

Acerca de la teoría general de la racionalidad: lectura de la cultura, la religión y los comportamientos económicos

Rafael Arriaga Martínez*

Resumen

En este artículo discutimos acerca de la fecundidad explicativa de la teoría general de la racionalidad en lo que respecta a la influencia de la cultura y las creencias religiosas en los comportamientos económicos colectivos. Explicamos los conceptos y las categorías propios a esta escuela y ofrecemos bajo un enfoque metodológico comparativo ejemplos de aplicación y explicación, considerando en particular algunas metodologías opuestas de inspiración holista. Ponemos particular énfasis en las diferencias epistemológicas existentes dado que ambos paradigmas suscriben a concepciones distintas de la explicación sociológica y el conocimiento.

Palabras clave: religión, cultura, valores, racionalidad, comportamientos económicos.

Abstract

In this article we argue about the explanatory productiveness of the general theory of rationality, respecting the influence of culture and religious beliefs in the collective economic behaviors. We explain the proper concepts and categories of this school and we offer under a methodological comparative outlook, examples about the application and explanation, particularly considering opposite methodologies of holistic inspiration. We put particular emphasis in the epistemological existing differences, due to the fact that both paradigms subscribe for different conceptions of sociological explanation and knowledge.

Keywords: religion, culture, values, rationality, economic behaviors.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California. Correo electrónico: rarriaga@uabc.edu.mx

Introducción

En este artículo partimos del presupuesto según el cual existen elementos de cultura y creencias religiosas que influyen en los comportamientos económicos y que estos impactos se pueden explicar con fecundidad a partir del entendimiento que tiene la teoría general de la racionalidad (TGR).

Para decirlo de manera estenográfica, la TGR es en parte la teoría de la racionalidad que desarrolla Max Weber en su sociología comprensiva, pero enriquecida. Weber considera esencialmente dos tipos de racionalidades: la teleológica y la axiológica. A esta tipología Raymond Boudon le agrega otra: la de la racionalidad cognoscitiva. Como lo explicaremos más ampliamente adelante ambas teorías comparten el postulado individualista y el postulado de la comprensión. Raymond Boudon la enriquece con el postulado de la racionalidad. Es por eso que a la TGR, Boudon la define también como “teoría abierta de la racionalidad”, lo cual significa que los individuos movilizan la racionalidad instrumental y la racionalidad axiológica de manera articulada orgánicamente. A esta instrumentación racional general Boudon la define como “racionalidad cognoscitiva”. La racionalidad cognoscitiva se podría resumir al siguiente razonamiento: “este objetivo me parece útil pero antes de ejecutar los medios para alcanzarlo yo debo ver si estos mismos son legales y justos”.

La cognoscividad es pues un proceso psíquico amplio a través del cual los individuos logran evaluar su entorno y el uso de los recursos que de allí obtienen para lograr sus fines. Veremos a través de varios ejemplos cuáles son estos recursos, la manera como los individuos los movilizan y cómo, entre otros efectos, esta articulación acarrea consecuencias socioeconómicas por demás no siempre previsible. En fin, no es más que otra manera de considerar el concepto de *cultura* y la voluntad del hombre y su destino, como diría Weber (2000:324).

Los ejemplos son diversos y corresponden a aspectos de investigaciones realizadas por autores conocidos por sus posiciones metodológicas culturalistas como es el caso de Margaret Mead, Oscar Lewis, Ivan Light y Samuel Huntington. Mencionamos también a Michel Maffesoli, sociólogo también contemporáneo como Samuel Huntington. Con enfoques analíticos que se inscriben dentro de la tradición paradigmática holista, estos autores suscriben concepciones epistemológicas del individuo radi-

calmente opuestas a la que sostiene el individualismo metodológico (IM), paradigma al que se suscriben tanto la TGR de Raymond Boudon como la sociología comprensiva de Max Weber. Tales diferencias no dejan de tener consecuencias metodológicas en cuanto a la manera de abordar y explicar el problema de la cultura y el problema de la variabilidad de la misma en el tiempo y el espacio. Consideramos pues que para ilustrar la fecundidad operacional de los conceptos y categorías de estos dos paradigmas la mejor manera es la de comparar en cada ejemplo las diferencias de *modus operandi* y alcances explicativos propios a cada modelo.

Acerca del objetivo y la estructura de la discusión: nota preliminar

Respecto a los ejemplos de investigaciones antes mencionadas, el lector observará que en todos ellos aplicamos los tres postulados del IM: el del individualismo, el de la comprensión y el de la racionalidad. Pero como el IM no se agota en la aplicación de estos tres postulados, tenemos que demostrar qué tan válidos son epistemológicamente, y para ello creímos conveniente discutir con otras escuelas. Nosotros elegimos debatir con los holistas por cuestiones de estrategia didáctica. Pensamos que para ubicar el lugar de una escuela dentro del espectro de las epistemologías qué mejor que compararla con la que más se le contrapone. Pero qué mejor aun cuando las comparaciones se dan en el marco práctico de la aplicación, alternándola con la explicación de los conceptos. Si los conceptos son abstracciones de la realidad y luego explicamos en teoría cómo operan, luego entonces ¿por qué no mostrar en los hechos cómo aclaran los objetos más opacos? Recordemos que la ciencia se expresa con conceptos y que es con conceptos que se forjan las teorías. Si trabajamos con conceptos, que desde luego definimos, explicamos y de manera alternada aplicamos a casos concretos, es porque a través de ellos tratamos de demostrar la fecundidad o el alcance de la teoría para explicar los comportamientos económicos colectivos o la adhesión de los individuos a ciertas creencias religiosas. Que en algunos espacios expliquemos y discutamos de teoría y en otros la apliquemos, en ambos casos el objetivo es el mismo. Defendemos pues la fecundidad de una teoría y lo tratamos de hacer sistemáticamente pasando de un concepto a otro, advirtiéndole al lector, en cada ejemplo, en cada

espacio de discusión, cómo y dónde ese concepto aclara el objeto de investigación. Se trata de algo inevitable porque en el proceso de la aplicación la teoría se diluye en lo empírico, se sotieran sus conceptos, sus categorías y sus principios metodológicos para actuar como puntales de la explicación. Esto es reconocer la existencia de la investigación subordinada al imperativo de la explicación científica de los fenómenos sociales. Ésa es la misión de la sociología y no la descripción de los objetos o la discusión en el vacío de las teorías. Ése es en fin el ideal de la discusión científica.

Consecuentemente con ello, las comparaciones que hacemos se dan en el marco de una serie de estudios, montados todos ellos sobre un andamiaje construido con los conceptos, las categorías y los principios metodológicos que le dan estructura al IM. A la concepción culturalista de una Margaret Mead o un Oscar Lewis, para quienes los individuos y sus comportamientos no pueden explicarse más que como “emanaciones” de la cultura como un Todo, nosotros destacamos la figura de un individuo capaz de evaluar racionalmente su entorno y perseguir consciente o metaconscientemente un fin. Ello nos orilla a defender la concepción de un individuo consciente y a discutir la validez metódica (*sic*) del axiomático egoísta.

Sobre estos principios nos planteamos el problema de la creencia profunda de los personajes de Lewis en la Providencia. ¿Por qué estos individuos creen en la Providencia? Para responder a la pregunta de acuerdo con el postulado de la comprensión y la racionalidad tuvimos que explicar los mecanismos cognoscitivos y sociales que hacen que la creencia en la Providencia tenga *sentido* (*sinne*) a los ojos de estos individuos. Y para explicar tales mecanismos tuvimos que partir de otro axiomático que por supuesto explicamos y defendemos: el que concibe el razonamiento de los individuos de acuerdo con la teoría de la continuidad entre el conocimiento científico y el conocimiento ordinario. La “teoría de la continuidad...” se articula con la noción weberiana de “desencanto del mundo” o la idea según la cual las explicaciones racionalistas del mundo avanzan en detrimento de las explicaciones metafísicas. Aquí tomamos posición en contra de la tesis de Maffesoli, de la posmodernidad y el reencantamiento del mundo.

Con la racionalización de la *confianza* en el caso del calvinista y el confusionista de Weber nos planteamos de manera introductoria el problema de lo que el autor alemán define como “la voluntad del individuo y la

paradoja de su destino”. Se trata de la noción de “efectos inesperados o no deseados”, en el lenguaje de Boudon. Con ello defendemos, en contra de la posición holista, la tesis de la indeterminación del individuo, de sus comportamientos y de los fenómenos sociales que ellos producen. Los calvinistas trabajaban para la gloria de Dios en este mundo y de ese esfuerzo emerge una sociedad más favorable a Mammon que a Dios. La piedad filial exige de los chinos respeto sumiso a sus padres y superiores y de esta prescripción religiosa surgen consecuencias macroeconómicas importantes, visiblemente favorables para el ascenso social de los chino-estadounidenses.

Con la tesis de Samuel Huntington en torno a la experiencia socioeconómica de los mexicanos en Estados Unidos, recogemos prácticamente todo el andamiaje teórico para culminar con una reflexión en torno a la objetividad del conocimiento y la explicación sociológica. Si sostenemos la concepción de un individuo que valora el mundo conforme al axiomático utilitario-axiológico y suscribimos a la teoría de la continuidad entre el conocimiento científico y el conocimiento ordinario, ¿cómo no pues tomar posición en contra de Huntington, Lewis, etcétera y su concepción de un individuo atrapado fatalmente por la cultura y sus valores? El IM rechaza la idea de individuos dotados de psicologías dictadas tiránicamente por las culturas y sentenciados a experimentar sus bondades o sus miserias, ciegamente. No reconoce la relación de conflicto entre las culturas, como lo sostiene Huntington, pero al mismo tiempo rechaza la idea de la incommensurabilidad de las culturas, como lo pregona por otra parte Maffesoli.

Hablábamos en líneas arriba de la inevitable necesidad de advertirle al lector, en cada ejemplo, en cada espacio de discusión, de cómo los conceptos actúan en el proceso de la investigación porque algunos de ellos operan de manera implícita. Éste es especialmente el caso de la noción de *actor típico ideal* y *razonamiento típico ideal*. Desatendiéndonos de la obligación de explicar este concepto, de lo cual nos ocuparemos más adelante, digamos por el momento que concebimos como *actores típicos ideales* a todos los individuos a quienes tratemos, en un momento u otro, de imputarles un razonamiento causal. Concebimos por ejemplo a los pobres de Oscar Lewis como un actor típico ideal. De la obra *Economic Ethnic* de Ivan Light destacamos el caso de los “chinos”; de *El reto hispano* de Samuel Huntington consideramos el de los “mexicanos”. Todos estos individuos son tra-

tados como portadores de valores culturales derivados de sus respectivas culturas religiosas y a la luz de las cuales nos parece posible “comprender”, en el sentido de Weber, los comportamientos y las actitudes que estos tres autores se plantean en sus respectivas obras. Pues bien, también ellos son considerados como actores típicos ideales pero sobre la base de una consideración implícita muy amplia: como actores receptores de valores en su país de origen y como actores difusores en el país receptor, en este caso Estados Unidos. Bajo este mismo enfoque consideramos el “chino” que Weber trata en su magna obra *Confucianismo y taoísmo*.

Respecto a Max Weber y Oscar Lewis, lo menos que podemos decir, respetando toda proporción, es que ambos autores son considerados hoy en día clásicos, y como tales han pasado a la literatura sociológica como íconos de paradigmas cuyas diferencias nos parece importante destacar en cada ejemplo de manera tanto más convincente que sus respectivas epistemologías siguen siendo hoy en día materia de inspiración para muchos autores contemporáneos. En el método biográfico de Lewis, Michel Maffesoli, por ejemplo, reconoce una “posición epistemológica que corta radicalmente con las prácticas científicas clásicas” (Maffesoli, 1985:221).

Acerca de la cultura, el individuo y el conocimiento: culturalismo *versus* individualismo metodológico

Se dice desde un punto de vista socio-centrista que cuando las minorías se apartan del comportamiento normado por la sociedad dominante, es porque sus miembros razonan diferentemente. La observación comporta dos enunciados implícitos. El primero reconoce que las diferencias culturales emanan de las diferencias de comportamiento y que éstas a su vez derivan de razonamientos. Pero esto mismo sobreentiende que es porque es diferente la psicología de estos grupos minoritarios la razón por la cual se comportan de manera distinta. El individualismo metodológico en su versión boudiana acepta la primera aserción en la medida en que se apega al postulado de la racionalidad, el que afirma que toda acción, todo comportamiento, debe ser comprendido como el resultado de las razones que tienen los individuos para actuar de *x* manera o de creer en lo que creen. En contrapartida, rechaza la idea de que la gente pudiera razonar

diferentemente como consecuencia de carencias cognoscitivas como para dominar las reglas de la inferencia lógica.

Todo parece indicar que esta dificultad para “comprender” lo “irracional” provoca un giro epistemológico en las ciencias sociales desde donde se postula la idea según la cual todo particularismo en la conducta de los individuos se tendría que buscar por el lado de la cultura en tanto que portadora de sistemas cognoscitivos específicos (cf. Boudon, 2001:45; 2007:141). La máxima de este punto de vista podría ser la siguiente: a cada pueblo su cultura y a cada cultura su propia forma de pensar. Ahora bien, desde el punto de vista del IM, la cultura no podría por sí misma imponer esquemas y sistemas de razonamiento distintos. No puede haber discontinuidad en el pensamiento humano porque la psicología es la misma de una cultura a la otra.

Boudon aclara el punto de esta manera: los individuos “no ponen en juego mecanismos cognoscitivos diferentes. Varía sólo de una cultura a la otra y más generalmente de un contexto a otro lo que se podría convenir en llamar los parámetros contextuales” (Boudon, 1998:45). Son los parámetros propios a cada contexto los que explican el hecho de que los individuos tengan distintas razones para actuar distintamente. El contexto es pues la sala de la cultura y si ésta no es la misma de un contexto a otro es porque los parámetros, si observamos bien, no son los mismos en un caso y otro.

El individuo es portador de valores, de cultura y por lo mismo de diferencias (Cf. Boudon, 2000:56), aunque no sea seguro que esas diferencias sean el resultado de fuerzas culturales, como lo proponen las escuelas culturalistas dogmáticas encabezadas, entre otros, por Kardiner, Benedict y Mead (cf. Valade y Fillieule, 1996: 5, II).

Para Mead (1963:252-256; 299-300) el cuerpo social sería lo que es el inconsciente para el hombre: un tirano capaz de obligar a los individuos a actuar bajo su dirección. La influencia de Freud y su teoría psicoanalítica se deja sentir claramente en su obra. En ambos casos se comparte la idea de un individuo gobernado o condicionado por fuerzas que emanan del inconsciente o de la cultura. Para Mead la cultura sería algo así como la expresión o el resultado de “pulsiones” que comunica el cuerpo social, siendo además este último el que “decide respecto a la naturaleza del condicionamiento”.

En Mead, como en el caso de todos los holismos metodológicos, las explicaciones sociológicas se estructuran sin que se tome en cuenta la noción de individuo. Para el IM, en cambio, el individuo es la noción esencial, constituye el punto de partida de toda explicación sociológica. Como bien lo observa Boudon, el individuo razona, a diferencia de una piedra que cae al suelo como consecuencia de la fuerza de la gravedad, y esta facultad hace toda la diferencia. Con esta proposición enunciamos una de las premisas más importantes del IM: la de la racionalidad.

Para la sociología comprensiva como para el IM un fenómeno social es antes que todo el producto de acciones individuales que por agregación conforman la acción colectiva. Es el postulado individualista. Esta acción es comprensible desde el punto de vista sociológico en la medida en que el comportamiento que se encuentra a la base del fenómeno social significa algo para cada uno de los individuos que participan en la producción del fenómeno en cuestión. En otras palabras, los comportamientos tienen “sentido” para los autores de los mismos. Es el postulado de la comprensión. Se podría decir que es porque los actores comprenden el “sentido” de lo que hacen o la creencia en la que creen que el analista lo puede “comprender” y eventualmente explicar. Es por eso que Weber dice que “no hay que ser César para comprender a César” (1964:6). Ahora bien, en el lenguaje propio a la teoría general de la racionalidad propuesta por Raymond Boudon, “sentido” significa las razones que x o y tienen para comportarse como se comportan o para creer en lo que creen. Es por ello que tanto la sociología comprensiva de Weber como la teoría general de la racionalidad de Boudon, al igual que el IM que es el programa al que ambos se suscriben, consideran como unidad de análisis al individuo y sus razones o la racionalidad. Es el postulado de la racionalidad.

En cuanto a la asimilación de la noción de *razones* al de la *racionalidad*, se fundamenta en la facultad específica que tiene el hombre de razonar. Es además del verbo *razonar*, nos explica Boudon, que deriva el sustantivo de *racionalidad* (Boudon, 2003b). Tenemos pues que para “comprender” y eventualmente explicar un comportamiento, actitud o creencia, tenemos que reconstruir el “sentido” o las razones o aun la lógica de los individuos implicados en la acción porque en ellos está la causa del fenómeno. Dicha lógica no sería la de un individuo aislado sino la de un actor típico ideal. Es este actor ideal típico el que en lo abstracto sería responsable de haber

actuado de x o y manera y de haber con ello provocado x o y fenómeno. La noción pues de *racionalidad* se impone a partir del momento que se revela como “indispensable para describir, explicar y evaluar los comportamientos, los actos, las creencias del actor social” (Boudon, 1995:528,529).

En las páginas siguientes nos referiremos a la concepción holista de la sociedad y del individuo en contraposición a las defendidas por el IM. Todo ello en el marco de una encuesta realizada por Oscar Lewis en la ciudad de México. El contexto elegido es una vecindad de pobres. En este ejemplo de aplicación contrastada el lector encontrará nociones de teoría y metodología soterrada en algunas partes y en otras aclaradas de manera explícita. Tenemos por ejemplo la noción a la que nos referíamos hace un instante: la de *actor típico ideal* y de *racionalidad típica ideal*. Se trata de una noción aplicable a los pobres de Bella Vista. Como en todas las aplicaciones de tipo IM, aquí los pobres son tratados como una categoría social homogénea desde el punto de vista social y cognoscitivo. Esto significa que comparten parámetros contextuales suficientemente homogéneos como para imputarles una misma lógica o una racionalidad tipificada como ideal. Recordemos que para explicar, en los términos que lo recomienda el IM, un comportamiento, una actitud o una creencia religiosa, como la que presupone la existencia de la Providencia, tenemos que “describir los mecanismos sociales y cognoscitivos responsables de que los individuos actúen así o crean así”. Son “descripciones” o descripción de “detalles” que tienen que ver con la parte microsociológica del fenómeno, con los hechos de conciencia. Son los famosos hechos no observables para los positivistas. Es la dimensión afectiva para Max Weber. Con ello no hacemos más que atribuirle a un actor típico ideal un razonamiento típico idealizado que se podrá observar en todos los contextos de pobreza en donde se presenten relaciones parecidas a las que describe Oscar Lewis. Podríamos decir de manera estenográfica que en este proceso aplicamos el postulado individualista, el de la comprensión y el de la racionalidad, todo ello sin que lo explicitemos. Pero hay algo más que sí se advierte y de manera enfática dada la importancia epistemológica que esto reviste para la credibilidad de la teoría y los postulados en los que se fundamenta: el axiomático egoísta-axiológico, el que propone la existencia de un individuo motivado, relativamente consciente de sus intereses y capaz de valorar los comportamientos y las creencias de manera instrumental y axiológica.

Se trata de un posicionamiento epistemológico colocado en las antípodas de la concepción holista de lo sociedad y del individuo, como tendremos tiempo de ver a continuación.

Fatalismo y pobreza o causalidad de la pobreza: la lectura holista

La creencia profunda de los mexicanos pobres en la Providencia es un hecho que Oscar Lewis destaca de su universo de pobres. Y es precisamente este aspecto el que lleva al autor de la *Antropología de la pobreza* a considerar la pobreza que describe a lo largo de sus encuestas realizadas de manera sucesiva en México (1961, 1980) y Estados Unidos (1968) como un problema relacionado con una visión del mundo penetrada de fatalismo. Para Lewis, el fatalismo de los pobres frente a su condición social sería la causa de su pobreza y no el efecto.

La tesis de Max Weber (cf. Weber, 1967) respecto a las creencias religiosas y su influencia en la vida social, económica, y aun emocional, ha dado lugar a un sinnúmero de encuestas e investigaciones en Estados Unidos. Una de estas encuestas, realizada por Williams Madsen (cf. Mirowsky, 1984) entre mexicanos del sur de Texas, destaca la creencia de éstos en el destino como algo controlado por fuerzas exteriores.

De estas mismas fuentes se desprende que la creencia en el control exterior o intervención de la voluntad divina en la vida de los individuos es un hecho significativamente más difuso entre los estratos más pobres de la comunidad mexicana (Mirowsky, 1984; Hovey y Morales, 2006:410). Y entre los estratos más pobres encontramos que son aquellos con religiosidad más intensa, y que la ansiedad y el estrés son menores pese a los retos y las dificultades que éstos experimentan en su esfuerzo por integrarse económica y culturalmente (Hovey y Morales, 2006:410).

El hecho es que esta manera de razonar, aseguran los estudiosos del fatalismo, hace que los individuos flaqueen frente a los problemas que plantea la vida, en oposición a la actitud de los anglos para los que el destino sería más bien un producto trabajado por el hombre. En otras palabras, la creencia en la voluntad divina, la Providencia o como se le quiera llamar paralizaría la iniciativa económica.

Para los autores de estos estudios la concepción del destino de estos individuos, penetrada de fatalismo, cumpliría con una función: la de preservar la integridad psicológica de los individuos. De lo cual se desprende que el fatalismo es una forma de pensar estructurada por la cultura y no por la comprensión que tienen los individuos de su entorno social. De la cultura, entendida como un todo coherente, emanaría pues esta actitud cuya función sería la de acomodar psicológicamente a los individuos en la pobreza, dispensándolos con ello de una carga de frustración y ansiedad. El eco organicista de la causalidad culturalista se reconoce en la proposición según la cual la cultura incapacita por un lado pero por otra parte compensa. De la concepción de la sociedad como un todo orgánico se desprende también la impresión metafísica que ofrecen las explicaciones holistas.

Todas estas proposiciones de tipo organicista formulan en efecto una explicación, pero en realidad no explican por qué los mexicanos de escasos recursos creen, en proporciones significativas, en la existencia de seres o fuerzas dotadas de poder como para intervenir sobre el destino de los individuos. Como lo observa Boudon, no podemos decir que “tal se comporta de tal manera porque se le inculcó, porque todo mundo piensa así en torno a él [...] que tal sesgo cultural lo obliga a percibir el mundo de tal o tal manera [...] porque fue socializado en tal o cual entorno cultural [...] porque las estructuras sociales le han inculcado tal *habitus*”. Para Boudon tales explicaciones son *ad hoc* y en ese sentido tautológicas porque tienden a crear cajas negras condenando las proposiciones a la pura conjetura (Boudon, 2003b:13).

Del postulado de la individualidad al postulado de la racionalidad en el análisis de las creencias religiosas

De manera general las explicaciones de tipo holista se apoyan en concepciones del individuo sometido a fuerzas que le son exteriores. Las explicaciones derivadas del IM, por el contrario, hacen del individuo y de su capacidad evaluativa del entorno social en el que vive, el punto de partida de sus análisis sociológicos. Concebir pues al individuo y su individualidad en todo análisis sociológico, como lo recomienda el postulado individualista, significa preocuparse por explicar los fenómenos desde una perspectiva

de adhesión o suscripción de los individuos a los comportamientos, actitudes o creencias que por agregación producen el fenómeno. La creencia en la Providencia nos parece un buen ejemplo de creencia susceptible de explicarse a partir de los postulados de la TRG y con tanta más razón porque Lewis hace de este hecho de conciencia parte esencial de lo que él ha acuñado como “cultura de la pobreza”. De hecho la creencia en el poder de la Providencia para interferir en la vida es compartida por casi todos sus entrevistados.

Siendo el nivel de vida un parámetro importante, los mexicanos de bajos recursos tienden a aceptar más fácilmente las explicaciones metafísicas de los procesos de la vida natural y social por el simple hecho de que les es más accesible el conocimiento religioso que el positivo. De hecho “las religiones representan las primeras formas de la explicación del mundo”, diría Raymond Boudon parafraseando a Emile Durkheim (Boudon, 1998:104). Y ello se reconoce en las formas más imaginadas. Nada pues sorprende que sean las explicaciones religiosas más imaginadas las más difusas entre los estratos sociales más pobres de la sociedad. Esto se puede ver claramente en el universo de los pobres de Oscar Lewis y de una manera general en todo contexto en donde la pobreza se experimenta como un cosmos irreversible, como una situación irremediable frente a la cual pareciera más probable provocar la misericordia de la Virgen y con ello una especie de gratificación emocional que un cambio material significativo en sus vidas. No hay que olvidar que los fatalismos se objetivizan en los contextos en los que el esfuerzo permite apenas sobrevivir. El fatalismo, observa Boudon, viene cuando sabemos que no podemos cambiar la situación en la cual nos encontramos. Nos podemos resignar pero otra cosa es que lo aceptemos (Boudon, 2006:168).

La mujer de Guillermo Gutiérrez, por ejemplo, se encomienda a Dios para que le ayude, para que le haga un milagro porque le hace falta dinero: “Dios tarda pero siempre paga”, dice aquélla. “En donde todo hace falta, Dios asiste”, dice otro personaje de Lewis. Es un efecto emocional, la sublimación de la angustia, lo que buscan estos personajes al invocar la intervención de la Providencia. “Implica una sublimación [dice Weber], cuando la acción emotivamente condicionada aparece como descarga consciente de un estado sentimental; en este caso se encuentra las más de las veces (no siempre) en el camino hacia una racionalidad axiológica

o hacia la acción con arreglo a fines o hacia ambas cosas a la vez”(Weber, 1995:56).

Podemos decir pues, con toda certeza, que la solicitud de la Providencia es un comportamiento racionalmente orientado hacia un fin, en este caso el de la liberación de la angustia. Dice Weber que “las formas más elementales del comportamiento motivado por factores religiosos o mágicos están orientadas hacia el mundo”, y que si los individuos se apegan a las prescripciones religiosas es para conseguir la “felicidad y vivir muchos años” (Weber, 1995:II:145,146).

Contrariamente a la concepción culturalista de Lewis y otros, como es la tendencia a concebir al individuo como un ser que actúa gracias a mecanismos segregados por la cultura, aquí la acción de los individuos, como ya lo hemos dicho más arriba, emana de una evaluación racional del contexto en el que se desenvuelven. Ellos pueden comprender que una carga importante de angustia, desencadenada como consecuencia de la falta de perspectiva, puede inhibir la iniciativa económica y hasta motriz. Se trata de una racionalidad estructurada al calor de la experiencia, de una experiencia tan antigua que el Viejo Testamento ofrece un testimonio insistente: “Clamaron al señor en tal apuro y él los libró de sus congojas”; o aun “porque el señor escucha el clamor de los pobres y los libra de todas sus angustias” (del Salmo 106).

Pueda ser que el “sentido” que los individuos le confieren a la pasión con la que invocan a la Providencia no tenga su fuente en los escritos bíblicos, pero sí en la experiencia, ya que de la experiencia religiosa el individuo retira un conocimiento de causa a efecto.¹ El individuo que cree en la Providencia sabe que puede clamar a Dios en la desesperación y que éste lo puede atender eficazmente según sea su fervor. El fenómeno no se lo podrá explicar, pero sí sabe que la teología lo explica.² Esto es tener “metaconciencia” de ello.³

¹ Enzo Pace apunta que la experiencia religiosa, por lo menos cuando ésta es intensa, dispensa a los individuos de un beneficio psicológico notable (1994:9). Hovey y Morales constatan por su parte la existencia de un nivel significativamente bajo de estrés y depresión en los hispanos (2006).

² Para Weber la teología es la “racionalización intelectual de la inspiración religiosa” (1959:93).

³ Respecto a la noción de metaconciencia véase a Boudon (2000:140).

La creencia en la intervención providencial se sustenta en la petición de “pedid y el padre os dará todo lo que vosotros le pidáis en mi nombre” (Juan, 15, 23-25): invita a los individuos a descifrar con optimismo el menor cambio positivo registrado en la vida de todos los días. Y si esos cambios, por insignificantes que fueran, confirman la intervención de la Providencia en sus vidas es porque éstos son procesados cognoscitivamente como pruebas. (Digamos entre paréntesis que la objetivización de la creencia se fundamenta en la prueba y que es un procedimiento cognoscitivo no muy distinto del que experimentan los científicos al suscribir una teoría.) En fin, es la tesis de la continuidad del pensamiento ordinario y el pensamiento científico que sostiene Raymond Boudon (2003b:57-60) con su teoría de la racionalidad cognoscitiva.⁴

“Dios tarda pero siempre paga”, la expresión invita a la paciencia, a formular la ayuda solicitada con anticipación. Pero como el tiempo es proflífico en acontecimientos, el individuo de fe se ofrece un buen margen para considerar como prueba aquellos que de lejos o de cerca impactan sus expectativas. La encuesta de Lewis nos ofrece elementos de conocimiento que van en ese sentido: Jesús, el jefe de la familia Sánchez, no puede evitar ver al hombre que le ofrece trabajo “como enviado del cielo”,

⁴ Boudon rechaza la idea de que pudiera haber ruptura o discontinuidad epistemológica entre el conocimiento científico y el logrado por la gente ordinaria (2003b:57-60). Esto significa que al igual que el hombre de ciencia, el hombre ordinario verifica la fuerza explicativa de una creencia religiosa. Por supuesto que no se trata de un control, de una verificación metódica por la sencilla razón de que las relaciones de causalidad que éste establece están desprovistas de rigor científico. Uno o varios hechos observables bastan para que el hombre ordinario, por ejemplo, crea en el poder de la Providencia para provocar la lluvia cuando a ésta se le invoca a través de las procesiones. “La creencia, intelectualmente hablando, se alinea sobre el conocimiento con un grado de inferioridad con respecto a éste, sin más; consiste en considerar su objeto como verdadero debido a las razones que ceden cuantitativamente en virtud de aquellas que pretendemos conocer” (Simmel, 1998:45).

Además, los efectos psicológicos derivados de la creencia en la Providencia no son menores. El entusiasmo provocado a partir de tales especulaciones pueden abreviar todo esfuerzo analítico en cuanto a su existencia real. Como lo observa Simmel, “quien cree en el sentido religioso en toda su pureza no piensa en su posibilidad o imposibilidad en teoría, sino que siente exclusivamente que sus aspiraciones encuentran en su fe su fin y su realización” (1998:16).

después de pedirle a Dios que lo asistiera en su búsqueda de empleo. Es él quien sentencia: “Dios asiste en donde todo falta”. Tenemos pues que además de la prueba, como condición para la objetivización de la creencia, está también la creencia en la eficacia objetiva de la oración y de la fórmula en particular de “pedir y el Padre os dará lo que le pidáis en mi nombre”. Éstos son los dos planos sobre los que opera la racionalidad: el de la realidad (acontecimientos) y el de la sensibilidad (interpretación de los acontecimientos a partir del único *corpus* de conocimiento disponible: el religioso).

Es difícil concebir que esta racionalidad sea exclusiva de las ciudades perdidas de la ciudad de México o que haya sido simplemente arrasada por la modernidad. Esta forma de concebir las cosas expresa la sensibilidad de individuos en situación de pobreza, de cuya amplia capa social proviene una buena parte de la población mexicana instalada en Estados Unidos de manera regular e irregular. En relación con esto valdría la pena recordar “el Árbol de la Virgen”, ese santuario natural cuya popularidad entre los aspirantes a la inmigración clandestina lo convirtió en una parada de descanso y de resarcimiento moral en el medio de un sendero montañoso que cruza la frontera México-Estados Unidos por el lado de las Californias. Allí los inmigrantes clandestinos descansan, oran o simplemente dejan una bujía encendida o le cuelgan a la virgen un rosario (Marosi, 2005). Como portadores de valores estos mismos inmigrantes han encontrado en Estados Unidos condiciones sociales y cognoscitivas favorables para la transmisión o difusión de la creencia en la Providencia (cf. Arriaga, 2008). Habría también que ver cómo, especialmente en México, la Iglesia Universal de Cristo y la Iglesia de la Luz del Mundo, para citar dos casos, le disputan a la Iglesia católica una buena parte del mercado religioso haciendo de la fe en la Providencia un verdadero espectáculo que atrae a los creyentes haciéndoles creer en la posibilidad del éxito social, la rehabilitación moral o la recuperación de la salud. Digamos por último que para Maffesoli todo esto es algo más que aspectos de la realidad social que se resisten a desaparecer como consecuencia de la racionalidad y del “desencanto del mundo” en particular: son evidencias distintivas de la posmodernidad y de un nuevo proceso de “reencantamiento del mundo”. Independientemente de que estemos o no de acuerdo con su tesis, lo importante es que Maffesoli (2009) constata el regreso de un aspecto

de la realidad que nunca ha desaparecido, que ha coexistido al estado de latencia aun en las sociedades más “devastadas por el racionalismo”.

El dogma de la Providencia invita a confiar en los hombres porque la Providencia hace de ellos su instrumento para realizar sus designios. De esta manera el que solicita su asistencia debe pues provocar su ayuda y todo en el marco de su relación con los demás y en particular con aquellos que están por encima de él socialmente. Es pues en el hombre que reside el verdadero soporte de la Providencia. Para Shopenhauer (1995) es la piedad. La define como la única con poder como para restablecer la solidaridad y la coherencia de los individuos porque está hecha de compasión y amor. Es en el nombre de la piedad que la Iglesia llama a la caridad, la noción que hace posible que los individuos se ayuden unos a otros.

Para resumir, tenemos que es más probable que un individuo con escasa instrucción crea más en la Providencia que un individuo instruido. Porque las explicaciones científicas de los procesos de la vida avanzan sobre las explicaciones religiosas del mundo y todo ello en detrimento de los estratos sociales con menos acceso a la instrucción. Por otra parte, la doctrina católica alienta la creencia de los más necesitados porque es en estos estratos donde la necesidad de la sublimación del sufrimiento existencial es más apremiante (véase especialmente las bienaventuranzas). Pero para que los individuos se suscriban a una creencia hace falta algo más que estos dos parámetros socio-cognoscitivos. Para expresarlo en los términos del postulado de la comprensión, la creencia debe tener *sentido (sinne)* a los ojos de los creyentes; debe, en otras palabras, ser persuasiva para afectar cognoscitivamente a los individuos. Y si la creencia persuade es porque la providencia actúa a través de los “hombres de buena voluntad” moviéndolos en la dirección de los necesitados, gracias a la difusión eclesial de la piedad y la caridad. Finalmente, tenemos a un actor típico ideal convencido de creer en lo que cree. Para expresarlo tal y como lo reza el postulado de la racionalidad diríamos que ese actor tendría razones para creer en ello. Que esas razones sean justamente las que expliquen el fenómeno, pese a su carácter de hechos de conciencia o no observables para expresarlos en los términos de los positivistas, es algo sobre lo que discutiremos en el apartado siguiente.

Causalidad positiva *versus* causalidad racional

La metodología individualista, tal y como la planteamos, permite construir explicaciones sin necesidad de conceptualizar la cultura o la sociedad como cajas negras de donde se supone emanan fuerzas con capacidad de gobernar el comportamiento de los actores sociales. Los mecanismos que el IM nos permite poner al descubierto son de naturaleza transparente en lo que respecta a la articulación entre el individuo y el medio social que lo rodea. Esta manera de “comprender” –en el sentido de Weber– los comportamientos resulta de algo que afecta al observador en el proceso de la observación y que Simmel define como “experimentación mental”. La experimentación mental es nada menos que la puesta en relación, por parte del observador, de la psique individual observada con el contexto. Porque para “comprender” esta actividad psíquica –causa del comportamiento– tenemos, en definitiva, que considerar el contexto. Indexado de acuerdo al contexto, un comportamiento, una creencia o una actitud sería, como lo observa Boudon, “el resultado de un sistema de causas y razones articuladas de manera precisa unas con otras [...] Toda creencia, actitud colectiva o individual [continúa Boudon] tiene una dimensión racional y una dimensión causal” (2001:47). De esta manera el análisis toma en cuenta no sólo la racionalidad de los individuos, en el sentido cognoscitivo del término, sino además los hechos sociales con los que se establece la relación de causa a efecto. Hablar pues de ‘racionalidad’ es de alguna manera implicar la noción de pensamiento y aun de psicología a la cual por cierto Boudon define como psicología causalista.⁵ Es a esta “dimensión afectiva” de la individualidad, como diría Weber, a la que se le imputa los comportamientos, las creencias, los valores o las actitudes y no a una causalidad positiva como Boudon califica a las explicaciones basadas en causas biológicas, sociales o culturales. Lo primero presupone la existencia de una misma psicología para todos los individuos y que las mentalidades de los pueblos con culturas distintas se expliquen como el resultado de

⁵ Georg Simmel la define como una psicología abstracta en el sentido que ésta no corresponde a un individuo en particular sino a un individuo considerado en el sentido ideal típico, pues el objeto de estudio de la sociología no es el individuo aislado sino la sociedad.

movimientos psíquicos ocasionados a partir del seguimiento de las modificaciones contextuales. Se trata de una psicología convencional, de sentido común, que Simmel califica de universal.

A la causalidad positiva el IM, y por extensión la teoría de la racionalidad general, le opone la causalidad racional. Si la racionalidad presupone pues “que un fenómeno macroscópico se explique a partir de las razones que tienen los individuos para actuar como actúan y de creer en lo que creen” (Boudon, 1998:11,12) es porque el proceso implica una actividad cognoscitiva y un proceder evaluativo de los hechos: son los dos planos de la racionalidad mencionados antes: el de la realidad y el de la sensibilidad (Boudon, 1995:198). Decir que los pobres de Lewis creen en la Providencia por la pobreza de su nivel de instrucción es como considerar el problema por el sólo lado de la realidad sin tomar en cuenta el plano de la sensibilidad: la existencia en el mercado de las ideas de la explicación religiosa del destino. Se trata de una perspectiva en la que todos los individuos son, sin duda alguna, sensibles, y atienden cognoscitivamente a su situación social pero no con el mismo *corpus* de conocimiento, siendo en unos casos más sensibles a las explicaciones metafísicas y en otros casos más penetrados por el conocimiento positivo.

Se trata pues de un enfoque que nos permite construir racionalidades a partir de situaciones bien específicas en donde se puede ver claramente el plano de la realidad y el plano de la sensibilidad, los cuales cambian obviamente de un contexto a otro, de una situación a otra. Dos actores, por ejemplo, podrán racionalizar la misma cosa pero tendrán muy probablemente razones como para conceptualizarlas de manera distinta, porque como suele ocurrir, ni el plano de la realidad ni el plano de la sensibilidad resultan ser los mismos para ambos. Weber ilustra este tipo de situaciones a partir de sus estudios sobre la racionalidad confuciana (2000) y la puritana (1967). Nos referiremos a ellos brevemente aunque sea sólo para enmarcar teóricamente la noción de *confianza*⁶ y ver, a partir de allí, cómo ésta emerge conceptualmente de ambas racionalidades, cómo la compren-

⁶ Con el modo itálico queremos solamente subrayar la importancia que tiene la noción de *confianza* para el seguimiento de la exposición. Se trata de no perder de vista la relación de la noción citada con la teoría de efectos perversos de Raymond Boudon (1977).

den unos y otros y cómo en los hechos ambas generan comportamientos económicos distintos y efectos macroeconómicos también distintos. En fin, la comparación nos permitirá comprender que las racionalidades religiosas, además de tener la particularidad de orientar la acción, pueden a su vez provocar efectos inesperados y plantear en otros términos el problema de la “relación paradójica entre la voluntad y los efectos que produce: el problema del hombre y su destino (el destino como consecuencia de su acción en relación a sus intenciones” (Weber, 2000:324).

Creencias religiosas, prescripciones y efectos no esperados

El hecho de suscribirse a ciertas creencias religiosas puede en un momento dado provocar en los individuos cambios de comportamiento y con ello estructurar nuevos contextos dotados de recursos sociales y cognoscitivos susceptibles de ser aprovechados racionalmente. Para decirlo de manera más amplia y precisa, los individuos racionalizan los recursos que les ofrece el contexto en función de sus intereses que no son sólo ideales sino también materiales. El hecho es que los comportamientos orientados hacia el logro de un objetivo pueden provocar en la marcha efectos no esperados, en algunos casos no deseables, en otros aceptables. Es la paradoja del hombre y su destino que mencionamos arriba (Weber, 2000:324), que Boudon define como “efectos perversos” y sobre lo cual escribe todo un libro (Boudon, 1977).

El calvinista de Weber, por ejemplo, se sitúa en un contexto socio-cognoscitivo muy preciso: el de la congregación de conventículo y las preocupaciones derivadas de la creencia en el dogma de la predestinación. Además de la posibilidad de interactuar con otros individuos y a partir de allí establecer relaciones de afinidad apoyadas en intereses comunes –ideales y materiales–, el conventículo ofrece a sus miembros la posibilidad de ajustar la conducta con base en una ética y una representación del mundo. Es la ética de convicción que Weber (1959) menciona en *El científico y el político*.

A diferencia de quien actúa con apego a una ética de responsabilidad –la otra moral que Weber desarrolla en la obra antes mencionada–, los calvinistas actuaban en el mundo conforme a la voluntad del señor sin importarles las consecuencias que ello pudiera acarrear. Ellos trabajaban

y administraban con frugalidad sus negocios porque creían que ésa era la manera más grata a los ojos de Dios. Era una motivación ideal que no tenía nada que ver con la búsqueda de la ganancia o la promoción social. Por lo menos esto es lo que sucede en un principio. Pero si vemos las cosas desde el punto de vista de las consecuencias de esta manera particular de actuar, podemos constatar cuán importantes fueron los recursos sociales y cognoscitivos que éstos retiran de sus creencias, de sus convicciones, de sus valores y, en fin, de la relación que establecen dentro del conventículo. Por supuesto que estos efectos los consideramos como afortunados, pero esto es desde el punto de vista estricto de la racionalidad económica y no desde el punto de vista de la racionalidad religiosa de ellos, de los calvinistas de esos tiempos, un punto de vista gobernado esencialmente por ideales religiosos y en consecuencia reprochable. Cabe precisar que si bien las creencias y los ideales tienen el poder de orientar la acción de los hombres, éstas se fundamentan en una visión del mundo anclada a intereses materiales e ideales. Weber lo explica tanto en su *Ética protestante y espíritu del capitalismo* (1967:103) como en su *Sociología de las religiones* (1996:349): “Son los intereses materiales y los ideales y no las ideas los que gobiernan directamente la acción de los hombres” (1996:349, 350).

En China, para referirnos a un caso en el que la balanza favorece más a los intereses materiales que a los ideales, los letrados, los funcionarios al servicio del imperio y a la vez la inteligencia portadora de la racionalidad confuciana, racionalizan de manera limitada la noción cristiana del amor al prójimo. Porque ponía en peligro la estructura patrimonial de la sociedad china basada en la piedad filial (fidelidad a los parientes) (Weber, 2000:322).

Para los puritanos –el actor típico ideal que Weber conceptualiza en su *Ética protestante y espíritu del capitalismo* (1967)– es todo lo contrario: el dogma de la predestinación plantea la idea del amor al prójimo como un precepto que debía llevarse en la práctica hasta sus últimas consecuencias; un condenado, en el sentido metafísico de la justicia divina, era un individuo al que había que retirarle el beneficio de la *confianza*, qué importa que éste hubiese sido incluso el padre o la madre. La *confianza* la merecen sólo los individuos que actúan conforme a la voluntad del Señor, qué importa que hubiese o no relación de parentesco. De la misma manera, en los negocios, el beneficio de la *confianza* la gozarían sólo los individuos

honestos. Finalmente, es la virtud de la piedad respecto a los padres, las personas mayores y de una manera general todos los individuos colocados en una posición de superioridad dentro de la jerarquía social, de trabajo o profesional, lo que los puritanos cuestionan. Los puritanos veían claro que en su afán de congruencia con sus intereses ideales se confrontarían con la tradición, pero estaban lejos de imaginar que esta nueva manera de relacionarse con los hombres tuviera consecuencias, ya no digamos inesperadas, sino más bien no deseadas, porque con el desarrollo del capitalismo cobra auge el conflicto entre sus intereses ideales y sus intereses materiales, entre Dios y el dinero. Los puritanos llegan a experimentar en carne propia la sentencia de Mateo: “Nadie puede servir a dos patrones al mismo tiempo... a Dios y al dinero” (cf. Mateo, 6,24).

Weber no parece haberse equivocado al considerar la parentela (el clan) como uno de los frenos al desarrollo del capitalismo en China (Weber, 2000).⁷ Pero por otra parte, todo parece indicar que, a la hora de la deslocalización de la producción, de la globalización de los procesos de producción y de los movimientos financieros y de capital de inversión, esta misma institución haya contribuido a la producción de otra gran paradoja: la de la industrialización de los países del sudeste asiático. La paradoja es que el capitalismo de empresa familiar como el difundido entre los chinos de la diáspora (Hung chao Tai, 1989:20), crece sobre la base de la *confianza* y ésta obviamente llega sólo hasta donde llegan los lazos familiares.

Como se podrá recordar, la piedad filial para los chinos es la prescripción formal, la virtud fundamental del confucianismo, y es en ella donde se cimienta en gran medida la cohesión familiar y el deber de confiar sólo en los miembros de la familia. En efecto, la prescripción prohíbe la búsqueda de amigos fuera del círculo familiar. “Of all the men in the world there are non equal to brothers”, dice un proverbio confuciano (Griffin, 1991:46). Es la piedad filial que explica en buena parte el fenómeno del nepotismo y la tendencia a hacer negocios entre miembros de la misma familia.⁸

⁷ La falta de *confianza* en las relaciones comerciales fuera de la parentela limitan severamente el crecimiento y las perspectivas de crecimiento de la empresa familiar.

⁸ Sobre este aspecto véase a Wong (1982:43-53) para el caso de los chinos de Estados Unidos y Hung chao Tai (1989:16) para los casos de Hong Kong, Singapur y Taiwán. En Taiwán, nos informa este último, 80% de las empresas estaba considerado como pequeñas y medianas empresas de carácter familiar (1989:20).

Prescripciones religiosas y efectos no esperados

Un análisis que reconoce un comportamiento como emanado de la tradición por el sólo hecho que perdura en el tiempo, no explica más de lo que describe. Esto sucede cuando se evoca la tradición para explicar, por ejemplo, la sobrerrepresentación de los chinos de la diáspora en el comercio. Existe, como lo observa Light, toda una literatura dedicada al respecto (Light, 2000:6). La tradición tiene un fundamento racional, mencionarla sin preocuparse por describir los mecanismos socio-cognoscitivos a través de los cuales los individuos plebiscitan un comportamiento es como si se le atribuyera un efecto encantatorio.

El caso de los cubanos ha dado mucho qué reflexionar desde que queda claro que la tradición como factor se revela incapaz de explicar el origen y desarrollo del enclave económico implantado por ellos en Miami. Es por eso que se pensó en la noción de solidaridad étnica (Light, 2000:6). En el mismo sentido, desde que los estudios de género revelan la importancia creciente de las mujeres en el mundo de los negocios, se abre la posibilidad de pensar en un nuevo axiomático que pudiera explicar la sobrerrepresentación de las minorías –incluyendo a las mujeres– en el pequeño comercio. Ahora ya no se trata de solidaridad étnica, ni de solidaridad de género porque una excluye a la otra, sino de confianza social (Light, 1995:20-90). La confianza social, según esta perspectiva, emerge en contextos marcados por la interacción entre individuos portadores de una misma cultura y la conciencia de ser discriminados por cuestiones de diferencias de raza, étnica o género (Light, 2000).

La *confianza* es una noción que nosotros mismos integramos a nuestro análisis pero no como una pura afectividad capaz de provocar la solidaridad entre los miembros de una misma familia y por extensión, lo que es menos evidente, entre los miembros de un mismo grupo étnico. Esto sería aún más problemático en el caso de las mujeres de negocios, porque es dudoso que la solidaridad entre ellas pueda resultar de la pura reacción mecánica frente a la discriminación de género. Podrá haber mujeres que conciban una estrategia así, como hay o ha habido empresarios afroestadounidenses como Booker T. Washington (Light, 2000:8) que la han promovido entre la comunidad de color. Pero es dudoso que una lógica así abrace a un buen número de individuos en importancia suficiente como

para estructurar el fenómeno que observa Light: el de la sobrerrepresentación de las minorías en los pequeños negocios.

En el caso de las tres principales minorías –los afro-estadounidenses, los hispanos y los asiáticos–, la tasa de crecimiento en materia de creación de empresas es superior a la media nacional.⁹ Es un hecho notable y Light lo explica como una reacción mecánica por parte de estos grupos a la discriminación en materia de financiamiento y acceso a los establecimientos comerciales. Cortados de la posibilidad de crear una empresa formal, los individuos así discriminados no tendrían más remedio que emprender con los recursos disponibles: ahorro y mano de obra suministrados por la familia o miembros de la comunidad étnica o de género, todo en contextos segregados. La noción de *confianza social* (*social trust*) pretende pues explicar una imponente evidencia: la inclinación del empresario minoritario a emplear a los miembros de su familia y los trabajadores de su propio grupo étnico.

Siendo los mexicanos más discriminados que los chinos, aquéllos deberían reportar índices de creación de empresas superiores a la de estos últimos. Pero no es así: por su dispersión geográfica a lo largo del sudoeste de Estados Unidos (Light, 2000:11). Se trata de un parámetro geográfico contrastante con el que afecta a los chinos, fuertemente concentrados en las grandes urbes como San Francisco, Nueva York y otras. En ambos casos vemos individuos actuando distintamente, unos en contextos que concentran los recursos comunitarios y otros en donde éstos se empobrecen como consecuencia de la dispersión geográfica. En ambos casos la noción de *social trust* no podría dar los mismos resultados. La prueba es que los mexicanos logran crear economías étnicas mas no enclaves económicos como los *chinatowns* de los chinos.¹⁰

⁹ Aunque superior a la media nacional (26%), la tasa de crecimiento de los afro-estadounidenses (47%) es inferior en relación con los resultados atribuidos a los hispanos (83%) y los asiáticos (61%) durante el periodo citado antes (1987-1992) (Light, 2000:22).

¹⁰ Todos los grupos étnicos tienen una economía étnica. El tamaño de una economía étnica, de acuerdo con este enfoque, depende de la importancia del número de personas pertenecientes a un grupo de inmigrantes o étnico en situación de autoempleo, de empleador o empleado por un empleador co-étnico incluyendo a los miembros de la familia no asalariada. El concepto considera todos los empleos creados por los

Es cierto que a diferencia de los mexicanos, los chinos desembarcan en el puerto de San Francisco y se implantan en la costa oeste, una zona caracterizada por un proceso de urbanización y desarrollo creciente, como también es cierto que éstos aprovechan paradójicamente las ventajas del entorno desde una posición de segregación. Pero hay algo más, otro parámetro sin el cual no podríamos comprender una serie de fenómenos descriptivos de la vida comunitaria de los chinos en Estados Unidos y el mundo. Nos referimos a la piedad filial, la devoción religiosa por la familia. Es esta prescripción religiosa que invita a los chinos a confiar sólo en los miembros de la familia con todo lo que ello implica en términos de consecuencias, como por ejemplo la inclinación a hacer negocios entre ellos. Sobre un plano típico ideal los chinos no tendrían más alternativa que la de emprender con la familia, se quiera o no.¹¹ Se trata de una elección que los individuos aprueban porque lo prescribe la piedad filial, pero sobre todo por sus consecuencias en el sentido de que contribuye a salvaguardar la cohesión de la familia y la parentela generando con ello condiciones favorables para emprender en familia.

El caso es que la jerarquización estricta de las relaciones familiares a la que da lugar la piedad filial genera ambientes de *confianza* basados en la certitud de la obediencia, el respeto, la lealtad y la complicidad de los miembros de la familia. Finalmente, tenemos un aspecto de cultura, cultura casi religiosa, compatible con las exigencias de la empresa capitalista en materia de organización del trabajo. Nada pues sorprende que esta

inmigrantes o minoría étnica y excluye de la estimación a todo individuo inmigrante o étnico que trabaja para el mercado general de trabajo. Por el contrario, la noción de *enclave económico* excluye de la definición anterior a todos los inmigrantes o individuos étnicos en situación de autoempleo.

¹¹ Lo cual no impide la existencia de “comportamientos desviados”, como lo sugiere un estudio de campo sobre importaciones-exportaciones realizado entre empresarios chino-singapurianos. El autor, atraído por el hecho de que los chinos empresarios del sudeste asiático operan dentro de redes familiares a nivel local, regional e internacional, encuentra que en ciertas circunstancias los empresarios chinos prefieren hacer negocios fuera de la familia porque la familia, según esto, a veces frena la autonomía y la libertad en la toma de decisiones en lo que respecta a transacciones comerciales a nivel regional e internacional (Menkhoff, 1999).

compatibilidad haya ayudado en mucho a los chinos de la diáspora a emprender negocios familiares.¹²

Otro efecto y otra consecuencia concomitante, para agregar otro ejemplo más: la desconfianza hacia los individuos ajenos a la familia que provoca la adhesión a la piedad filial, además de favorecer el repliegue de los individuos en familia y eventualmente la cohesión de la comunidad cuando se trata de los chinos de la diáspora, genera condiciones de autarquía y *confianza* en cuestión de préstamos financieros (Arriaga, 2008).

Peo Yu (1936:13) observa que en China las asociaciones de préstamo rotativo, los *Tsing-ouei*, funcionan de acuerdo a la fórmula china “se funda por amistad y se mantiene por *confianza*”.¹³

La formación de una asociación llegaba a comprometer a sus asociados hasta por periodos de diez años de esfuerzo y de disciplina financiera. Bajo tales circunstancias los individuos tienen forzosamente que ahorrar, pero sobre todo, y en virtud de los beneficios logrados, aprender a concebir el ahorro como un medio virtuoso. Con ello evocamos uno de los rasgos de comportamiento más señalados por los observadores de la vida en los pueblos chinos del siglo XIX y XX, de los chinos de Estados Unidos y de la diáspora para generalizar: la frugalidad, la entrega al trabajo y el gusto por el ahorro (Arriaga, 2008:115-118). Finalmente, todas estas virtudes le dan fundamento objetivo a la noción de *confianza*.

La popularidad de las asociaciones de préstamo rotativo es anotada por numerosos testigos. Pero Light (2000) la minimiza desde el momento que le concede el beneficio del recurso del préstamo rotativo a otros grupos étnicos y por igual. Ignora la extensión del fenómeno en el caso de los chinos y los parámetros contextuales que facilitan la unión de una asociación durante años. Es verdad que la *confianza* es una noción decisiva para “comprender”, en el sentido de Weber, la participación de los individuos

¹² El *petty capitalist* descrito por Hill Gates (1996) se extiende desde China y desde el siglo XVI a través de todo el sudeste asiático gracias a los brazos tentaculares de la parentela.

¹³ Si la lealtad hacia los amigos es sostenida por la moral confuciana como una virtud (Weber, 2000:232) es porque ésta debía tener una raíz de parentesco en esos mundos cerrados que eran los pueblos agrarios de China, casi siempre mono-clánicos (Alleton, 1993).

de una misma familia o grupo étnico o aun de género en el financiamiento y creación de una pequeña empresa. Pero a condición de que existan condiciones favorables a su objetivización.

En el caso de los inmigrantes o grupos minoritarios como los afro-estadounidenses y estadounidenses de ascendencia mexicana, sería útil despejar las condiciones sociales en las que se objetiviza la *confianza* y proceder a un análisis comparativo, en lugar de señalar su presencia por igual en todos los grupos sociales y explicar a partir de allí la creación de empresas familiares u otras como una consecuencia imputada a la ausencia de posibilidades de acceso al crédito bancario. Es muy probable que el crédito rotativo mexicano, la *tanda*, la *cundina* o como quiera que se le nombre, tenga su origen en el *Tsing-ouei*, que los mexicanos lo hayan aprendido de chinos residentes en México y lo hayan transportado al sudoeste de Estados Unidos, como lo observa Velez-Ibáñez (1983:17). El autor constata la existencia de la *cundina* en Mexicali y otras ciudades de México que dan cobijo a comunidades chinas. Pero no es seguro que la versión mexicana funcione bajo un mismo contexto que el *Tsing-ouei*, por lo general cerrado, como es el que caracteriza a las comunidades chinas. Para que el sistema funcione se requiere de poca movilidad por parte de los habitantes de un contexto, o que de una cierta forma exista un control sobre la misma, como ocurre dentro de las comunidades chinas.¹⁴ Bajo estas circunstancias la noción de riesgo en materia de préstamos es prácticamente nula. Lo cual no es evidente en contextos abiertos con movilidad libre. Es por eso que la *cundina* funciona con cotizaciones mensuales y no anuales como es el caso de los chinos. Con esto no hacemos más que destacar otro parámetro de objetividad.

Es pues difícil esperar que todos los individuos reaccionen de la misma manera por más que éstos se expongan a un mismo factor. Dudamos que haya pueblo que destile de su historia social y económica tanta riqueza social y cognoscitiva favorable a la formación de asociaciones de entre-ayuda que la de los chinos (Peo Yu, 1936:10; Wong, 1992:13). En todo caso no sabemos de otro pueblo en el mundo que impresione más por su capacidad para constituirse en minoría económicamente activa fuera de China: en el

¹⁴ En san Francisco, por ejemplo, para que un chino regresara a China tenía que estar liberado de deudas (Kitano, 1995:28-29).

sudeste asiático donde se les conoce como “los judíos del sudeste asiático” (Schwarcz, 1998:191), en Estados Unidos (Arriaga, 2008), Italia, Francia (Campani, 1996), Filipinas (Weightman, 1985), Vietnam (Stern y Lewis, 1985), Australia y la lista no se detiene allí. Sin la piedad filial, la solidaridad dentro de familia y de la parentela y las asociaciones de entre-ayuda, sería muy difícil comprender el éxito económico y social experimentado por todos estos chinos de la diáspora.

La importancia del contexto y sus parámetros ideales o materiales en el estudio de los fenómenos sociales no puede ser menor. Cada contexto considerado en su especificidad nos informa sobre las razones por las que un actor social invierte más en un aspecto de la vida que en otro. El enigma que envuelve la actitud autárquica de los chinos y su celo en lo que respecta a su vida comunitaria, se desvanece a partir del momento que el contexto nos revela “la dimensión afectiva”, como diría Weber. Sin la devoción obligatoria a la parentela, vivos o muertos (véase el culto a los antepasados), los *chinatowns* de los Estados Unidos y del mundo nunca se hubiesen estructurado como enclaves voluntariamente segregados. Es cierto que la noción de devoción es un hecho inobservable y como tal desechable desde el punto de vista de la regla positivista durkheniana según la cual *los hechos sociales se explican a partir de hechos sociales* (Durkheim, 1937). Contra el positivismo difundido en las ciencias sociales, el IM considera que los hechos de conciencia son tan objetivos como los parámetros contextuales que los estructuran (Cherkaoui, 2000:130, 149). Con esta proposición lo que nos planteamos es en realidad el problema de la objetividad, del conocimiento y de la explicación científica. Es un punto que veremos a continuación.

Acerca de los relativismos culturales y el individualismo metodológico en torno a la cultura y los valores

Para el IM y la TGR no puede haber comprensión ni explicación de los problemas macrosociológicos sin una puesta en evidencia de los mecanismos sociales y cognoscitivos responsables de los comportamientos individuales que se encuentran en la base de los fenómenos estudiados. Cuando constatamos, por ejemplo, la existencia de una cierta notoriedad de los chinos de la diáspora en los negocios no podemos decir que este fenómeno se explique a la luz de la tradición porque encontremos evidencias

empíricas documentadas de su existencia en el transcurso del tiempo. O que sea la memoria colectiva la que se haya encargado de transmitir dicha actitud a través de las generaciones, o aun que formen parte de nuestra “herencia cultural” para utilizar una noción bourdieusana, muy usual en el lenguaje sociológico y sobre lo que además escribe un libro (Bourdieu, 1964).

Para el IM tales fórmulas se manejan más como si fueran axiomas que como tales están obviamente exentos de explicación. De allí el carácter problemático, como diría Boudon, de las explicaciones casualistas, es decir, de todas aquellas escuelas que colocan los mecanismos explicativos o fuera del individuo o en las profundidades de su conciencia. De allí también la concepción de individuos que actúan bajo el mando de los impulsos emanados de la cultura, a la manera de Margaret Mead o de Oscar Lewis o aun del subconsciente de acuerdo con la teoría psicoanalítica.

Para el IM de Boudon todas estas invocaciones aparecen en los contextos analíticos como un *deus ex machina* cuya función es la de explicar por encanto los comportamientos más opacos a la inteligibilidad. El problema es que en materia de constancia en el tiempo de ciertos comportamientos podemos correctamente decir que éstos se fundamentan en valores y que los valores a su vez se apoyan en principios que por naturaleza son indemostrables; es cierto, pero no por ello menos objetivos desde el momento que la vida de aquellos evoluciona bajo la dirección de éstos en virtud de su carácter programático: la búsqueda de lo justo, de lo bueno, de la legitimidad, qué importa que su existencia sea, como la verdad en el caso de la ciencia, un principio indemostrable. El hecho es que, como lo explica ampliamente Boudon en su *Renouveler la Démocratie* (2006), tanto la axiología como la ciencia parten de un mismo principio: el de la existencia de la verdad para uno y el de lo justo, lo legítimo y lo bueno para el otro.¹⁵ Y es sobre este principio que se funda el interés de la investigación para el

¹⁵ Raymond Boudon fundamenta la objetividad de los valores en la teoría de la continuidad entre el pensamiento ordinario y el pensamiento científico o la idea según la cual existe una diferencia de grado entre ambos pensamientos pero no de naturaleza. Rechaza la idea de que pudiera haber ruptura o discontinuidad epistemológica entre el conocimiento científico y el logrado por la gente ordinaria: Si los individuos aceptan una idea, una actitud o comportamiento como justa, o una creencia como verdadera,

hombre de ciencia y la racionalidad de la moral para el hombre ordinario. Es pues a este nivel que se tiene que considerar tanto la investigación científica como la racionalidad de los valores: como un programa cuyo contenido será siempre definido por los hombres en función de sus intereses vitales. Y si acordáramos que fuese la dignidad humana una de las principales facetas de este interés vital, podríamos también acordar que serán siempre los valores que respondan más eficazmente a esta sensibilidad los que tendrán la mayor probabilidad de perdurar y difundirse entre los pueblos. En Durkheim, Boudon encontraría una fórmula que ilustra claramente esta situación: “el concepto que primitivamente era verdadero porque colectivo tiende a ser siempre y cuando sea verdadero: le pedimos que nos muestre su título antes de darle crédito” (1998 [1912]:624). “Es una manera de decir [diría Boudon] que a pesar de las peripecias que caracterizan la vida de las ideas éstas son en el largo plazo gobernadas por un proceso de racionalización: son las ideas las más sólidas que sobreviven” (Boudon, 2003b:135). Se trata de un proceso de selección de ideas (y por extensión de valores puesto que es en éstos que se fundamentan las actitudes, los comportamientos y las creencias) cuya evidencia se desprende del estudio de los valores en los largos plazos.

En el corto plazo, efectivamente, los comportamientos y los valores –con todo y las actitudes que les son asociadas– se nos presentan como propios de ciertos pueblos, y en ese sentido, como específicos, válidos y respetables. Es bajo esta lógica que se impone el principio de la inconmensurabilidad de las culturas. De aquí la idea de la relatividad de las ideas y los valores o negación de la objetividad de los mismos, puesto que lo que no es válido aquí, lo podría ser allá. Éstas son las premisas a las que se adhiere un Michel Maffesoli que insiste incansablemente en el politeísmo de valores y la guerra de los dioses, las dos metáforas más celebres de Max Weber (Maffesoli, 1985, 2009). De allí su interés por las manifestaciones más simples de la vida cotidiana.

es porque tienen sus razones para hacerlo. Esto presupone dos cosas: la primera que los individuos teorizan –que importa que ésta sea rudimentaria–, a la manera de los hombres de ciencia cuando suscriben a x o y teoría. Como en el terreno de la ciencia, las teorías en las que se apoyan los individuos para suscribir a una creencia, actitud, comportamiento etc., puede ser aceptable, falsa, dudosa o frágil (2003b).

Y es precisamente sobre la premisa de la existencia de los particularismos culturales que se alza la otra vertiente del relativismo cultural, la que afirma la idea de la incompatibilidad de las culturas, de la relación ineluctable de conflicto y de lucha. De allí la tesis de Huntington y la elocuencia de los títulos de sus dos obras más recientes: *Choque de las civilizaciones* (1996) y *El reto hispano* (2004).

Para Huntington la integración de los mexicanos a la sociedad estadounidense no sólo es un problema sino que éstos en sí constituyen una amenaza para la sobrevivencia misma de los valores sobre los que, desde los tiempos de los primeros colonos, se ha cimentado el crecimiento económico y moral del país. Para Huntington las culturas son vectores de particularismos entre los que destaca el idioma. Es en este marco conceptual que habría que comprender por qué Huntington sentencia que el sueño americano se tiene que pensar y desear en inglés. Porque es sólo en inglés que se podría comprender el sentido de la ley, de la responsabilidad, de la individualidad, la ética del trabajo y la creencia en la habilidad y la obligación humana de crear el cielo sobre la tierra, la “ciudad sobre la colina”. La integración exitosa de los europeos lo prueba, según Huntington.

En el fondo Huntington invita a percibir las diferencias culturales entre los hombres como irreconciliables, a alejarse de un cierto relativismo cultural, como el que encabeza Maffesoli, para quien todas las culturas, todas las opiniones, todos los dioses, todas las creencias religiosas, usos y costumbres, son respetables.

Bajo otro punto de vista, el relativismo de Huntington, que por cierto ha cobrado auge a raíz de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York, comparte con el relativismo de Maffesoli la concepción de un individuo determinado por fuerzas culturales aunque por otra parte discrepen en cuanto al carácter de la relación entre las culturas. Boudon distingue los relativismos de una manera más matizada en el sentido de que si bien existe una corriente que ve en las diferencias culturales gérmenes de inevitables conflictos, existe otra para la que lo mismo significa “fuente de coexistencia y de enriquecimiento recíproco” (Boudon, 2004:94). Éste es el caso de Maffesoli, para quien los aportes culturales de los inmigrantes enriquecen y equilibran la cultura de la sociedad dominante (2009).

Contrariamente a la idea de un individuo determinado por la cultura, para su bien o para su mal, la concepción del individuo a la que se suscribe

el individualismo corresponde a la de un individuo capaz de reconocer y asimilar los valores que mejor le puedan garantizar sus intereses materiales e ideales. Si en efecto hay cada vez más estadounidenses de ascendencia mexicana que se preocupan por un manejo correcto del idioma español,¹⁶ no es por lealtad o elección cultural. Es una elección alentada por las oportunidades, sobre todo de empleo, que genera el gran mercado de consumidores de bienes y servicios que forman los hispano-parlantes, inmigrantes en su mayoría con limitaciones para hablar inglés.¹⁷ El pluralismo cultural difuso fue ciertamente un parámetro favorable para que esto se produjera. Aunque no fue el único ni el más importante. La mundialización del comercio fue seguida de una apertura de “espíritu”, de mentalidad, de tal suerte que hoy por hoy, el multilingüismo es mejor percibido que en los tiempos de la inmigración europea, cuando “América” era para sus habitantes más que un continente, un mundo que se bastaba a sí mismo y una sociedad proclive a interpretar el apego de los inmigrantes a su cultura como actitudes de deslealtad al país.

Con el dominio del español, los estadounidenses de ascendencia mexicana logran estatus de bilingües en el mercado de trabajo. Ahora bien, un bilingüe, como lo observa Huntington, gana en promedio sensiblemente más que un monolingüe. Se trata de una perspectiva demasiado atractiva como para no esperar que los estadounidenses de ascendencia mexicana se interesen en reaprender o mejorar el conocimiento que tienen de la

¹⁶ En los condados fronterizos con México, con mayorías aplastantes de mexicanos, la proporción de personas que hablan en casa en español supera dos y hasta tres veces la proporción de personas nacidas en México (Bureau of Census, 2007). De los 28 millones de hispanos censados en Estados Unidos en el 2000, un poco más de la mitad hablaba fluidamente el inglés (Bureau of the Census, 2000). No deja de ser significativo, por otra parte, que 51% de los padres de jóvenes entre 16 y 25 años nacidos en Estados Unidos aliente a sus hijos a hablar el español además del inglés, contra sólo un 22% que opta por el “sólo inglés” (Pew Hispanic Center, 2009). En los hechos, estos mismos jóvenes, ahora desglosados por generación, declaran hablar y leer el español muy bien o bastante bien en proporciones que van desde el 79% (leer) y 68% (hablar) en el caso de la segunda generación, hasta 38% y 26% en el caso de la tercera generación (Pew Hispanic, 2009:cuadro 4.2).

¹⁷ En efecto, de acuerdo con la misma fuente citada antes, 53% de los hispanos tendría problemas para expresarse en inglés de manera competente (Pew Hispanic Center, 2009).

lengua de los padres o los abuelos. O incluso que para los mismos anglo-parlantes no hispanos sea deseable manejar el idioma español, como ocurre en ciudades de la frontera con México.

Finalmente, podemos decir dos cosas: que es el racionalismo económico el que por una parte premia a los bilingües y políglotas,¹⁸ y por otra penaliza a los portadores de un racionalismo axiológico apegado a un ideal de sociedad monolingüe; y que si esto es bueno para la economía e impulsa la integración económica de una minoría desfavorecida (criterio utilitario), también debe ser justo y legítimo para una sociedad que pregona la igualdad de oportunidades (criterio axiológico).

Todo esto explica por qué, a diferencia de los europeos que desembarcaron en Estados Unidos a lo largo de los siglos XIX y XX, los mexicanos, que son cada vez más numerosos, hablan sin inhibición el español.

Conclusiones

El holismo metodológico es un programa explicativo que rechaza de manera general los tres postulados del IM. De entrada recusa que los fenómenos sociales sean el resultado de acciones individuales agregadas y que éstas se puedan comprender a partir del *sentido* que le dan los individuos. Si, como rezan los dos postulados citados –el del individualismo y el de la comprensión–, toda acción tiene un *sentido* para el que la ejecuta y todo fenómeno no es otra cosa que el resultado de acciones individuales agregadas, entonces nada sería más lógico que explicar el fenómeno a partir del *sentido* que le dan los individuos a sus comportamientos, actitudes o

¹⁸ Cada vez son más los mexicanos en Estados Unidos que ridiculizan el monolingüismo de los estadounidenses no hispanos: una persona que habla dos idiomas es bilingüe, tres, trilingüe, cuatro, políglota, ¿y el que habla uno solo, qué es? Preguntan. ¿Monolingüe? No, ¡gringo! Desconocemos el origen de la composición de esta “adivinanza” y el medio a través del cual se ha popularizado, porque también se encuentra en medios impresos (Bender, 2003:154). Las creaciones populares revelan matices psicológicos muy útiles en la comprensión de los comportamientos además de que por lo general se objetivizan en la realidad (Boudon, 2003b:64). En todo caso la percepción de los individuos en cuestión refleja de alguna manera lo que las estadísticas más recientes nos revelan: que una aplastante mayoría (96%) de estadounidenses no hispanicos nacidos en Estados Unidos habla sólo inglés (Bureau of Census, 2007b).

creencias. Explicar pues los fenómenos a partir del *sentido* que le dan los individuos a sus comportamientos significa tomar acta de las razones que éstos se ofrecen para actuar así y no de otra manera. Se trata en otros términos de reconstruir, de acuerdo con el postulado de la racionalidad, las razones de los individuos o la lógica si se quiere. Es el postulado de la racionalidad. El holismo niega pues que las razones que los actores sociales se dan para actuar así o creer así sean la causa de sus acciones.

El holismo ignora estos tres postulados a partir del momento que concibe el comportamiento de los individuos como el resultado de fuerzas de naturaleza variada. Para Margaret y Mead, Oscar Lewis, y de una manera general para la escuela antropológica, los comportamientos figuran como emanaciones de fuerzas culturales.

De acuerdo con la concepción holista de la explicación y el conocimiento implícito a la escuela culturalista, la cultura sería un todo coherente con fuerza suficiente como para condicionar los comportamientos. El eco organicista de la causalidad cultural se expresa en la idea según la cual la cultura mexicana, en el caso de los mexicanos pobres del sur de Texas, penaliza económicamente, pero por otra parte premia permitiéndoles desarrollar una sensibilidad susceptible de liberarlos de la ansiedad. Para el IM en su versión boudiana, la consonancia de las proposiciones que permiten concebir las diferencias culturales como el resultado del peso que tiene la sociedad sobre la conciencia de los individuos o que éstos “obedezcan fielmente a las impulsiones que le comunica el cuerpo social” (Mead, 1963:252-256; 299-300), raya en la metafísica.

Algo parecido vemos con el estructuralismo, cuyos exponentes parten del principio según el cual los actores sociales están sujetos a fuerzas engendradas por las estructuras sociales.

En el caso de Samuel Huntington, podemos ver que sus análisis se apegan de manera muy clara a un holismo de versión estructuralista. Siendo los comportamientos concebidos como el resultado de fuerzas culturales emanadas de la civilización, la civilización a su vez sería entendida como una totalidad incapaz de escapar a su unicidad y destino. Con ello Huntington descarta la posibilidad de lo que nosotros, al amparo de la TGR, sí concebimos: la del diálogo entre las culturas y los individuos que las portan. Es pues bajo este contexto de ideas que se podrá comprender por qué se concibe a los individuos como determinados por la cultura y por qué en

particular los mexicanos significan un “reto”, una amenaza para el futuro de la “civilización americana”. Para Huntington no es posible pensar el sueño americano en español, porque a la lengua le atribuye la facultad de estructurar el pensamiento y la cultura.

Los antropólogos, observa Boudon, admiten fácilmente que en las sociedades que ellos estudian –sociedades primitivas o arcaicas– el individuo no existe, que la noción de *individuo* es una invención tardía de las sociedades occidentales. Consideran que el IM no puede aplicarse a las sociedades individualistas (Boudon, 2003:174). Durkheim, cuya plataforma de principios metodológicos profesa una cierta hostilidad hacia el IM, en los hechos y también de manera explícita reconoce que el individualismo, como sentimiento y conciencia de ser, se pierde en la noche de los tiempos, viene éste manifestándose de manera cada vez más aguda en la medida en que las sociedades se desarrollan, en la medida en que la división del trabajo se expande y se complica. No obstante ello, tenemos que reconocer que existen obstáculos ideales o materiales que se erigen en contra del desarrollo del individualismo. Los estratos sociales en situación de pobreza o extrema pobreza, por ejemplo, constituyen capas de la sociedad poco o nada afectadas por la división social del trabajo y la anomia que le acompaña. Son estratos poco o nada afectados en lo que respecta al relajamiento de los lazos sociales y lo que ello implica en términos de cohesión social, solidaridad y confianza entre los individuos. No es por nada que sea en contextos como los descritos por Oscar Lewis en donde menos sea manifiesta o más se enmascare el sentido de la individualidad. Pese a ello demostramos la existencia de la individualidad en estos contextos y que ella se expresa a través de la significación instrumental que los individuos le dan a la creencia en la providencia. Con niveles de instrucción casi nulos, las personas de Lewis son cognoscitivamente receptivas a las explicaciones místicas de la pobreza y la asistencia providencial. Son contextos poco o nada “desencantados”, para expresarlo de acuerdo a una fórmula celebre de Weber (1959:70; 1967:117,135).

Pero no son sólo materiales los obstáculos o las “fuerzas históricas”, como diría Max Weber (1967:102-103; 1996:349), los que hacen que en algunos casos el individualismo sea menos descarnado y devastador, como diría Maffesoli (2009), o que se enmascare detrás de un supuesto interés de grupo. Existen “resistencias internas”, “espirituales” o intereses idea-

les, todo esto en el lenguaje de Weber, que actúan en favor de las estrategias de grupo y en desfavor de las individualidades. Éste es el caso de los chinos que le dan alma a los enclaves económicos de Estados Unidos y el mundo. La cohesión, la confianza y la solidaridad prodigiosa que se profesan en familia, en el clan, no es más que consecuencia del respeto a una prescripción religiosa: la de la piedad filial. Sin referencia a ésta nos parece imposible comprender la serie de efectos consecutivos o concomitantes, todos ellos generadores de situaciones favorables a la creación de empresas familiares.

Tenemos pues que si los individuos actúan distintamente de un contexto al otro es porque tienen razones para hacerlo. Para ello basta considerar el contexto y particularmente los parámetros que afectan la cognoscitividad de los individuos. Pero de ninguna manera porque razonaran diferentemente. La cultura, como lo sugiere Lewis, Huntington y otros, no puede imponer esquemas y sistemas de razonamiento distinto. Tanto el IM como la TGR rechazan la idea de la discontinuidad del pensamiento ya que la psicología de los individuos vendría a ser la misma de una cultura a la otra.

No es pues la psicología de los individuos que cambia con las culturas. Son los contextos, los parámetros contextuales que afectan la cognoscitividad y la relación del individuo con el medio ambiente. De tal suerte que para comprender y explicar por qué los individuos actúan o creen aquí así y allá así, tenemos que identificar esos parámetros contextuales y establecer a partir de allí una relación de sensibilidad con esa realidad. Esto es considerar en otros términos la racionalidad y la posibilidad de reconstruirla describiendo los mecanismos sociales y cognoscitivos responsables de los comportamientos y la producción del fenómeno que interrogamos. Son “descripciones” pero de primera importancia y no insubstanciales, porque, como ya lo habíamos dicho antes, tienen que ver con la parte micro del fenómeno, con los hechos que afectan la actividad psicológica del individuo. Es cierto que toda explicación de tipo IM debe “bajar” al nivel micro, y que en nuestro caso, en lo que respecta a las explicaciones que ofrecemos en cada caso concreto de aplicación metodológica, no todas alcanzan el nivel microsociológico con la misma intensidad. No obstante, es posible que en unos casos más que en otros las descripciones micro puedan ser sentidas entre los lectores poco o no familiarizado con las explica-

ciones centradas en los individuos y su psicología como algo pueril y nada relacionado con la abstracción conceptual que para el resto puede rayar en la ininteligibilidad sin que ello le reste mérito. Nada pues extraño que bajo esta perspectiva se perciba más literaria que científica la transcripción de los razonamientos de los actores, siendo que con ello no hacemos más que puntualizar un razonamiento típico idealizado y contribuir a la comprensión de los comportamientos y las creencias religiosas.

Las explicaciones de tipo IM, recordémoslo, van del nivel macrosociológico al nivel micro imponiendo con ello la impresión de que las relaciones que abstraen lo observable son más “conceptuales” que las relaciones que abstraen lo no observable. Para ello, qué mejor que citar un efecto cognoscitivo contundente de esto: la impresión de claridad y altura conceptual que provocan los enunciados, siendo que todo enunciado está sujeto a demostración y que esas demostraciones se tienen que fundamentar con elementos de conocimiento que tienen que ver con la teoría, con lo empírico o en fin con el nivel micro del fenómeno cuando se trata de reconstruir la lógica de los actores. Es por eso que, aparte de las descripciones de tipo micro, en muchas partes del texto y sobre todo en los pies de página, ofrecemos datos sin más ánimo que el de fundamentar nuestras proposiciones que son numerosas a lo largo del escrito. Si algunas veces cuantificamos lo cualitativo es porque pensamos en la importancia que tiene para ciertos investigadores la fundamentación empírica. Si a veces nos adentramos en la teoría aclarando aspectos aparentemente insustanciales a los ojos de los lectores no familiarizados con el enfoque IM, es porque en el fondo nos preocupa el ojo crítico de los especialistas de la metodología individualista. Si a veces nos detenemos a describir los aspectos micro de la producción de los fenómenos sociales, como cuando se trata de explicar por qué los individuos creen en la Providencia, es porque pensamos con optimismo que nos leen investigadores interesados en la metodología individualista.

Bibliografía

- Alleton, Viviane (1993), *Les Chinois et la passion des noms*. Editions Aubier, París.
 Arriaga, Rafael (2008), Religión, grupos étnicos y procesos de estratificación social: el caso de los mexicanos y chinos desde una perspectiva comparativa, 9, 17:107-147.

- Bender, Steven W. (2003), *Greasers and Gringos: Latinos, Law, and the American Imagination*, NYU Press, Nueva York.
- Boudon, Raymond (1977), *Effets pervers et ordre social*, PUF, París.
- (1995), *Le juste et le vrai*. *Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, París.
- (1998), *Etudes sur les sociologues classiques*, Presse Universitaire de France, París.
- (2000), *Etudes sur les sociologues classiques II*, PUF, París.
- (2001), “La rationalité du religieux, selon M. Weber”, *L'année sociologique*, 51, núm. 1, vol. 51.
- (2003), *Y a-t-il encore une sociologie?*, Editions Odile Jacob, París.
- (2003b), *Raison, Bonnes raisons*, Presse Universitaire de France, París.
- (2004) *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Editions Odile Jacob, París.
- (2006), *Renouveler la démocratie. Eloge du sens commun*, Editions Odile Jacob, París.
- (2007), *Essais sur la théorie Générale de la rationalité*, PUF, París.
- Bourdieu, Pierre y J.C. Passeron (1964), *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Editions de Minuit, París.
- Bureau of the Census. U.S (2000), Department of Commerce Economic and Statistiques Administration, *La población hispana*, Información del Censo, Government Printing Office. Washington, D.C.
- Bureau of the Census (2007), *County and City Data Book*, en <www.census.gov/statab/www/ccdb.html>.
- Campani, Giovanna, Francesco Carchedi, y Giovanni Mottura (1996), *La crítica sociológica*, abril-sept.
- Cherkaoui, Mohamed (2000), “La stratégie des mécanismes générateurs comme logique de l'explication”, *L'acteur et ses raisons. Melanges en l'honneur de Raymond Boudon*, editado por Jean Baechler, François Chazel y Ramine Kamrane, Presse Universitaire de France, París.
- Durkheim, Emile (1937), *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, París.
- Enzo Pace, Sabino Acquaviva (1994), *La sociologie des religions*, Editions Cerfs, París.
- Gates, Hill (1996), *China's Motor: A Thousand Year of Petty Capitalism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- Griffin, K. Albert (1991), *Religious Proverbs, over 1600 Adages from 18 Faiths Worldwide*, Mac Farland and Company, Inc., Publishers., Jefferson, Londres.
- Hovey, D. Joseph y R. Morales Lori (2006), “Religious Spiritual Beliefs: Fatalismo, in Yo Jackson”, *Encyclopedia of Multicultural Psychology*, Sage Publication Inc., Thousand Oaks, Londres y Nueva Deli.

- Hung-Chao Tai (1989), "An Oriental Alternative?", en Hung-Chao (ed.), *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?*, The Washington Institute Press, Washington, D.C.
- Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York.
- _____ (2004), *¿Quiénes somos?*, Paidós, Barcelona.
- Kitano, H., L. Harry y Roger Daniels (1995), *Asian Americans Emerging Minorities*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., Nueva Jersey.
- Lewis, Oscar [1959], (1961), *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ [1961] (1980), *Los Hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, Joaquín Mortiz, México.
- _____ (1968), *A Study of Slum Culture: Backgrounds for la Vida*, Randon House, Nueva York.
- Light, Ivan y Carolyn Roseinstein (1995), *Race, Ethnicity, and Entrepreneurship in Urban America*, Aldine de Grueter, Nueva York.
- _____ y J. Steven (2000), *Ethnic Economies*, Academic Press, San Diego.
- Maffesoli, Michel (1985), *La connaissance ordinaire*, París.
- (2009), *Apocalypse*, Editions CNRS, París.
- Marosi, Richard (2005), "Place Name Narrate Migrant's Saga", *Los Angeles Times*, mayo 10.
- Mead, Margaret (1963), *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Terre Humaine, París.
- Menkhoff, Thomas y Chalmer Labing *Trading Network of Chinese entrepreneurs in Singapore*.
- Mirowsky, John y Catherine Rosse (1984), "Mexican Culture and its Emotional Contradictions", *Journal of Health and Social Behavior*, 25, marzo.
- Peo, Yu (1936), *Association de Credit Mutuel Rural et Associations Similaires en Chine (Ts'ing Houei)*, Les Editions Domat-Montchrestien, París.
- Pew Hispanic Center (2009), *Between two Worlds, how Young Latinos come of Age in America*, diciembre, en <<http://pewhispanic.org/files/reports/117.pdf>> (consultado el 13 de enero de 2010).
- Schopenhauer, Arthur (1995), *On the Basis of the Morality*, Traducida por E. F. J. Payne, Providence, Berghahn Books.
- Schwarcz, Bridge (1998), *Across Broken Time. Chinese and Jewish Cultural Memory*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- Simmel, Georg (1998), *La religion*, Editions Circé, París.
- _____ (2000), *Les pauvres*, Presse Universitaire de France, París.
- Stem, Lewis, (1985), "The Overseas Chinese in Viet-Nam, 1920-75: Demography Social Structure and Economic Power", *Humboldt Journal of Social Relations*, 2: 1-30.

- Valade, B. y R. Fillieule (1996), *Introduction aux sciences sociales*, PUF, París.
- Velez-Ibáñez, G. Carlos (1983), *Bonds of Mutual Trust. The Cultural Systems of Rotating Credit Associations among Urban Mexicans and Chicanos*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Max Weber (1959), *Le savant et le politique*, Plon, París.
- _____ (1964), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1967), *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, París.
- _____ (1996), *Introduction. Sociologie des religions*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, París.
- _____ (2000), *Confucianisme et taoïsme*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, París.
- Wong, P. Bernard (1982), *Chinatown. Economic Adaptation and Ethnic Identity of the Chinese*, Forth Worth, Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Weightman, George H. (1982), "The Philippine Chinese: From Aliens to Cultural Minority", *Journal of Social Science*.