



Universitas, Revista de Ciencias Sociales

y Humanas

ISSN: 1390-3837

trubio@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana

Ecuador

Castien Maestro, Juan Ignacio

Identidad y reconocimiento. Islam e identidad nacional entre los afganos de la comunidad
de Madrid

Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 15-
41

Universidad Politécnica Salesiana
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147260002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Identidad y reconocimiento. Islam e identidad nacional entre los afganos de la comunidad de Madrid

*Identity and recognition.
Islam and national identity in Madrid's Afghan community*

Juan Ignacio Castien Maestro¹
jicastien@hotmail.com

Resumen

Nuestra identidad personal depende en gran medida del reconocimiento ajeno. Cuando éste no se presta con la intensidad demandada, e incluso se produce una estigmatización, la propia identidad se ve amenazada y se ponen en marcha una serie de operaciones socio-cognitivas para fortalecerla. Estos fenómenos se producen de manera especial en el caso de las minorías marginadas, como pueden serlo los migrantes en muchos países. En este artículo se estudia el caso particular del colectivo afgano en la Comunidad de Madrid (España). Este colectivo resulta de particular interés en razón del fuerte riesgo de estigmatización al que se haya sometido, así como por la notable habilidad de sus integrantes para hacerle frente.

Palabras claves

Identidad, social, colectivos, afganos, minoría, sociedad, comunidad, Madrid, religión, musulmana.

Abstract

Our personal identity is largely dependent on external recognition. This identity can be threatened when that external recognition is not accorded with the intensity required or in situations where stigmatisation is involved. That is when a series of socio-cognitive processes begin to take place in order to strengthen identity. These phenomena are peculiar when they develop within marginalised minorities such as migrants in many countries. The specific case of the Afghan community living in the Madrid region (Spain) is analysed in this article. This community is particularly relevant due to the high risk of stigmatisation to which it is subjected but also in view of its members' considerable skills to cope with it.

Keywords

Identity, social, collective, afghans, minority, society, community, Madrid, religion, muslim.

Forma sugerida de citar: Castien Maesro, J. I. (2014). Islam e identidad nacional entre los afganos de la Comunidad de Madrid. *Universitas, XII* (20), enero-junio, pp. 15-41.

1 Coordinador del Master Universitario de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

La dialéctica de lo identitario

Resulta ya casi un tópico afirmar que nuestras distintas identidades sociales poseen un carácter múltiple. No se trata solamente de que todos manejemos, hasta un cierto punto, diversas identidades y de que les concedamos una mayor o menor relevancia en función del contexto concreto en el que estemos actuando. Tampoco basta con asumir que estas identidades diferenciadas pueden ser, en ocasiones, difícilmente compatibles entre sí, con todas las contradicciones que ello va a ocasionar, pero también con todas las estratagemas que va a ser preciso poner en marcha para atenuarlas en la medida de lo posible. Junto a todos estos hechos tan conocidos, existe también otro importante aspecto de la diversidad identitaria sobre el que merece la pena insistir. Cada identidad social ostenta una doble cara. Se encuentra orientada, a un mismo tiempo, hacia el exterior y hacia el interior de la persona. Constituye, de una parte, un modo de presentarse ante los demás, que contribuye a modelar además la naturaleza de las relaciones que se mantienen con ellos. Pero participa igualmente en la configuración de la propia psique y, por lo tanto, en la organización de las distintas experiencias y emociones. La interacción entre estas dos vertientes, externa e interna, de la identidad social detenta, por ello mismo, una importancia decisiva. A través suyo, los modos en que los demás nos definen y se conducen con respecto a nosotros acaban repercutiendo intensamente en la conformación de los aspectos más íntimos de nuestra personalidad. Pero la dinámica interna de esta misma personalidad, en cuanto que totalidad integrada y autónoma (cf. Séve, 1989), repercute en los modos en los que nos relacionamos con los otros y también, por lo tanto, en el cariz de las relaciones sociales en las que nos vemos implicados. De este modo, nuestras distintas identidades sociales son el fruto de un proceso bidireccional. Las influencias externas resultan fundamentales, pero estas influencias no son asimiladas de un modo pasivo. Son, por el contrario, objeto de una apropiación selectiva, en virtud de la cual algunas de ellas son hechas a un lado o sometidas a una profunda transformación. El reconocimiento ajeno es vital para la conformación del autoconcepto, pero no es el único factor que lo determina. No en vano, las identidades sociales con las que se opera tienen que mostrar un mínimo de compatibilidad entre ellas mismas, de igual manera que han de mostrarlo con los aspectos básicos de la ideología

profesada, con aquellos que definen a grandes rasgos cómo es el mundo y cómo hay que actuar en él (cf. Castien Maestro, 2003: 148-153).

Pero el esfuerzo por realizar todos estos ajustes no se produce únicamente en el interior de cada individuo. También tiene lugar en el plano colectivo. Es necesaria la existencia de unos ciertos *consensos* acerca de quién es cada cual, cómo son las cosas y cómo hay que comportarse. Sólo así es posible alcanzar una mínima integración y cohesión sociales, una coexistencia, si es que no una convivencia (cf. Giménez Romero, 2005). La exigencia de este consenso no implica, sin embargo, la exclusión de cualquier disensión. Suele ser habitual, por el contrario, que junto a unos acuerdos básicos, los distintos grupos e individuos profesen luego creencias y valores muy dispares. En tal caso es muy probable que haya que conformarse con mantener lo que inspirándonos en Goffman (2006) podríamos denominar un “consenso de trabajo”, es decir, un conjunto de acuerdos acerca de cómo conviene representarse la realidad para poder luego interactuar de un modo ordenado, sin necesidad de que todos los implicados acepten como verdaderas todas estas representaciones. Puede que esta disparidad sea asumida como algo inevitable e incluso positivo. Pero puede también que se la intente ocultar. Posiblemente en tales casos cada facción se esforzará en imponer a las demás su propia versión particular como la versión consensuada por toda la colectividad. Los más débiles se verán entonces en la tesitura de someterse de puertas para afuera a estos consensos impuestos, teniendo que recurrir a la hipocresía, sobre todo en los niveles más públicos de su vida personal.

Existe, pues, una interesante dialéctica entre el consenso y el disenso. Los colectivos más débiles y minoritarios se ven obligados a acatar, al menos en un cierto grado, los consensos asumidos por los más fuertes y mayoritarios. De lo contrario, su destino será seguramente una existencia segregada dentro de sus propias comunidades, conforme a un modelo estrictamente comunitarista. Acatar los consensos establecidos no equivale, por supuesto, a profesárselos en su totalidad, pero sí a manejarse en parte con ellos. Si al tiempo, como es más que probable, se siguen manteniendo unas creencias y unos valores diferenciados, el resultado será una vida vivida con un pie dentro y otro fuera del espacio consensuado. Es bastante probable, empero, que exista un genuino interés por amoldarse en una cierta medida a los consensos establecidos. La razón estribará no solamente en la conveniencia de ser así mejor valorados por los miembros

de la mayoría dominante y evitarse eventuales discriminaciones. Junto a esta primera motivación de carácter más práctico, puede darse otra también más profunda. En la medida en que se hayan asumido, aunque sea parcialmente, las creencias y valores hegemónicos, se asumirá igualmente el imperativo de conformarse a ellos, a fin de hacerse con una identidad merecedora de una valoración positiva, no solamente ante los demás, sino también ante uno mismo. De ahí la importancia de obtener un adecuado reconocimiento por parte de los miembros de la mayoría. Los miembros de esta última se constituirán así, hasta un cierto punto, como unos *otros significativos*, en el sentido dado a esta expresión por el interaccionismo simbólico (Blumer, 1982), es decir, como unas personas cuyas actitudes hacia uno mismo van a contribuir de manera decisiva a la conformación del propio autoconcepto. Va a darse, en consecuencia, una lucha por recabar su reconocimiento. Para ello va a ser preciso ofrecer ante ellos una buena imagen. Y esta buena imagen va a requerir, a su vez, de un ajuste a sus criterios valorativos.

Ciertamente, en muchos casos este proceso de ajuste podría ser recíproco, pero en el caso de las minorías dominadas va a ofrecer un carácter más bien unidireccional. La minoría persigue el reconocimiento de la mayoría, pero a ésta le importa, en cambio, bastante poco la opinión de esta última. Si en una situación rigurosamente igualitaria podría hablarse, un poco metafóricamente, de un *diálogo identitario*, de una conformación recíproca de las identidades de cada uno a través de un pertinente intercambio de mensajes, en estos otros casos el diálogo va a escorarse más bien hacia la repetición de un monólogo a cambio de la aprobación del otro. Como quiera, éste no va a ser el único “diálogo” con el que va a haber que contar. Va a ser preciso hacerlo también con los otros miembros del colectivo minoritario. Recibir su aprobación seguirá siendo aconsejable, para lo cual convendrá no desviarse en exceso de sus creencias y valores más específicos, de aquellos que no se encuentran tan consensuados con los de la mayoría. Parece que solamente de este modo podrá conservarse su reconocimiento. Se impone, pues, un esfuerzo por hacer compatibles estos distintos reconocimientos, por encontrar un equilibrio entre ellos. Una buena manera de conseguirlo estriba en alcanzar un equilibrio concomitante entre las prácticas y representaciones más específicas del propio colectivo y las asumidas por la mayoría dominante. Debe procurarse que las unas y las otras resulten ahora menos contradictorias entre sí, de modo que existan ciertas correspon-

dencias entre ellas, que hagan posible moverse en las dos direcciones sin experimentar excesivas rupturas.

El colectivo afgano en Madrid. Estigmatización y reconocimiento

Los colectivos inmigrantes afincados en el mundo occidental suelen constituir un ejemplo casi paradigmático de todas estas problemáticas. Minoritarios, casi siempre, en número con respecto a los autóctonos y expuestos, con frecuencia, a prácticas discriminatorias más o menos intensas, su posición acostumbra a corresponderse a ser la de una minoría subordinada. Esta posición subordinada se acentúa todavía más desde el momento en que proceden en su gran mayoría de sociedades económica, política y culturalmente dominadas. Se produce, de este modo, una clara homología entre su posición en el seno de la sociedad de acogida y la que ocupan en el plano internacional sus propias sociedades de origen. Ambas situaciones se refuerzan entonces mutuamente en el seno de las representaciones que los autóctonos se forjan acerca de ellos. El resultado es un escaso reconocimiento, una valoración no muy positiva de su parte. Sin embargo, este reconocimiento suele ser buscado con ahínco por el inmigrante. Lo es no sólo en función de su conveniencia para evitar ciertas discriminaciones, sino también porque la opinión occidental resulta importante en la conformación del propio autoconcepto. Los occidentales son la población dominante en la sociedad en la que se vive y en el mundo en su conjunto y su cultura es hoy la cultura hegemónica en el planeta y ha sido asimilada también, en bastante medida y tanto en la emigración como en la sociedad de origen, por el propio colectivo étnico o nacional del que se forma parte, lo cual vuelve perentorio adecuarse a sus criterios de valoración. Es por ello por lo que el estudio comparativo de estas diversas poblaciones inmigrantes puede operar como un excelente medio para establecer algunas de las modalidades específicas que puede presentar esta dialéctica identitaria en la que estamos interesados.

En este trabajo vamos a ocuparnos, precisamente, de algunos aspectos de esta dialéctica en el caso de un colectivo de inmigrantes muy poco estudiado hasta ahora en nuestro país. Se trata del colectivo afgano, acerca del cual llevamos desarrollando una investigación de carácter cualitativo desde el año 2009, si bien circunscrita por ahora a los límites de la Comunidad de Madrid. Esta

investigación ha dado lugar ya a una serie de publicaciones (Castien Maestro, 2011, 2012b, 2012c y 2013). En ellas se han esbozado algunas cuestiones que ahora vamos a abordar con mayor profundidad. Como es habitual en estos casos, nuestra investigación ha reposado sobre el uso de la entrevista semidirigida y de la observación participante. Utilizando ambas técnicas, hemos logrado ya una cierta familiaridad con este colectivo y hemos podido contactar con decenas de personas con perfiles sociológicos marcadamente diferenciados².

Esta cifra adquiere una mayor importancia desde el momento en que se repara en que estamos ante un colectivo de dimensiones muy reducidas, que difícilmente va a llegar al centenar de personas. Pero lo escaso de su número queda sobradamente compensado por la diversidad y riqueza de las situaciones que presenta. Los perfiles de sus integrantes son, así, muy variados. Tenemos a personas llegadas hace más de treinta años, huyendo de la invasión soviética y que, en varios casos, han alcanzado luego una situación económica muy desahogada como empresarios de éxito, sirviéndose para ello de las redes comerciales creadas por la diáspora afgana en países tan dispares como India, Pakistán, Alemania, Holanda y Estados Unidos. A este estrato, que muchas veces disfrutaba también de una posición elevada en su propio país, se han añadido con posterioridad otros afganos, llegados en la última década, de orígenes muchas veces más humildes y tras haber vivido muchos de ellos como refugiados en Irán y Pakistán en condiciones sumamente duras. En ocasiones se emplean como asalariados al servicio de sus compatriotas más afortunados.

Este colectivo presenta un marcado interés en relación con la cuestión de la búsqueda del reconocimiento ajeno y de las acciones que se puede estar dispuesto a emprender con tal de obtenerlo. La razón de que sea así reside en el hecho de que combina unas situaciones de marcada estigmatización con una más que notable capacidad para hacerles frente. Nuestros informantes provienen de una sociedad castigada por tres décadas de guerra, en donde la mayoría de su

2 Los primeros materiales empíricos sobre este colectivo fueron recogidos en el marco del Proyecto Experimento Multinacional Nº 6 (MNE-6) Objetivo 4.3.: Cross Cultural Awareness, desarrollado por el Mando de Adiestramiento y Doctrina (MADOC) (Subdirección de Doctrina) dependiente del Ministerio de Defensa y por la Universidad de Granada y bajo la dirección del profesor José Antonio González Alcantud. Quiero agradecer también la colaboración de la Embajada de la República Islámica de Afganistán a la hora de establecer los primeros contactos con el colectivo afgano, así como la de la Asociación de Afganos en España (AAE), por la excelente disposición mostrada en todo momento.

población malvive en la miseria. La suya es, asimismo, una sociedad en donde un gran número de sus miembros profesa una versión extremadamente conservadora de la religión musulmana, lo cual se plasma, en particular, en unas prácticas profundamente opresivas para con la mujer, una cuestión justamente en torno a la cual la sensibilidad occidental se ha extremado en las últimas décadas. Todos estos hechos dan lugar a una extendida visión negativa sobre la sociedad afgana. Por ello, los afganos residentes en España se encuentran frente a un notorio riesgo de estigmatización, tal y como reconocen expresamente casi todas las personas con las que hemos hablado. De ahí que muchos de ellos hagan denodados esfuerzos por presentar su país en unos términos mucho más positivos. Hay que subrayar, empero, que la estigmatización a la que tienen que enfrentarse ostenta algunas características muy peculiares. Los afganos son unos grandes desconocidos para la población española. España nunca ha contado con un colectivo afgano numéricamente significativo y los afganos presentes pueden ser fácilmente confundidos con los naturales de países vecinos como Irán y Pakistán. Tampoco se ha dado a lo largo de la historia ningún contacto importante entre gentes de los dos países. Solamente en estos últimos años ha cambiado algo esta situación con la participación española en la misión internacional ISAF. Los conocimientos directos acerca del pueblo afgano son, por ello, prácticamente nulos entre los españoles. Lo poco que saben al respecto les llega a través de los medios de comunicación, los cuales se centran de manera casi exclusiva en el conflicto actual, la grave situación humanitaria y la discriminación padecida por la mujer. Todas estas informaciones poseen un carácter marcadamente negativo lo que redunda en la imagen global del país.

No obstante, también hay que contar con otros factores que pueden estar actuando en un sentido contrario. El primero de ellos atañe a la grave situación humanitaria que padece el pueblo afgano y que permite otorgarle la condición de víctima de la misma. En un contexto cultural como el actual, donde la preocupación por las víctimas de todo tipo no hace sino multiplicarse, el ser objeto de una categorización semejante puede deparar amplias simpatías, si se le sabe sacar partido. El segundo factor a tomar en consideración estriba en que, debido precisamente a la ausencia de contactos históricos entre afganos y españoles, no existe tampoco ningún historial de agravios mutuos. El contraste entre esta ausencia y la carga de prejuicios bien arraigados que padecen otros colectivos de inmigrantes, en especial los marroquíes, resulta de lo más patente. Las re-

presentaciones existentes entre los españoles acerca del pueblo afgano a fecha de hoy parecen estar poco elaboradas y carecer de arraigo, lo cual proporciona un importante margen de maniobra a la hora de combatir sus aspectos más negativos. Sin embargo, este vacío representacional es colmado muchas veces de un modo bastante sencillo. Los afganos son musulmanes y, por lo tanto, se les puede aplicar el conjunto de representaciones existente acerca de estos últimos. Tales representaciones ostentan en muchas ocasiones un sesgo extremadamente hostil. Su antigüedad se remonta hasta la Alta Edad Media (cf. Daniel, 1958), en especial en un país con un pasado histórico como el de España, y además en los últimos tiempos se han visto reactivadas y reforzadas por la actual ola de islamofobia. A causa de todo ello, sobre los afganos puede recaer toda la batería de estereotipos negativos sobre los musulmanes. Incluso, la escasez de representaciones específicas acerca de ellos mismos haría más fácil esta operación de transferencia. También obraría en su contra el hecho, ya mencionado, de que una parte importante de los afganos se adhiera a versiones especialmente rigoristas del Islam, tal y como lo señalan con asiduidad los medios de comunicación. Lo afgano podría ser entonces concebido como una suerte de paradigma de los aspectos más negativos de lo musulmán (cf. Castien Maestro, 2011: 47-53 y 2012b). No nos debe extrañar, por ello, que ciertos occidentales lleguen a extrapolar al conjunto del mundo musulmán algunos abusos observados en Afganistán en tiempos de los talibán.

Ante esta tesitura, la lucha por el reconocimiento debe operar en dos vertientes de un modo simultáneo, la afgana y la islámica. Ambas deben ser presentadas de un modo aceptable, ante los demás y ante uno mismo. Y ambas se encuentran además estrechamente relacionadas. La población afgana profesa el Islam en su práctica totalidad, a excepción de unas minorías extremadamente reducidas de hindúes, sij y judíos, junto con algún ateo y algún converso al cristianismo. Por ello mismo, la común profesión de esta religión constituye un importante nexo de unión en una sociedad profundamente fragmentada desde el punto de vista étnico. Al tiempo, ha servido a lo largo de la historia como un medio para diferenciarse de varios pueblos vecinos, como los hindúes, los sij, los rusos y los británicos e, incluso, aunque en menor medida, los iraníes shíes. En vista de todo ello, una mejora general en la imagen del musulmán habría de redundar en una mejora concomitante de la imagen del afgano. Lo más apropiado para lograr este objetivo parece ser promover una versión moderada o liberal

del Islam y presentarla además como propia de la sociedad afgana o, al menos, de una parte importante de ella. Semejante Islam moderado se caracterizaría por varios rasgos (cf. Castien Maestro, 2012b).

El primero sería la primacía de unos valores morales muy generales centrados en la justicia y la fraternidad humana. A estos valores generales habrían de subordinarse, luego, las normas más particulares destinadas a llevarlos a la práctica. Aquellas normas que se opusieran a ellos tendrían que ser derogadas. Esta exigencia habría de aplicarse también a las penas más severas de la legislación islámica tradicional, como las amputaciones y las lapidaciones, así como a sus normas más restrictivas, sobre todo en lo que atañe al comportamiento femenino. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, una vez eliminadas estas normas tan problemáticas, la semejanza entre estos valores generales y los de los cristianos, y, en realidad, los de casi todos los seres humanos, haría posible una cierta convergencia entre todos ellos. Las semejanzas primaría sobre las diferencias y la contraposición entre el musulmán y el no musulmán perdería gran parte de su centralidad inicial. Por último, y en tercer lugar, se produce una relativa secularización. Desde el momento en que se prescinde de una gran parte del derecho islámico tradicional, el Islam queda reducido a un conjunto de creencias y valores generales, a los que se añaden unos cuantos rituales y algunas normas de conducta muy concretas.

Con ello, la mayor parte de la vida social queda libre para ser organizada mediante normas autónomas con respecto a los mandatos religiosos. Se procurará, entonces, que tales normas sean acordes, en la medida de lo posible, con los requerimientos de una sociedad moderna, con lo cual seguramente se parecerán además bastante a las que imperan en las sociedades occidentales. Este Islam moderado no sólo va a resultar, por supuesto, más atractivo a ojos de los occidentales, sino que, asimismo, va a ser mucho más compatible con una mayor disposición a estrechar vínculos con ellos y a asimilar diversos elementos de su cultura.

Si bien una mejora en la imagen del Islam ha de repercutir positivamente en la imagen de lo afgano, este último tampoco se reduce a lo islámico. Aparte de la fe de sus habitantes, Afganistán posee una cultura y una historia que también han de ser reivindicadas. En esta línea, nuestros informantes hacían suyo el relato de la historiografía oficial afgana (cf. Castien Maestro, 2011: 38-47). Afganistán ha sido durante milenios un crisol en donde se han fundido

distintas culturas, con logros deslumbrantes en el terreno cultural, tal y como lo atestiguan una infinidad de monumentos y de vestigios arqueológicos. Como les gusta decir a muchos de ellos, su país cuenta con una “civilización de más de cinco mil años”, estableciendo una de esas continuidades históricas tan dudosas a las que se suelen entregar casi todos los nacionalismos. Habría, pues, razones sobradas para sentirse orgulloso de ser afgano. Se recuerda, asimismo, que a lo largo del siglo XX y hasta la invasión soviética de 1979, o, incluso hasta el golpe de Estado prosovietico de 1978, el país vivió fundamentalmente en paz y consiguió avances muy significativos en su proceso de modernización e, incluso, en el proceso de emancipación de la mujer. La presidencia de Mohamed Daud Jan (1973-1978) es especialmente valorada, no sólo por sus logros, sino también por las promesas que albergaba. La terrible situación actual no sería entonces un efecto fatal de la naturaleza intrínseca de la sociedad afgana, sino, por el contrario, el fruto de una serie de dramas históricos, en gran medida inducidos desde el exterior, lo que permitiría abrigar la firme esperanza de que algún día pudiera ser superada. El contraste entre esta visión y ciertos estereotipos occidentales al uso no puede ser mayor. Y hay que decir que, aunque a veces se incurra en ciertas idealizaciones, esta visión proporcionada por los propios afganos resulta básicamente veraz (cf. Duprée, 1979; Ewans, 2002; Waheban y Youngerman, 2007).

Más allá de esta dramática situación, y en un plano mucho más general, ocurre que aplicando los criterios básicos de la ideología modernista (cf. Castien Maestro, 2003: 232-244), Afganistán habría de ser contemplado, asimismo, como un país “atrasado” y merecedor, por tanto, de un juicio negativo, en comparación con el “adelantado” mundo occidental. La reivindicación de los logros históricos del pueblo afgano elevaría su posición dentro de esta escala valorativa y acortaría, por ello, sus distancias con Occidente. Por otra parte, estos logros históricos no se limitan al período estrictamente islámico, sino también a épocas anteriores en las que los habitantes de esas tierras se adherían a otras religiones como el mazdeísmo y el budismo. Reconocer los méritos de los no musulmanes y establecer una vinculación identitaria con ellos es algo naturalmente difícil de hacer desde una versión conservadora del Islam, pero no desde una mucho más moderada como la que hemos descrito anteriormente. De este modo, existe una clara correspondencia entre la profesión de este Islam moderado y la apertura hacia el pasado no islámico. Asimismo, este Islam

moderado es considerado como el producto de un pensamiento más complejo y sofisticado, lo que volvería lógica su correlación con la presencia de una antigua civilización, como ocurre en Afganistán. Las versiones más rigoristas de la religión musulmana, y ante todo la encarnada por los talibán, serían consideradas en cambio como el resultado de una barbarie y una incultura ajenas a las tradiciones del país y que solamente habrían podido prosperar en un contexto catastrófico como el actual (cf. Castien Maestro, 2011 y 2012b). Como nos decía un joven pashtún, oriundo de Qandahar, en donde había vivido durante el período talibán: “Mira, el talibán no ha estudiado nada, ¿entiendes?, el mujahidin tampoco ha estudiado. Sólo sabe de guerra o sólo sabe de pistolas”.

Estrategias de autopresentación positiva. La exoneración

A la hora de tratar de ofrecer una buena imagen ante el otro, a fin de obtener su reconocimiento, se hace preciso presentarse ante él de un modo que a éste le parezca más aceptable, de acuerdo, sobre todo, con sus propios parámetros, más que con los propios. Cuanta mayor sea la divergencia entre unos parámetros y otros, mayor será el grado de hipocresía presente en el propio comportamiento. Pero esta cuestión concreta no nos concierne aquí. Lo que nos interesa ahora, una vez que hemos delimitado a grandes rasgos algunos de los retos con los que se enfrentan nuestros informantes junto con su manera más general de afrontarlos, es profundizar en la naturaleza de estas *estrategias de autopresentación positiva*. Estas estrategias, por lo demás, no son, en modo alguno, privativas de este colectivo, sino que se encuentran enormemente difundidas entre todos los grupos humanos que atraviesan por una situación similar. En concreto, se asemejan en algunos aspectos a las que detectamos en su momento entre los inmigrantes marroquíes (cf. Castien Maestro, 2003). Por todo ello, su estudio puede ayudarnos a iluminar algunas facetas habituales del comportamiento humano. En aras de este objetivo, vamos a dedicarnos en lo que resta de este trabajo a examinar con un cierto detenimiento algunas de las operaciones socio-cognitivas más concretas incluidas en estas estrategias de autopresentación más generales. Por operación socio-cognitiva entendemos aquellas operaciones mentales por medio de las cuales se reorganizan unas determinadas representaciones sobre la realidad. Suponen el manejo de información y la or-

ganización de la misma dentro de unos esquemas a los cuales se va también a manipular. De ahí, que podamos denominarlas operaciones cognitivas. Tienen lugar, sin embargo, en un contexto social, su motivación es también social y, sobre todo, aunque puedan ser ejecutadas en un momento dado de manera individual, suelen ser el resultado de todo un trabajo colectivo. Han sido pensadas y discutidas por diversas personas y, al final, lo más seguro es que se hayan convertido en un lugar común dentro del grupo, es decir, en unos esquemas argumentativos que se aplican de manera habitual siempre que se considera apropiado (cf. Windisch, 1990: 14).

La primera de estas operaciones socio-cognitivas consiste en lo que vamos a denominar la *exoneración*. Estriba en un proceso de transferencia a otro de las responsabilidades que, en parte, podrían recaer sobre uno mismo. Con frecuencia, esta operación se emprende como defensa contra la estigmatización de la que se está siendo objeto. En virtud de esta última, el estigmatizado queda esencializado. Se le asimila a un modelo rígido y simplificado de ser humano, de tal manera que difícilmente podrá actuar de un modo diferente a como se supone que ha de hacerlo. Ahora, en cambio, se le desencializa, pero al precio de esencializar, en contrapartida, a aquél sobre el que se hacen recaer todas las culpas. De este modo, no se supera realmente este modelo de pensamiento esencialista ni sus negativas consecuencias, sino que simplemente se hace uso de él en provecho propio. Por ello, esta operación constituye una forma de simplificación de una realidad que es siempre mucho más compleja. Como quiera, son dos los beneficios que pueden extraerse de esta operación. El primero consiste, obviamente, en sustraerse a las imputaciones anteriores. El segundo estriba en convertirse en víctima, lo que, a veces, depara ciertas simpatías por parte de los demás y de uno mismo. Entre el colectivo afgano, este recurso a la exoneración se aplica ante todo, y como era de esperar, a la explicación de la grave situación que se está viviendo en la actualidad. Una forma atenuada de esta operación es la que nos ofrece un joven tayik de veintisiete años de edad, antiguo refugiado en Irán y llegado a España hace tres años, en donde permanecía en situación irregular:

¿Cómo han entrado los talibanes? Con buenas palabras: ‘nosotros queríamos libertad y los muyahidines salieron unos ladrones y nosotros venimos para ayudarlos a vosotros’. Y no había mucha guerra contra los talibanes hasta que llegaron a Kabul y luego de ahí empezó la guerra, porque han entrado con una máscara

de religión y luego cuando se quitaron su máscara, lo que había era un *hayula* (vampiro). Ahora mismo los talibán son *hayula*. No son humanos o personas. Son *hayula*. Tienen cara de humanos, pero en verdad no son humanos, porque lo que hacen no lo hacen los humanos. Un humano, una persona, nunca puede cortar el cuello de otra persona. Una persona nunca puede hacerse explotar en la calle con la gente, donde hay mujeres y hay niños.

Hay varias facetas en este testimonio que demandan nuestra atención. La primera de ellas consiste en la obvia deshumanización a la que somete a los talibán, asimilándolos a criaturas monstruosas de la tradición local. Aparte de la absoluta crítica moral que implica, esta asimilación metafórica podría estar cumpliendo también la función de maximizar la alteridad del malvado, con el fin de que no pueda haber en nosotros nada semejante a él. Su maldad será entonces convertida en algo ajeno por completo a los seres humanos corrientes. Estos podrían sentirse entonces tranquilos, dado que ellos nunca podrían llegar a hacer cosas semejantes. De este modo, se preserva la idea general de que el mundo es justo y de que los males son un accidente debido a la acción de agentes maléficos. Pero lo cierto es que las personas corrientes pueden cometer en ocasiones actos que ellas mismas hubieran considerado inimaginables en circunstancias normales y el caso afgano no es, en modo alguno, una excepción. Así, por más útil que pueda ser a corto plazo, la deshumanización del otro dificulta un análisis más realista de lo ocurrido. En esta misma línea, nuestro informante insistía también en la exterioridad de los talibán, en su condición de gentes ajenas a la sociedad afgana. Este tipo de discurso se encuentra presente entre bastantes afganos, quienes remarcan las enormes diferencias entre la versión del Islam que preconiza este movimiento y la tradicional tolerancia del pueblo afgano, así como sus vínculos con el wahabismo saudí y los movimientos fundamentalistas pakistaníes, en cuyas madrasas se formaron. Todo ello es cierto, pero también lo es el que este movimiento no hacía sino desarrollar hasta un grado extremo un fundamentalismo ya presente previamente entre sectores bastante importantes de la sociedad afgana, como también lo es el enorme arraigo del que gozaba, y parece seguir gozando, en amplias regiones del sur pashtun (cf. Rashid, 2001 y 2009). La exterioridad de los talibán podía ser tal para ciertos sectores sociales, preferentemente los más urbanos, cultos y occidentalizados, pero no para el conjunto de la sociedad en la que actuaban y actúan.

Esta misma operación de exoneración adquiere un perfil todavía más marcado en el caso de otros informantes, de acuerdo con los cuales una gran parte de los males que padece hoy en día Afganistán habrían de ser achacados a las injerencias pakistaníes. Afganistán mantiene un grave contencioso territorial con su vecino oriental. La raíz del mismo reside en la reclamación afgana de los territorios pakistaníes poblados mayoritariamente por pashtun. Estos territorios estuvieron más o menos bajo la soberanía de los emires afganos, hasta que a principios del siglo XIX los perdieron a manos de los sijs y fueron posteriormente incorporados a la India Británica. Tras la independencia, fueron adjudicados al nuevo Estado de Pakistán. Junto a esta reclamación de base histórica el nacionalismo afgano ha venido insistiendo desde hace ya más de un siglo en que, siendo sus habitantes pashtun y siendo los pashtun la etnia hegemónica en el propio Afganistán, lo lógico es que estos territorios pasen a depender de este último Estado. La existencia de este contencioso ha contribuido a enturbiar hasta el día de hoy las relaciones entre los dos países (cf. Duprée, 1978; Ewans, 2003; Rashid, 2001 y 2009; Waheban y Youngerman, 2007).

No es de extrañar, entonces, que Pakistán tienda a ser responsabilizado de muchos de los males que se sufren y, en especial, del auge del fundamentalismo afgano. Desde luego, esta responsabilidad no tiene nada de ilusorio. Así, lo demostraría su política de patronazgo y control de las facciones muyahidines más ligadas al propio fundamentalismo que también profesaba en aquellos momentos el régimen militar pakistaní encabezado por Zia-ul-Haqq (1977-1988) y su posterior apoyo a los talibán, sin cuya ayuda seguramente nunca hubieran podido hacerse con el control de Afganistán. Las razones de esta política son complejas e irán desde el interés en resguardarse las espaldas en su conflicto permanente con la India, hasta el afán por controlar las rutas de tránsito con Asia Central, de tanta importancia una vez desintegrada la Unión Soviética, pasando, por supuesto, por la relativa neutralización del nacionalismo afgano, tan peligroso para su propia integridad territorial. Sin embargo, esta política también se ha revelado muy temeraria a medio plazo, con la progresiva desestabilización del propio Pakistán por parte de movimientos fundamentalistas (cf. Griffin, 2001; Rashid, 2001 y 2009).

Partiendo de estas responsabilidades reales, y en un marco de intensa hostilidad entre los dos países, es fácil dar un paso más y acabar atribuyendo al vecino pakistaní la práctica totalidad de las desgracias nacionales. Con ello, se produce una clara operación de exoneración. Así es como obraba uno de nuestros infor-

mantes, un pashtun, procedente de una familia aristocrática, que, con más de sesenta años de edad, llevaba más de treinta residiendo en España, a donde había llegado como refugiado poco después de la invasión soviética. Se trataba de una persona culta, que contaba incluso con un doctorado en Ciencias Políticas, y que seguía con pasión la actualidad política de su país, en la cual aspiraba a involucrarse de un modo activo. Según su parecer, los talibán no podían ser considerados propiamente afganos, ya que el Islam afgano siempre había sido de carácter moderado. Eran pakistaníes. Del mismo modo, el asesinato del último presidente comunista Mohamed Nayibullah en 1996 por los talibán, se había producido también por orden pakistaní, como represalia por su negativa a reconocer la soberanía pakistaní sobre los territorios en disputa. Nuestro informante no tomaba en cuenta que la mayoría de los talibán eran, sin lugar a dudas, nacionales afganos, aparte de la presencia en sus filas de combatientes pakistaníes y de otras nacionalidades. Tampoco parecía prestar atención al hecho de que su rigorismo religioso también divergía del modelo de Islam profesado por muchos pakistaníes. Finalmente, se olvidaba de que los talibán tenían obvias razones para dar muerte a Nayibullah, con independencia de presuntas órdenes pakistaníes.

Por otra parte, desde su derrocamiento en 1992, era un cadáver político, de modo que lo que reconociera o dejara de reconocer tampoco debía de tener ya demasiada trascendencia. La labor de exoneración realizada por nuestro informante se basaba, pues, en la atribución a Pakistán de prácticamente todos los problemas contemporáneos de su país. Se primaba una relación causal, muy hipotética en muchos casos y se dejaban de lado otras bastante más plausibles. Tenía lugar así, en consecuencia, una drástica simplificación de la realidad, por medio del establecimiento de una suerte de *monocausalidad* excluyente. Nos encontramos, así, frente a un caso particular del modelo de explicación causal al que Uli Windisch (1990: 83-88) denomina “saturación causal”, por el cual una infinitud de fenómenos distintos son remitidos a una única causa posible³.

3 Este mismo fenómeno podría constituir, incluso, un ejemplo de lo que en otro lugar hemos denominado causalidad exclusiva, en cuanto que procedimiento particular para la fabricación de argumentos auxiliares, es decir, de argumentos poco sólidos, cuya función es reforzar unas conclusiones ya asumidas de antemano. Esta causalidad exclusiva aparece cuando la existencia de un hecho es aducida como prueba necesaria de la existencia de otro hecho distinto, al que se considera su única causa posible (cf. Castien Maestro, 2003: 314-321 y 330-331). En este caso, cada desgracia de Afganistán sería resaltada como una demostración más de las continuas injerencias pakistaníes.

Edulcoración y reciclaje cultural

La exoneración sirve para librarse de posibles juicios adversos por medio del desplazamiento de todas las culpas hacia agentes externos. A su lado, existen otras operaciones encaminadas también a evitar calificaciones desfavorables, aunque utilizando procedimientos diferentes. Una de ellas, de la que hemos encontrado numerosos ejemplos, es la que podemos denominar *edulcoración*. Va a consistir en la presentación de una serie de rasgos propios de un modo tal que los haga más aceptables para el otro. Obrar así implica adecuarse, con mayor o menor sinceridad, a unos criterios de valoración ajenos. En la medida en que estos criterios sean además los mayoritarios, supondrá, asimismo, amoldarse al consenso establecido. Lo edulcorado puede ser en sí de lo más diverso. Puede referirse a comportamientos, pero también a creencias y doctrinas. Aunque ambos pueden ser modificados, evidentemente, en aras de la aprobación ajena, esta operación difiere en sí de la edulcoración. Ésta ataña únicamente al modo en que tales creencias y comportamientos son presentados ante los demás, es decir, a las representaciones que se construyen acerca de ellos y que se ofrecen a los otros. Los aspectos de lo representado sobre los cuales va a recaer el peso de su aceptabilidad van a ser igualmente variados. Puede que lo que se enjuicie sea su corrección ética o estética, pero puede también que el dictamen haya de realizarse en función de su verosimilitud, su consistencia lógica, de acuerdo a unos determinados modos de pensar, o su utilidad desde el punto de vista estrictamente pragmático. La edulcoración va a constar de dos operaciones más simples. La primera consiste en la destilación. Por medio suyo, se eliminan aquellos elementos de lo edulcorado que pudieran resultar ahora inapropiados. La segunda es el refuerzo. Supone añadir nuevos elementos, que originalmente no estaban presentes, y que van a reforzar la aceptabilidad de la versión edulcorada⁴ (cf. Castien Maestro, 2011: 49 y 2012b). Tanto la destilación como el refuerzo pueden llevarse a cabo de distintas formas y con distintos grados de sutileza. De este modo, los contenidos problemáticos pueden ser eliminados

⁴ Y, por supuesto, junto a la edulcoración, a la manipulación destinada a volver más aceptable aquello sobre lo cual se está operando, también va a darse una manipulación encaminada a hacerlo más condenable. Esta operación consistiría, justamente, en lo inverso de la edulcoración. En su caso, se eliminarían aquellos aspectos que pudieran parecer más aceptables y se añadirían otros que reforzasen el juicio condenatorio.

sin más o, simplemente, despojados de su anterior centralidad. Los de carácter reforzante pueden, por su parte, ser introducidos o recibir una posición más central de la que ocupaban previamente.

La gran ventaja de la edulcoración estriba en que permite compaginar el ofrecimiento, exitoso o no, de una buena imagen ante los otros con la conservación de los elementos culturales implicados y, por lo tanto, también seguramente con el mantenimiento de la pertenencia al propio colectivo. De no existir esta ligazón con tales elementos culturales, se renunciaría seguramente a los mismos, en vez de entretenerte con complicadas operaciones de edulcoración. La presencia de operaciones de edulcoración puede considerarse, en consecuencia, como un indicador del interés por alcanzar una doble vinculación. No se busca una homologación absoluta con el otro, sino que se aspira a preservar, al menos hasta cierto punto, una cultura y una identidad diferenciadas, por razones que van desde la utilidad práctica de recrear ciertos vínculos comunitarios, hasta el arraigo genuino de esta cultura y esta identidad, pasando por los lazos emocionales con ambas y con la propia comunidad. Así, por ejemplo, se querrá seguir siendo musulmán, y ser visto como tal, y se conservarán una gran parte de las creencias y comportamientos pertinentes. Pero se procurará que, al menos, una parte de tales creencias y comportamientos se conviertan en aceptables de acuerdo con los criterios valorativos más frecuentemente utilizados en el mundo occidental. Obrar de este modo supone haber asimilado hasta cierto punto tales criterios. Éstos han de ser mínimamente conocidos, si se aspira a una edulcoración también mínimamente eficaz.

También es muy probable que estos mismos criterios estén siendo ya aceptados y utilizados, al menos en cierta medida. Por lo tanto, aparte de buscar la aprobación y el reconocimiento de los demás, se buscará la conformidad entre los distintos principios ideológicos que uno mismo está manejando. Y es muy posible que el reconocimiento ajeno sirva entonces precisamente para corroborar y reforzar la consistencia que se crea haber alcanzado entre tales principios. En suma, aunque es perfectamente posible mantener una plena duplicidad entre las representaciones que se ofrecen a los demás y las que se sustentan en el fuero interno o dentro de la propia comunidad, esta duplicidad, llevada al extremo, puede resultar bastante agotadora, en términos del mero esfuerzo cognitivo exigido. Parece probable que en una situación semejante se tienda a fusionar en una sola la nueva representación edulcorada y la antigua representación no edulcorada. Así, lo que habría comenzado como una mera adaptación táctica a

la realidad externa podría acabar teniendo repercusiones profundas en el propio fuero interno. De ser así, la edulcoración podría acabar escapando relativamente al control de sus autores, convirtiéndose en un mecanismo inesperado de transformación cultural e identitaria.

Una segunda operación socio-cognitiva sobre la que merece la pena detenerse consiste en lo que podemos denominar el “reciclaje cultural” (cf. Castien Maestro, 2012b). Podemos definirlo como la transformación de ciertos elementos culturales con el fin de permitir su inserción dentro de unos marcos diferentes de aquellos de los que formaban parte originariamente. Se trata de hacer posible una suerte de transplante cultural. Como tal permite, por ejemplo, el reaprovechamiento de elementos tradicionales dentro de unos marcos más modernos. Lo reciclado puede ser además de lo más diverso: creencias, valores, normas, rituales, técnicas etc. A menudo la manipulación a la que han sido sometidos estos elementos reciclados ha consistido precisamente en una edulcoración. Gracias a ella, el componente tradicional se ha vuelto más fácilmente compatible con el nuevo marco en el que iba a ser insertado. Esta operación de reciclaje reporta diversos beneficios. Para empezar, permite preservar una cierta continuidad objetiva entre el marco del que provienen los materiales y aquel otro al cual han sido ahora transferidos. Esta continuidad objetiva puede servir de base con facilidad para otra de naturaleza subjetiva e identitaria. Se puede conservar, así, un sentimiento de continuidad con el pasado y con los antepasados, sobre la base de la conservación de ciertos elementos y a despecho de todos los cambios efectuados. La llamada “invención de la tradición” (cf. Hobsbawm y Ranger, 2012) se sirve precisamente de este reciclaje de materiales tradicionales utilizados con nuevos fines. Es invención pero sólo hasta un cierto punto y permite mantener un sentido de “tradición”.

Por todo ello, el reciclaje cultural nos parece un excelente procedimiento para conseguir una modernización que no implique excesivas rupturas con las tradiciones, rupturas a menudo traumáticas y finalmente contraproducentes. En lo que respecta en concreto al mundo islámico, esta operación puede servir para incorporar dentro de una cultura más secularizada y modernizada una serie de elementos tradicionales hasta el momento integrados, directamente, en el marco de la religión o, más indirectamente, en el de una cultura vertebrada por ella, es decir, una cultura religiosa (cf. Castien Maestro, 2012a: 103-108). Así, algunas de las experiencias de reciclado y edulcoración que vamos encontrando

entre nuestros informantes musulmanes, afganos o no, podrían ser contempladas como pequeños ensayos cotidianos inscritos dentro de un proceso socio-cultural de mucha mayor envergadura.

Respeto y desigualdad de género

Edulcoración y reciclaje cultural van, pues, de la mano en muchas ocasiones. Una modalidad de esta asociación consiste en la reformulación de alguna noción ideológica tradicional, cuya modificación parece alterar entonces el significado que se le venía concediendo a un amplio conjunto de prácticas culturales. Estas prácticas podrán seguir siendo ejecutadas, pero ahora su sentido habrá cambiado presuntamente. También habrá de hacerlo la valoración moral de la que haya de ser objeto, lo que habrá de facilitar su compatibilidad con otro sistema cultural diferente. Entre nuestros informantes, hemos encontrado algunos ejemplos interesantes de este específico modo de proceder. El objetivo de los mismos es mostrar la compatibilidad entre sus costumbres tradicionales y los criterios de valoración imperantes en Occidente y asumidos en gran parte también por ellos mismos. Si bien ellos profesan, como ya indicamos, una versión abiertamente moderada del Islam, algunas de sus costumbres podrían ser, sin embargo, criticadas desde una moralidad basada en una rigurosa igualdad de género. Ciertamente, nuestros informantes rechazan de manera taxativa prácticas como el uso del burka, la exclusión de las mujeres del ámbito de los estudios y el trabajo fuera del hogar, así como su exposición a castigos de todo tipo. Aceptan además su participación en eventos mixtos, como fiestas y reuniones. Pese a ello, insisten, en cambio, en su deber de hacer gala de un recato superior al del varón y en la necesidad de que su familia ejerza sobre ella una cierta vigilancia. Debe llegar virgen al matrimonio, puede tener un prometido, pero no pasar con facilidad de una pareja a otra y, a la hora, de la elección de su futuro cónyuge, debe ser tomada en consideración la opinión de sus familiares más cercanos. Nos encontramos, pues, ante una versión sensiblemente atenuada del conservadurismo tradicional, que, aunque en menor medida, se hace también acreedora de acerbas críticas desde un planteamiento igualitarista.

La defensa que emprenden algunos de nuestros informantes reposa sobre el elevado respeto hacia la mujer que supuestamente conllevan todas estas prácti-

cas. Cuando alguien respeta a otro no dice ni hace ciertas cosas en su presencia o con referencia a él. No sólo se abstiene de desvalorarle de manera expresa, sino que además renuncia a muchos de sus comportamientos potenciales. No se exhibe en exceso delante suyo, por ejemplo, con su indumentaria, o su ausencia de ésta, o con sus posturas corporales. Tampoco se preocupa por obtener cierta información acerca de él. Mantiene, pues, una distancia, con lo que queda trazado en torno a cada uno una suerte de perímetro defensivo. Sólo cuando existe una mayor confianza, se pueden traspasar, relativamente, tales perímetros (cf. Castien Maestro, 2010: 274-285).

En el caso concreto del que nos estamos ocupando aquí, las restricciones que pesan sobre lo que debe hacer la mujer y lo que se debe hacer con respecto a ella son contempladas como un modo de expresar y preservar esa actitud de respeto que le es debido. Es lo que nos explicaba una joven informante, perteneciente a la etnia kizilbach, y llegada a España hacia diez años, después de haber estado antes en Rusia, a donde tuvo que huir con toda su familia en 1992, tras tener su padre un grave incidente en su ciudad de Mazar Es-Sherif con milicianos del General Dostum. Como ella nos decía, todas estas restricciones no existían “por machismo, ni por religión, sino por respeto”.

Esta argumentación implica, ya de por sí, una clara secularización. Las restricciones establecidas no son remitidas ya a mandatos religiosos expresos, sino a una concepción cultural en un sentido más amplio. Un segundo hecho que merece ser tomado en consideración estriba en la existencia de una cierta “trampa” en esta argumentación. Entendemos esta “trampa” en el sentido de una argumentación basada en una representación de la situación de la cual se eliminan algunos elementos clave, al tiempo que se añaden otros de dudosa existencia o, al menos, de dudosa pertinencia en relación con los problemas concretos que se están abordando. Desde este punto de vista, la edulcoración sería, obviamente, una variante particular de este tipo de argumentaciones tramposas o sesgadas. Pero esta manipulación de los hechos no tiene por qué afectar únicamente a lo aceptable o no aceptable. También puede hacerlo a lo considerado relevante o no a la hora de ofrecer alguna explicación.

Las restricciones que expresan respeto suelen suponer también una cierta limitación de la libertad personal. No se puede hacer cualquier cosa, ni consentir que se lo hagan a uno. Lo que se gana en protección y reconocimiento puede perderse en términos de libertad de actuación. Realmente, esta ambivalencia pa-

recep caracterizar siempre a las situaciones en donde está involucrada la noción de respeto y, por lo tanto, ha de afectar, en alguna medida, a todos los seres humanos (cf. Castien Maestro, 2010: 277-278). Por ello, donde un crítico vería solamente falta de libertad, otros verían respeto y acusarían al crítico de estar faltándoselo a quienes declara querer liberar. Ésta es precisamente la forma en que bastantes musulmanes defienden las restricciones de las que nos estamos ocupando aquí. Lo “tramposo” de esta argumentación radica en que el sentimiento de respeto se nos presenta como aislado de todo el entramado social en el que está funcionando. En particular, no se presta atención al hecho de que, al contrario de lo que ocurre en otros casos, es un respeto debido a alguien que se halla en una posición socialmente subordinada. Por ello, esta específica modalidad de respeto desempeña dos importantes funciones sociales, aparte de la de ser una demostración de valoración hacia la persona, de la cual tampoco tenemos por qué dudar en sí. La primera de estas funciones es la de constituir una suerte de mecanismo de protección para la persona provista de un escaso poder social. El respeto que le es debido supone, así, una defensa contra las arbitrariedades de las que podría ser objeto, especialmente por parte de los varones, quienes podrían atentar contra su honor- un honor de base fundamentalmente sexual –degradando con ello de una manera absoluta su status dentro de la sociedad. Así, este respeto no deja de ser el fruto de todo un sistema socio-cultural que hace recaer sobre la mujer unas gravosas exigencias sobre su comportamiento, de cuya correcta satisfacción dependerá su valoración social. Esta constatación nos conduce hasta la segunda función sociológica de este respeto. El respeto debido a la mujer no lo es solamente a ella. Lo es a todo un orden social, en el que ella ocupa una posición subordinada. En un orden patriarcal, las restricciones que pesan sobre el comportamiento femenino cumplen obvias funciones, como la de expresar y asegurar la supremacía masculina, así como la de facilitar el funcionamiento de un sistema basado en las alianzas entre familias mediante matrimonios acordados, la circulación de los bienes a través de estas alianzas, la filiación agnática y su vinculación con la paternidad legal. En un marco semejante, el respeto declarado hacia la mujer resulta ser una suerte de condensación de un respeto mucho más amplio hacia todo un sistema de vida. El sentimiento de respeto hacia ella se constituye, de este modo, como el símbolo de unas actitudes y conductas mucho más amplias. De ahí que faltarle al respeto sea faltárselo también a toda la sociedad, pero sobre todo a los varones de su grupo.

En función de todo lo anterior, justificar, sin más, la existencia de estas restricciones sobre la base del respeto otorgado a la mujer en sí misma no deja de suponer una manifiesta simplificación de la realidad. Significa eliminar una amplia cantidad de factores y quedarse sólo con uno de ellos, que queda, entonces, *hipostasiado* o, incluso, *fetichizado* en un sentido bastante marxiano; más aún cuando en los sistemas patriarcales junto a esta valoración, y hasta idealización de la mujer, suele darse también una visión mucho más negativa sobre la misma, que la presenta como menos inteligente, menos capaz de controlar sus emociones, así como mucho más malévolas (cf. Boudhiba, 1998). De nuevo, y al igual que en los ejemplos de exoneración examinados en el apartado anterior, nos encontramos con un patente recurso a la monocausalidad excluyente.

El reciclaje cultural inherente a toda esta argumentación también resulta fácil de detectar. El respeto es vital en sociedades divididas en categorías sociales bien diferenciadas, en donde cada cual debe estar en su lugar y demostrar que sabe hacerlo. En este sentido, este respeto es una noción claramente tradicional y vinculada a un orden social igualmente tradicional. Al mismo tiempo, sin embargo, es una categoría que también resulta operativa en un ámbito más moderno. En este último caso no reposa ya tanto sobre las diferencias entre categorías sociales, sobre diferenciales estamentales, como sobre el imperativo de promover un desarrollo de la individualidad que no obstaculice el de los demás. Ambas nociones de respeto son, pues, distintas, aunque guardan ciertos aspectos en común. La una opera en un orden social jerarquizado y la otra en otro más igualitario, con lo cual la carga de las restricciones se reparte en cada caso con unos niveles de equidad muy diferentes. Asimismo, en el primer escenario se propugna una sumisión muy marcada a un orden social en el que además se delimitan con bastante detalle los comportamientos autorizados y prohibidos, mientras que en el segundo el margen dejado a la innovación individual es mucho más amplio.

Pero, más allá de todas estas diferencias, también existen algunas manifiestas homologías. Son ellas las que posibilitan que un argumento basado en el respeto pueda ser reciclado y esgrimido en un contexto más modernista. Pero este reciclado sólo ha resultado posible tras una profunda alteración en la forma de entender el respeto, en virtud de la que sus aspectos más distintivamente tradicionales han sido eliminados, después de lo cual ha pasado a disfrutar además de una posición mucho más central que la que antes ocupaba. Los procesos de edulcoración puestos en marcha han sido, pues, diversos y variados. Y también

es digno de destacar que la existencia de esta homología parcial entre las dos nociones de respeto permite pasar de la una a la otra con cierta facilidad y, por lo tanto, hacer también lo mismo entre dos sistemas culturales e ideológicos diferentes. En un plano más general, estas nociones susceptibles de recibir acepciones en parte semejantes y en parte diferentes en el seno de distintos sistemas ideológicos pueden operar como una suerte de *pasarelas* o de *puntos de juntura* entre ellos (cf. Castien Maestro, 2012b).

Generosidad, hospitalidad y multiculturalidad

Acabamos de observar cómo la edulcoración y el reciclaje cultural son empleados para legitimar unas prácticas tradicionales de acuerdo con criterios de valoración modernos. Pero pueden darse situaciones todavía más complejas. Es posible, de este modo, que se utilice el material antiguo no sólo con el fin de legitimar lo que ya se hace, sino también como un instrumento para potenciar determinadas actitudes y comportamiento parcialmente novedosos. No van a servir, así, únicamente para reforzar el presente, sino también para avanzar hacia un determinado futuro. Buen ejemplo de ello es la recuperación por parte de algunos de nuestros informantes de valores muy tradicionales en la sociedad afgana como la generosidad y la hospitalidad. Esta última, la *melmastia*, constituye además, en concreto, uno de los pilares básicos del código de conducta pashtun, el *pashtunwali* (cf. Duprée, 1979). Podemos contemplarla como una aplicación particular de ese valor más general que es la generosidad. Desde luego, resulta evidente, ya para empezar, que la insistencia en estos valores como propios de la cultura afgana ayuda a dar una buena imagen de la misma, ya que tales valores pueden ser también reconocidos por interlocutores occidentales, aunque ellos no les concedan una prioridad tan elevada. Pero aparte de este uso bastante sencillo, la potenciación de ambos valores alberga también otras virtualidades añadidas. Para entender cuáles son estas lo mejor es escuchar de nuevo a nuestra inteligente informante kizilbach:

Tenemos una cultura muy bonita (...) Tenemos mucha cultura en Afganistán. Sobre todo, lo que me gusta mucho de mi país es que tenemos mucha variedad de cultura, mucha variedad y hay otras cosas para hacer, no solamente ir a grabar la tierra de los talibán. Hay muchísimo, sobre todo la influencia de la India, de la

cultura hindú, de las películas, de Irán también. Somos gente muy visceral. Nos gustan mucho los bailes. Las fiestas nunca faltan en la casa. Aquí, por un mínimo cumpleaños ya están bailando. Nosotros hemos mantenido mucho las culturas antiguas. Mi país ha sido invadido por muchas razas. De todas estas razas o culturas, mejor dicho, que han invadido o han pasado por Afganistán, cada una ha dejado su huella. Por eso, Afganistán es un poco multicultural. Son todas culturas del Oriente, pero hay un poco de todo. Hay cultura turca, hay cultura de la India. Cuando los hindúes pasaron por Afganistán dejaron muchos restos de su cultura, muchas ruinas y monumentos (...) No es que te diga que hemos venido aquí y nos hemos encerrado entre nosotros, no. Conocemos la cultura del país en que estamos. Nos adaptamos, pero al mismo tiempo entre nosotros seguimos manteniendo las tradiciones, la cultura, el idioma, lo que es... aplicamos esto día a día (...). Somos muy receptores a la hora de que vengan otras culturas, otras personas en nuestra familia, muy hospitalarios. Es lo que me gusta mucho de nuestra cultura, de Afganistán. Cuando vas a casa del más pobre, si no tiene un trozo de pan, te lo trae, porque para nosotros el huésped es como que viene de parte de Dios. Entonces, le damos muchísima importancia cuando viene alguien a nuestra casa.

La extraordinaria riqueza de este discurso salta a la vista. La generosidad y hospitalidad de los afganos, en cuanto que rasgo tradicional, y en parte motivado por creencias religiosas, se convierte en fuente de nuevas virtudes. Ha posibilitado, en primer lugar, un enriquecimiento cultural del país, al ayudarle a acoger las contribuciones de pueblos muy diversos. Este rasgo enlaza, evidentemente, con esa caracterización del propio país como poseedor de una anciana y venerable civilización. Esta diversidad, esta multiculturalidad del país, como expresamente señala nuestra informante, choque además frontalmente con la extendida imagen de Afganistán como una sociedad rígida y sombría. La insistencia en la alegría y el amor a la fiesta y el baile de los afganos no puede estar en mayor contraste con esta otra imagen tan difundida. Asimismo, esta receptividad hacia lo foráneo se contradice con el estereotipo de los afganos como unas gentes cerradas al exterior y hostiles a cualquier presencia extranjera. Pero hay más, aquella es presentada también como una incitación a continuar con esta apertura hacia el otro. Una postura abierta y cordial hacia los autóctonos no sería entonces sino una continuación, en un contexto diferente, de lo que ha sido un rasgo de los afganos a lo largo de su historia. Por lo tanto, habría más razones aún para comportarse así. Y los españoles no tendrían que sorprenderse de que se actuara de este modo.

Pese a lo útil y beneficiosa que nos pueda parecer estar postura, tenemos que apuntar, sin embargo, que la misma también reposa sobre una notable operación de edulcoración. Para empezar, no se tiene en cuenta que en el contexto tradicional afgano la generosidad y la hospitalidad no poseen ese carácter unívocamente benevolente que se les está atribuyendo aquí. Constituyen también un medio para autoafirmarse frente a posibles competidores, así como para recabar aliados para la lucha. Se insertan, pues, en parte, en el marco de una cultura fuertemente competitiva. De la misma forma, parece relacionarse el hecho, absolutamente cierto, de que Afganistán haya sido históricamente una encrucijada de culturas, con la hospitalidad de sus habitantes, olvidando que este entrelazamiento de pueblos ha sido en numerosas ocasiones, como en otros muchos lugares del mundo, el resultado de guerras e invasiones extremadamente sangrientas, que además no fueran acogidas, como era de esperar, con ninguna hospitalidad por parte de quienes las padecieron. Todo ello es dejado de lado y, así, la pluralidad cultural de Afganistán es conectada de una manera bastante unilateral con la arraigada hospitalidad de sus gentes, en lo que se esboza como otro nuevo caso de monocalusalidad excluyente. El resultado final es, entonces, una construcción muy atractiva y socialmente beneficiosa, pero que no deja de entrañar algunas notorias manipulaciones. Parece, así, que la obtención de una identidad social satisfactoria no siempre resulta plenamente conciliable con una rigurosa veracidad.

Referencias bibliográficas

- Blumer, Herbert
1982 *El interaccionismo simbólico. Perspectivas y métodos*. Madrid: Editorial Hora.
- Boudhiba, Abdelwahab
1998 *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi Books.
- Castien Maestro, Juan Ignacio
2003 *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.
- Castien Maestro, Juan Ignacio
2010 “La mujer musulmana en Occidente. Repensando los significados del ‘respeto’, el ‘pudor’ y la ‘identidad’”. En Fernando Cruz y Juliana Cardoso Ri-

beiro (Coord.), *Migrações e Interculturalidade*. Oporto (Portugal): AGIR-Associaçao para a investigaçao e desenvolvimento sócio-cultural.

Castien Maestro, Juan Ignacio

- 2011 “Respondiendo a la estigmatización. Discursos de los afganos sobre su identidad nacional”. En *Historia, antropología y fuentes orales*, num. 45, Granada.

Castien Maestro, Juan Ignacio

- 2012a “Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente”. En Kanyamba Tshitshi Ndouba (Ed.), *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*. Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales.

Castien Maestro, Juan Ignacio

- 2012b “Representaciones identitarias y religiosas en la comunidad afgana en Madrid. Una aproximación preliminar”, Bilbao, *Actas del VII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España. Movilidad y diversidad humana*, disponible en https://dl.dropboxusercontent.com/Congreso_Migraciones2012/

Castien Maestro, Juan Ignacio

- 2012c “Islam e identidad nacional en el colectivo afgano en la Comunidad de Madrid”, Cádiz, Resumen de la comunicación publicado en *Actas del VI Congreso Andaluz de Sociología. La constitución de las sociedades*.

Castien Maestro, Juan Ignacio

- 2013 “Algunos elementos para la comprensión de la cultura afgana”. En José Antonio González Alcantud (director) Juan Ignacio Castien Maestro, Lisa Katsatou y Mercedes Vilanova Rivas. *Elementos de cultura y transculturalidad para usos militares y civiles*. Granada: Universidad de Granada y Mando de Adiestramiento y Doctrina (MADOC).

Daniel, Norman

- 1958 *Islam and the West. The making of a image*. Cambridge University Press.

Duprée, Louis

- 1979 *Afghanistan*. Princeton University Press.

Ewans, Martin

- 2002 *Afghanistan. A short history of its people and politics*. New Cork: Harper Collins and Perennial.

Giménez Romero, Carlos

- 2005 “Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis”. En *Puntos de Vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, num. 1, Madrid.

Goffman, Erving

- 2006 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Griffin, Michael

- 2001 *El movimiento talibán en Afganistán. Cosecha de tempestades*. Madrid: La Catarata.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence

- 2012 *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.

Rashid, Ahmed

- 2001 *Los Talibán. El Islam, el petróleo y el nuevo “Gran Juego” en Asia Central*. Barcelona: Ediciones Península.

Rashid, Ahmed

- 2009 *Descenso al caos. E.E.U.U. y el fracaso de la construcción nacional en Pakistán, Afganistán y Asia Central*. Barcelona: Ediciones Península.

Séve, Lucien

- 1989 *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Les Éditions Sociales.

Wahab, Shaista y Youngerman, Barry

- 2007 *A brief history of Afghanistan*. New York: Infobase Publishing.

Windisch, Uli

- 1990 *Speech and reasoning in everyday life*. Cambridge University Press.

Fecha de recepción: marzo 21/2014; fecha de aceptación: junio 20/2014