ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. Citado por Bulmer 1987: 144 y 145.

5. En el original, "opportunities for nurturance". No estamos muy seguros de nuestra traducción.

6. Las referencias son: P. Willmott. 1986. *Social Networks, Informal Care and Public Policy*. London: Policy Studies Institute. M.W. Webber 1967. "Order in Diversity: Community without Propinquity". Pp. 29-50 en L. Wirigo, ed., *Cities and Space*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

7. A. Cohen 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock. Cit. por Crow y Allan 1994: 6 y 7.

8. Las referencias son: P. Willmott. 1986. *Social Networks, Informal Care...* (ya citada anteriormente). D. Lee y H. Newby. 1983. *The Problem of Sociology*. London: Hutchinson.

9. Esta última referencia es: M. Polanyi 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barnes, John A. (1979): "Network Analysis: Orienting Notion, Rigorous Technique or Substantive Field of Study." Pp. 403-423 en Paul W. Holland y Samuel Leinhardt, eds. *Perspectives on Social Network Research*. New York et al.: Academic Press.

Barrera Jr., Manuel (1986): "Distinctions Between Social Support Concepts, Measures, and Models". *American Journal of Community Psychology* 14:4, pp. 413-445.

Bimms, D. y G. Mars (1984): "Family, Community and Unemployment", *Sociological Review*, 32, pp. 662-95.

Blau, Peter M. y Joseph E. Schwartz (1984): *Crosscutting social circles. Testing a Macrostructural Theory of Intergroup Relations*. Orlando et al.: Academic Press.

Bott, Elizabeth (1990): *Familia y red social*. Madrid: Taurus, 411 pp.

Bulmer, Martin (1986): *Neighbours: The Work of Philip Abrams*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bulmer, Martin (1987): *The Social Basis of Community Care*. Londres: Unwin Hyman, 247 pp.

Bursik, Robert J., Jr. (1988): "Social Disorganization and Theories of Crime and Delinquency: Problems and Prospects." *Criminology* 26:4, pp. 519-551.

Calhoun, C.J. (1980): "Community: Toward a Variable Conceptualization for Comparative Research." *Social History* 5:1, pp. 105-129.

Calhoun, Craig Jackson (1983): "The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language?" *American Journal of Sociology* 88:5, pp. 886-914.

Calhoun, Craig (1991): "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life." Pp. 95-121 en Pierre Bourdieu y James S. Coleman, eds. *Social Theory for a Changing Society*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview; New York: Russell Sage Foundation.

Calhoun, Craig (1992): "The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology, and Social Integration." Pp. 205-236 en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser, eds. *Social Change and Modernity*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Canals, Josep (1993): "Relaciones familiares y soporte social en la crisis del desempleo." *Revista de Servicios Sociales y Política Social* 31/32, pp. 45-61.

Coleman, James S. (1961): "Community Disorganization." Pp 553-604 en Robert K. Merton y Robert A. Nisbet, eds. *Contemporary Social Problems. An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*. New York, Chicago y Burlingame: Harcourt, Brace & World.

Di Nicola, Paola (1986): *L'uomo non è un'isola. Le reti sociali primarie nella vita quotidiana*. Milano: Franco Angeli.

Emirbayer, Mustafa y Jeff Goodwin (1994): "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency". *American Journal of Sociology* 99:6, pp. 1411-54.

Finch, J. y J. Mason (1993): *Negotiating Family Responsibilities*. London y New York: Tavistock/Routledge, 228 pp.

Fischer, Claude S. (1982): *To Dwell Among Friends. Personal Networks in Town and City*. Chicago: University of Chicago Press, 451 pp.

Gans, Herbert (1982): *Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*. Edición ampliada y actualizada. New York: Free Press.

Gottlieb, B.H. (1983): *Social Support Strategies. Guidelines for Mental Health Practice*. Beverly Hills et al.: Sage, 239 pp.

Gracia Fuster, Enrique (1993): "Modelos causales de los efectos del apoyo social: Más allá de la dicotomía efectos "buffer"-efectos principales". Pp. 153-171 en Manuel Fco. Martínez García, ed. *Psicología comunitaria*. Sevilla: Eudema.

Gracia Fuster, Enrique y Gonzalo Musitu Ochoa (dirs.) (s.d.): *Informe final de la investigación "Apoyo social: Un análisis empírico en poblaciones de alto riesgo"*. Valencia: Direcció General d'Afers Socials, Conselleria de Treball i Afers Socials, Generalitat Valenciana.

Granovetter, Mark S. (1973): "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*. 78:6, pp. 1360-1380.

Hall, Alan y Barry Wellman (1985): "Social Networks and Social Support". Pp. 23-41 en Sheldon Cohen y S. Leonard Syme (eds.): *Social Support and Health*. Orlando et al.: Academic Press.

Hannerz, Ulf (1986): "Pensar en redes." Cap. 5 de Hannerz, *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México et al.: Fondo de Cultura Económica.

Hobfoll, S.E. y J.P. Stokes (1988): "The Process and Mechanics of Social Support." Pp. 497-517 en S.W. Duck, ed., *Handbook of Personal Relationships*. Ciu\*\*: John Wiley & Sons.

Hoggart, Richard (1970): *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Les Editions de Minuit.

Hunter, Albert y Suzanne Staggenborg (1988): "Local Communities and Organized Action." Pp. 243-276 en Carl Milofsky, ed. *Community Organizations. Studies in Resource Mobilization and Exchange*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Janowitz, Morris (1975): "Sociological Theory and Social Control." *American Journal of Sociology* 81:1, pp. 82-108.

Jones, Lynne McCallister y Claude Fischer (1978): *Studying Egocentric Networks by Mass Survey*. Berkeley: Institute of Urban and Regional Development, University of California. Working Paper no. 284, 77 pp.

Kasarda, John D. y Morris Janowitz (1974): "Community Attachment in Mass Society." *American Sociological Review* 39:june, pp. 328-339.



McCallister, Lynne y Claude S. Fischer (1978): "A Procedure for Surveying Personal Networks." *Sociological Methods and Research* 7:2, pp. 131-48.

Merton, Robert (1968): *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Milofsky, Carl (1988): "Introduction. Networks, Markets, Culture, and Contracts: Understanding Community Organizations." Pp. 3-15 en Carl Milofsky, ed. *Community Organizations. Studies in Resource Mobilization and Exchange*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Mitchell, J. Clyde (1979): "Networks, Algorithms, and Analysis." Pp 425-451 en Paul W. Holland y Samuel Leinhardt, eds. *Perspectives on Social Network Research*. New York et al.: Academic Press.

Morris, L. (1990): *The Working of the Household. A Us-UK Comparison*. Cambridge: Polity Press.

Oliver, Melvin L. (1988): "The Urban Black Community as Network: Toward a Social Network Perspective." *The Sociological Quarterly* 29:4, pp. 623-45.

O'Reilly, Patrick (1988): "Methodological issues in social support and social network research." *Social Science Medicine* 26:8, pp. 863-873.

Ostrom, Elinor (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Qureshi, H. (1990): "Social Support", en S.M. Peace (ed.): *Researching Social Gerontology. Concepts, Methods and Issues*. London et al.: Sage, pp. 32-45.

Requena, Félix (1989): "El concepto de red social." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 48, pp. 137-152.

Requena Santos, F. (1991): *Redes sociales y mercado de trabajo. Elementos para una teoría del capital relacional*. Madrid: CIS; Siglo XXI, 244 pp.

Ritzer, George (1993): *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill, 680 pp.

Sampson, Robert J. (1993): "The Community Context of Violent Crime." Pp. 259-286 en William Julius Wilson, ed. *Sociology and the Public Agenda*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage.

Sampson, Robert J. y W. Byron Groves (1989): "Community Structure and Crime: Testing Social-Disorganization Theory." *American Journal of Sociology* 94:4, pp. 774-802.

Shils, Edward (1975): *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago y London: The University of Chicago Press.

Scott, J. (1991): *Social Network Analysis. A Handbook*. London et al.: Sage, 210 pp.

Taylor, Michael y Sara Singleton (1993): "The Communal Resource: Transaction Costs and the Solution of Collective Action Problems." *Politics and Society* 21:2, pp. 195-214.

Wellman, Barry (1979): "The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers." *American Journal of Sociology* 84:5, pp. 1201-31.

Wellman, Barry (1981): "Applying Network Analysis to the Study of Support". Pp. 171-200 en B.H. Gottlieb (ed.), *Social Networks and Social Support*. Beverly Hills; London: Sage.

Wellman, Barry (1985): "Domestic Work, Paid Work and Net Work." Pp. 159-191 en Steve Duck y Daniel Perlman, eds. *Understanding Personal Relationships. An Interdisciplinary Approach*. London et al.: Sage.

Wellman, Barry (1990): "The Place of Kinfolk in Personal Community Networks." *Marriage and Family Review* 15: 1/2, pp. 195-228.

Wellman, Barry et al. (1988): *Integrating Individual, Relational and Structural Analysis*. Toronto: Department of Sociology, University of Toronto. Working Paper No. 201, 34 ff.

Wellman, Barry y Barry Leighton (1979): "Networks, Neighborhoods, and Communities. Approaches to the Study of the Community Question." *Urban Affairs Quarterly* 14:3, pp. 363-390.

Wellman, Beverly y Barry Wellman (1992): "Domestic Affairs and Network Relations." *Journal of Social and Personal Relationships* 9, pp. 385-409.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1989a): "Brothers' Keepers: Situating Kinship Relations in Broader Networks of Social Support." *Sociological Perspectives* 32:3, pp. 273-306.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1989): *Different Strokes from Different Folks: Which Type of Ties Provide What Kind of Support*. Toronto: Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto. Research Paper No. 174, July 1989, 63 ff.

Wellman, Barry y Scot Wortley (1990): "Different Strokes from Different Folks: Community Ties and Social Support." *American Journal of Sociology* 96:3, pp. 558-88.

Whittaker, James K. y James Garbarino, eds. (1983): *Social Support Networks: Informal Helping in the Human Services*. New York: Aldine, 479 pp.

## ÍNDICE EXTENSO

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	vi
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
1. Introducción (en el sentido más estricto del término)	1
2. Un cierto espíritu de escritura	11
3. Algunas refutaciones y apostillas	16
4. El espinoso nombre de “pobre”	18
Notas	19
<b>PRIMERA PARTE: DELIMITACIÓN DEL TRABAJO</b>	20
<b>CAPÍTULO 1. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LOS GÉNEROS</b>	21
5. Científicos vs. moralistas y políticos	21
6. Investigadores vs. especuladores	24
7. Deflacionistas vs. inflacionistas	26
8. Clínicos vs. analistas	29
9. Estadísticos vs. etnógrafos	30
10. Teóricos vs. intérpretes	32
Notas	36
<b>CAPÍTULO 2. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (I): LA ONTOLOGÍA Y LA IMAGINACIÓN MORAL DE LA POBREZA</b>	38
11. La ontología de la pobreza: El pobre como sujeto vs. el pobre como objeto	38
12. La imaginación moral de la pobreza	41
Notas	50
<b>CAPÍTULO 3. EN BUSCA DE UN LUGAR EN EL PAÍS DE LAS SUSTANCIAS (II): PARADIGMAS TEÓRICOS</b>	52
13. La literatura de los recursos (principalmente sociales)	52
14. La literatura sobre los males de la pobreza	56
15. Más sobre la diferencia entre los dos paradigmas	66
Notas	76

<b>SEGUNDA PARTE. SOBRE HISTORIA Y MÉTODOS DE LA INVESTIGACIÓN</b>	78
<b>CAPÍTULO 4. HISTORIA DE UNA INVESTIGACIÓN DERIVADA</b>	78
16. Robert Castel como Padre Fundador	78
17. Los tres focos de investigación iniciales: Conceptos, generalizaciones y teoría	81
18. La opción por un trabajo conceptista: De la vinculación social a la integración social	87
19. La vinculación reformulada: El acomodo del grupo	93
20. El trabajo de campo: Los efectos no previstos	96
21. Un objetivo nuevo: Interpretación del relato y comprensión de la vivencia	100
Notas	102
<b>CAPÍTULO 5. SOBRE MÉTODOS Y RAZÓN BIOGRÁFICA EN LA INVESTIGACIÓN</b>	104
22. Metodología: Realismo y quehacer cotidiano profesionalizado	104
23. Análisis e interpretación del discurso: Los nombres de un hacer	107
24. La interpretación realmente hecha: Una reflexión ad hoc y ex post	110
25. Análisis e interpretación del discurso: ¿Qué métodos?	121
26. Nota final: Sobre la primera persona y la razón biográfica	126
Notas	128
<b>TERCERA PARTE. EL MUNDO Y EL ENTORNO DE ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	130
27. Introducción. Sobre “mundo” y “entorno”	130
Notas	133
<b>CAPÍTULO 6. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (I)</b>	134
28. La experiencia fundadora del miedo	136
29. El repudio de la vida en la calle	140
<b>CAPÍTULO 7. EL DOBLE ANALÍTICO (I): NOVEDAD, AMBIGÜEDAD Y LA IMAGEN DE LA JUNGLA</b>	146
30. Un entorno nuevo y ambiguo: La experiencia fundadora	146
Notas	152

<b>CAPÍTULO 8. EL MUNDO SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ (II)</b>	<b>136</b>
31. Un entorno donde impera la ley del más fuerte	153
32. La cadena de la mala vida	159
33. La vida en el arrabal	162
34. El arreglo imposible: La mala vida consentida	167
35. Una digresión final: Un relato con estructura de romance	169
Notas	174
<b>CAPÍTULO 9. EL DOBLE ANALÍTICO (II): PROFANACIÓN Y GUERRA DE LA PALABRA</b>	<b>175</b>
36. Goffman como proveedor de un lenguaje	175
37. El barrio Maravillas: Treta sin deferencia	179
38. Un entorno en el que no se controla la información sobre uno mismo: La guerra de la palabra	184
Notas	194
<b>CAPÍTULO 10. IMÁGENES QUE SE NOS IMPONEN: ESTADO DE NATURALEZA, GUERRA CIVIL MOLECULAR Y CAOS</b>	<b>196</b>
39. Sobre la violencia en el barrio Maravillas	196
40. Hobbes, el estado de naturaleza y la guerra de todos contra todos	198
41. Una digresión sobre la causa de la guerra	200
42. Enzensberger y la guerra civil molecular	202
43. Caos y desorden: Viaje a un tiempo anterior a la constitución del cosmos	204
Notas	213
<b>CUARTA PARTE: LA VIDA SEGÚN ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	<b>203</b>
44. El dibujo en su “punto de crisis”	216
Notas	219
<b>CAPÍTULO 11. RELIGIÓN DEL TRABAJO, FE Y LUCHA</b>	<b>220</b>
45. La rueda de la vida	220
46. En la senda de la tradición campesina	222
47. La religión del trabajo	224
48. El peso de la vida: El relato de una luchadora	226
49. Una nota final sobre la envidia	230
Notas	232

<b>CAPÍTULO 12. LA MODERNIDAD ANTE ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	233
50. Una mujer convencional	233
51. El yo moderno como trasfondo de ininteligibilidad de Adelaida Martínez	237
52. La obsolescencia del concepto de papel social	240
53. Adelaida Martínez: Un personaje de otro tiempo	242
Notas	244
<b>QUINTA PARTE. LA BAJA INTEGRACIÓN LOCAL DE ADELAIDA MARTÍNEZ</b>	
<b>CAPÍTULO 13. ¿QUÉ ES ESA COSA QUE LLAMAMOS INTEGRACIÓN LOCAL?</b>	245
54. Las verdades que afirma el concepto	245
55. Integración local: Algo más que una imagen	248
56. Seis preguntas previas	250
57. El último preámbulo: Cosas dichas en las que reconocerse	252
Notas	255
<b>CAPÍTULO 14. EL AISLAMIENTO, LA EVITACIÓN Y LA INDEPENDENCIA</b>	256
58. La primera dimensión: La integración asociativa	256
59. El aislamiento de Adelaida Martínez	263
60. La segunda dimensión: La satisfacción con el modo de resolución de los conflictos interpersonales	266
61. Adelaida Martínez: La evitación frustrante ante el conflicto	268
62. La tercera dimensión: La dependencia funcional	270
63. La (casi) independencia de Adelaida Martínez	271
Notas	272
<b>CAPÍTULO 15. LA AVERSIÓN, LA FRUSTRACIÓN Y EL DESEO DE HUIR</b>	274
64. El lenguaje de la pasión: Aversión y falta de simpatía	275
65. El lenguaje de la psicología: La evaluación negativa de la personalidad de sus vecinos	277
66. Un excursus sobre autocontrol y vergüenza	278
67. Frustración frente a la desigualdad (de micropoder)	282
68. El deseo de huir: El horizonte lejano de la salida	283
Notas	285

<b>CAPÍTULO 16. LA REPULSA MORAL</b>	<b>286</b>
69. La integración consensual	286
70. En torno a la corrección , la virtud y el respeto	288
71. El horror de unas “madres vacantes”: Cuando el rol lo es todo	290
72. El rechazo de la escasa (o nula) ética del trabajo de sus vecinos	298
73. Vivir de la asistencia social: La afrenta a una vida digna	302
74. Cuando la buena vida linda con la mala	306
Notas	308
<b>CAPÍTULO 17. UNA MIRADA A LOS OTROS. UNA DIGRESIÓN SOBRE CULTURA DE LA POBREZA Y RESENTIMIENTO</b>	<b>309</b>
75. La desviación social: En busca de una explicación	310
76. Gente que no es digna de confianza: En busca de una explicación	315
77. Una nota final: Sobre la necesidad de equilibrar exigencias contrapuestas	317
Notas	320
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>321</b>
<b>ANEXOS</b>	
ANEXO 1: Bibliografía principal	338
ANEXO 2: Comentario bibliográfico al capítulo 1	344
ANEXO 3: Comentario bibliográfico al capítulo 3	351
ANEXO 4: Exposición y referencias bibliográficas sobre las literaturas de redes sociales y apoyo social	358
<b>ÍNDICE EXTENSO</b>	<b>377</b>

De: prest@unavarra.es

Data: 23 Feb 01

Assumpte: SOD: 2101631 / SOL.LICITUT ELECTRONICA DE DOCUMENT

101804

<!------->

SOL.LICITUT ELECTRONICA DE DOCUMENT

UNIVERSIDAD PUBLICA DE NAVARRA

Oficina de Acceso al Documento

CAMPUS DE ARROSADIA S/N

31006 PAMPLONA (SPAIN)

NIF: ES Q-3150012-G

Mail: prest@unavarra.es

Tel : +34 948 169068 Fax: +34 948 169069

FE: 23/02/01

\$C: \$UPNAG

Tipus de sol.licitut : PRESTEC

ID: 2101631

TD: T

VS: E

PU: VIVIR SIN DINERO EN UN MEDIO HOSTIL ADELAIDA MART

AU: ALIENA MIRALLES, RAFAEL

AN: 1998

LE: VALENCIA

ED: UNIVERSITAT

NO: UV B.De :BID.T 00646

PR: S

SP: P

RE: C

NNNN

DE P

BID.T 00646



ALBARÀ D'ENTREGA

-----  
COMANDA :101804 Ref. : 2101631  
PUBLICACIÓ :VIVIR SIN DINERO EN UN MEDIO HOSTIL ADELAIDA MART  
AUTORS :ALIENA MIRALLES, RAFAEL  
TÍTOL :  
ANY .1998 Vol. Num. Pags.

Biblioteca sol.licitant :UNIVERSIDAD PUBLICA DE NAVARRA  
Departament sol.licitant :  
Nom del sol.licitant : Tf.

---

PRESTEC. Retorneu-lo abans de :15/04/01

Cost global de la comanda .....800.00 PTA

---

01/03/01