



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

La socialització de les segones generacions dins l'Opus Dei

Esther Fernández

MAIG 1996

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

Per a la realització d'aquesta tesi doctoral he rebut suport econòmic de la **Fundació Jaume Bofill**, dins la Convocatòria d'Ajuts a la realització de tesis doctorals.

1. L'elecció del tema

El primer contacte que vaig tenir amb l'Opus Dei fou de manera indirecta, per la via acadèmica. Va ser en l'últim any dels meus estudis de llicenciatura en Sociologia quan gràcies a una beca de l'Institute for the Study of Economic Culture, de la Universitat de Boston, vaig participar com a Ajudant d'Investigació en l'estudi de Joan Estruch sobre l'Opus Dei¹. Durant més d'un any —des d'abril de 1990 fins a l'estiu de 1991— em vaig dedicar a buscar, llegir i analitzar, si no tota, gran part de l'obra publicada fins aleshores sobre l'Opus Dei i el seu fundador. Moltes hores, per tant, de lectura i estudi que, lluny de fer decaure l'interès pel tema, em van fer entendre la fascinació i el repte que per a un sociòleg representa aquesta organització.

Per aquesta raó, quan vaig començar a cursar el doctorat ja sabia cap a on apuntava el tema del que havia de ser la meua tesi doctoral. La seva concreció sorgí d'un comentari fet en el llibre ja citat *L'Opus Dei i les seves paradoxes*, al final del capítol sobre l'expansió de l'Opus Dei (allà pels anys cinquanta quan l'Obra era encara un Institut Secular): "[...] l'admissió a l'Opus Dei de persones casades suscitarà aviat un problema que fins ara no s'havia plantejat: la socialització de la segona generació, l'educació dels fills dels membres de l'Opus Dei."²

¹ Joan Estruch, *L'Opus Dei i les seves paradoxes. Un estudi sociològic* (Barcelona: Edicions 62, 1993).

² *Ibid.*, 230.

Efectivament, és en la dècada dels anys cinquanta —i això vol dir més d'una vintena d'anys després de la que es presenta com a data oficial de la fundació (2 d'octubre de 1928)—, quan sorgeix la possibilitat d'incorporar a l'Opus Dei persones casades. Això sí, sempre com a membres supernumeraris que, a diferència dels numeraris, solters, no ocupen càrrecs de direcció; i és que fins aleshores l'Opus Dei *només* l'integraven persones cèlibes. Amb el transcurs dels anys, però, quantitativament seran cada vegada més una minoria de membres solters, numeraris (*estado mayor*), enfront de la creixent majoria de no-numeraris, casats (*clase de tropa*³). És simultàniament a aquesta inversió en el nombre que comença a sorgir el problema de la socialització de la segona generació.

Va ser així que vaig decidir que el tema central del meu estudi giraria al voltant de la socialització dels fills d'aquells membres de l'Opus Dei que s'hi afilien d'adults. Una generació, aquesta segona, que a diferència dels seus pares és formada, socialitzada, dins l'organització des que neix. D'aquesta manera, si durant els anys inicials de l'Opus Dei els primers membres es dedicaven a allò que seguint el llenguatge catòlic tradicional s'anomena "apostolat de penetració", quan el grup incorpora persones casades que tenen fills comença a plantejar-se la necessitat d'educar els *nous* membres, que ja no cal anar a cercar necessàriament fora de l'organització.

La socialització d'aquests membres nascuts dins l'organització és, des de la sociologia, un tema doblement atractiu. Primer perquè es tracta, en paraules de Berger i Luckmann, de la situació que sorgeix quan hom comença a sospitar que "la memòria biogràfica dels primers membres ja no és suficient"; és el moment a partir del qual cal posar-se a "transmetre una tradició"⁴. I,

³ El matrimonio es para la clase de tropa y no para el estado mayor de Cristo. —Así, mientras comer es una exigencia para cada individuo, engendrar es exigencia sólo para la especie, pudiendo desentenderse las personas singulares.

¿Ansia de hijos?... Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoísmo de la carne. (*Camino*, 28.)

⁴ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *La construcció social de la realitat* (Barcelona: Herder 1988), 93.

segonament, perquè il·lustra la manera com el passat pot ser reinterpretat, adaptant-lo a les circumstàncies i als interessos del present.

2. Preguntes inicials i creació de l'objecte d'estudi

El treball que presentem s'estructura a l'entorn de tres qüestions:

- a) Com podem definir l'Opus Dei?
- b) A què ens referim en parlar de les segones generacions?
- c) En què consisteix el procés de socialització i quins són els seus principals agents?

Hem volgut iniciar la tesi doctoral amb la primera qüestió: *De què parlem quan parlem de l'Opus Dei?* Es tracta d'una pregunta obligada perquè són molts els estudis que, sense dubtar-ho, qualifiquen d'entrada l'Opus Dei dins la categoria *secta*. El nostre propòsit se centra en aquest punt a cercar les diferents definicions de *secta* (segons l'origen etimològic, des del llenguatge comú, des de la tradició cristiana, etc.) i comprovar si són o no adients per descriure l'Opus Dei. Des de la sociologia, ressituem el concepte *secta* com a l'element d'una dicotomia (essent església la seva contrària), categoria per altra banda que en la tradició sociològica no porta incorporada cap intenció condemnatòria. Partint d'aquesta base ens adonem que una dicotomia com la de *secta-església* (estàtica per definició) és d'impossible aplicació a un moviment d'estructura tan canviant com l'Opus Dei, tot i essent un moviment de creació relativament recent. D'aquesta manera, respondre a la pregunta de què és l'Opus Dei si no és una *secta* serà el punt de partida d'aquesta investigació.

La pertinència de la segona qüestió és evident ja que el nostre treball té les segones generacions com a principals protagonistes. Però, per poder parlar de segones generacions primer hem de referir-nos a la primera. Qui són? Fent servir la terminologia religiosa diríem que són aquells individus que ja adults han experimentat un procés de conversió. Nosaltres, però, a fi de restar contingut religiós al terme emprarem l'expressió bergeriana d'*alternació* que suposa poder parlar de la possibilitat que tot individu pugui *alternar* entre sistemes de significació lògicament

contradictoris. “Cada vegada que n’adopta un, aquest li proporciona una interpretació de la seva existència i del seu món, així com una explicació dels sistema de significació que prèviament ha abandonat.”⁵ Són les situacions on l’individu sent que “canvia de món”.

Així, parlarem de primera generació en referir-nos als individus que han experimentat un procés d’alternació. En cas que aquests individus tinguin fills, aquests seran socialitzats des que neixen dins l’estructura de realitat *adoptada* pels seus pares. Amb el terme de *segona generació* ens volem referir precisament a aquells individus que assimilen des que neixen una estructura de realitat adoptada com si fos l’única possible. Assimilació i interiorització que es porta a fi mitjançant els processos de socialització.

Finalment, no podem parlar de socialització sense referir-nos als seus agents, entenent per agents de socialització “l’actor o institució social que amb la seva acció contribueix a la transmissió dels models socials per aconseguir que els individus a què és dirigeix s’integrin a la societat a què pertanyen.”⁶ L’agent de socialització entorn del qual gira l’investigació és la família, afegint-hi les relacions que la família estableix amb els altres agents socialitzadors, entre els quals destaquem: l’escola, els mitjans de comunicació (la televisió) i el grup d’amics.

Així, l’objectiu de la investigació és el d’*estudiar els processos de socialització de les segones generacions dins l’Opus Dei, caracteritzant les relacions que en el si de la família s’estableixen, entenent les funcions de la família en el doble sentit d’institució i agent. A més, establim les relacions que la família —primer i principal agent socialitzador— estableix amb els altres agents.*

⁵ Peter L. Berger, *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística* (Barcelona: Herder, 1986), 70.

⁶ *Diccionari de sociologia* (Barcelona: Fundació Barcelona; TERMCAT, Centre de terminologia, 1992), 18-19.

3. Estructura de l'estudi

Quant a l'esquema d'estudi, la investigació s'estructura al voltant de les tres qüestions presentades més amunt que corresponen a les tres parts del treball. Per respondre a la pregunta de *què és l'Opus Dei?* hom trobarà un recorregut terminològic, primer, i en torn de la dicotomia secta-església des de la perspectiva sociològica, després, que permetrà constatar la no pertinència del terme aplicat a aquesta organització (cap. I). Els capítols segon i tercer intenten crear una definició de l'Opus Dei des de dues perspectives diferents: centrant-nos en el tipus de relacions que l'organització estableix amb els seus membres (cap. II), i respecte de l'estructura caracterològica de les persones que voluntàriament s'afilien a aquest grup (cap. III).

La segona part està dedicada al tema central de la investigació: la socialització de les segones generacions. En primer lloc, presentem una reflexió sobre els protagonistes, mecanismes i estadis que tot procés socialitzador comporta. D'aquesta manera podem associar al terme *segones generacions* el procés socialitzador que té com a espai més important la família (cap. IV). Per altra banda, no podem parlar de segones generacions sense abans haver-ho fet de la primera. Serà el procés ressocialitzador que tota alternació porta implícit la clau a fi d'entendre per quina raó parlem dels primers membres casats de l'Opus Dei com de la primera generació (cap. V).

La tercera part de la tesi doctoral la forma l'estudi de cas amb l'objectiu de caracteritzar un model opusista de família. Presentem primer una definició de *matrimoni* i *família* des de la perspectiva opusdeística (cap. VI) per després centrar-nos en el que considerem els vèrtexs d'aquest model de família que volem caracteritzar: el sistema de relacions dins l'esfera familiar: conjugals, per una banda, i entre pares i fills, per l'altra (cap. VII); l'exercici de rols dins l'àmbit familiar i les diferències que segons els rols s'estableixen respecte a l'ús de l'espai i el valor del temps (cap. VIII); i, per últim, les relacions que la família, primer i principal agent socialitzador, estableix amb els altres agents: mitjans de comunicació, escola i grup d'amics (cap. IX).

Hom pot objectar la dificultat de fer un exercici com aquest sense pertànyer a l'organització. Tanmateix nosaltres creiem que és justament el fet de no ser-ne membre el que ens permet assolir

la màxima objectivitat possible a l'hora de realitzar l'estudi i posterior anàlisi; això sí, essent conscients que les nostres opcions ideològiques lluitaran per interferir en aquesta comprensió. Ens distanciem així d'altres estudis sobre l'Opus Dei fets per gent de "fora" (tant per part de persones que en van ser membres com d'altres que mai no ho han estat) que amaguen atacs ferotges contra l'organització. El nostre estudi fuig de la ferocitat i no ataca, sinó critica; és un estudi fet des del convenciment que només la comprensió amb esperit crític ens permet copsar tots els elements que conflueixen en el fet de pertànyer a l'Opus Dei.

4. La metodologia de la investigació

a) *Les fonts*

Aquest treball té com a fonts d'investigació bàsiques les entrevistes en profunditat, per una banda, i la documentació escrita, per l'altra. Pel que fa a les entrevistes, aquestes s'han fet tant a persones casades que han estat membres de l'organització, com a aquelles que ho són en el moment de fer l'entrevista (bé per afiliació o per naixement); a més, han estat també entrevistades aquelles persones que, sense pertànyer-hi, participen o fan participar els seus fills d'algunes de les activitats que l'Opus Dei ofereix: escoles, activitats en els clubs, cursets, viatges, etc.

Tanmateix, aquesta investigació té com a font essencial la documentació escrita. D'entre aquesta destaca el material publicat per l'Opus Dei (és a dir: per editorials que publiquen obres sobre l'Opus Dei en to de lloança, on escriuen autors que hi pertanyen, i adreçades a persones que en són membres). Però, entre tot aquest material *de* l'Opus Dei, destaca una sèrie de llibres⁷:

⁷ Es tracta d'una sèrie de volums que es troba a la venda en les llibreries de l'Opus Dei (és a dir: llibreries on venen tota la literatura publicada sobre l'Opus Dei o d'autors que hi pertanyen; és també en aquestes llibreries on es venen els llibres de text de les escoles de l'Opus Dei). Per altra banda, els diferents volums de la sèrie "Educar por edades" es fan servir com a material didàctic als clubs de l'Opus; i les guies de treball de llibres d'altres sèries, com per exemple el volum titulat *Las relaciones padres-colegio*, constitueixen part del material que es fa servir en els diferents cursos organitzats per les escoles i adreçats als pares. Només cal afegir que, tot i no ser freqüents, en la majoria dels volums trobem alguna referència a *Camino* o a comentaris pronunciats per Escrivá

la col·lecció "Hacer Familia"

Les raons que fan d'aquesta col·lecció una font adequada per al nostre estudi són, principalment, dues: a) el grup al qual va adreçada, i b) l'objectiu que la inspira. En un dels catàlegs de l'editorial que publica la col·lecció (Ediciones Palabra) aquesta s'anuncia com un conjunt de llibres adreçats a pares i mares de família interessats a millorar la seva labor d'educadors. Bona mostra d'aquest propòsit per convertir-se en una publicació adreçada a la família són alguns dels títols que la integren, com per exemple: *Preparar a los hijos para la vida*; *Hacer familia hoy*; *El desarrollo total del niño*; *Deporte y familia*, etc. No és menys important la funció orientadora que inspira la col·lecció, la major part dels llibres inclouen "Guies de treball" i "Plans de acció" amb la finalitat que tant els pares com els fills posin en pràctica alguna de les accions descrites al llarg dels capítols. Els llibres també es fan servir com a material a fi de participar d'alguna de les activitats que l'organització adreça als pares (com per exemple les Escoles-Família o els cursets que els diferents clubs organitzen trimestralment). De fet, les guies de lectura que acompanyen la majoria dels volums presenten dues opcions: una per a treball individual i l'altra per a treball en grup.

D'altra banda, dels llibres orientats al grup familiar trobem dins la col·lecció volums adreçats als pares en la seva qualitat de cònjuges, com per exemple: *Matrimonio para un tiempo nuevo*; *Los novios, los misterios de la afectividad*; *Planificación familiar natural*, o *La realización de los cónyuges*. Aquests llibres ens ajudaran a contrastar la hipòtesi segons la qual el procés socialitzador de les segones generacions no només actua de manera unívoca (pares-fills), sinó que també ho fa com un procés en el que els pares, en haver experimentat un procés ressocialitzador, es transformen d'agents socialitzadors a subjectes socialitzats.

Pel que fa al tipus de llibres que integren la col·lecció que fem servir com a primera font, en general inspiren lectura fàcil i amena, amb un disseny que combina colors vius amb fotografies d'escenes familiars; en una primera ullada destaquen els requadres amb allò que es considera informació més important i sempre, al final de cada llibre, trobem a tall de resum un apèndix

titulat “orientacions pedagògiques” acompanyat de les ja comentades guies de treball o plans d’acció.

Respecte a la metodologia que segueixen les publicacions, els autors acostumen a buscar la complicitat del lector/a mitjançant situacions compartides, de vegades òbvies, amb les quals aquests últims es puguin identificar fàcilment. Així, la lectura d’aquests llibres pot tenir per a molts dels seus lectors un valor *terapèutic* o, el que és el mateix, de suport moral. Però, no sempre la confirmació de la idoneïtat d’una forma d’actuar és directa; força sovint ha de passar pel propi subjecte que serà l’executor final d’accions orientades. Llegir aquests llibres és com mirar-se en un mirall: un mirall deformador, un mirall que no reflecteix el subjecte real sinó un model ideal. El lector s’hi mira i es “reconeix” —parcialment— amb la qual cosa la lectura, per una banda, afavoreix la introspecció i, per l’altra, ajuda a situar-se dins un paràmetre que s’acabaran acceptant com a models. No són llibres per a reflexionar sobre el que es fa, sinó que inviten a l’acció: a aplicar nous models de conducta conjugal i/o familiar o, el que sembla més plausible, reforçar-los.

Es tracta, en definitiva, d’un material que ens permetrà construir un model de família útil per arribar a comprendre el tipus de relacions que estableixen dins l’àmbit familiar els membres casats que pertanyen a l’Opus Dei, tant en el seu paper de cònjuges com en el de pares de família. Aquest model pretén ser una eina interpretativa, per tant no el qualificarem en cap moment com *el* model de família opusià sinó que, fent servir el concepte weberian de tipus ideal, l’entendrem com a construcció teòrica síntesi d’elements particulars.

Si els textos de la col·lecció “Hacer Familia” ens permeten caracteritzar un model de relacions i un marc socialitzador d’una família-tipus integrada per membres de l’Opus Dei, els complementa un altre text que ens serveix de marc històric a fi de situar en el desenvolupament recent de l’Opus Dei el grup de membres casats.

Consideraciones espirituales

Aquest llibret, signat amb un breu *José Maria*, sempre ha estat presentat com la primera versió de *Camino*, llibre de lectura obligada per a tot aquell que s'apropa a l'organització o que n'és membre. Així, a la nota editorial de la presentació del volum hom pot llegir: “*Camino* aparece por primera vez en 1934, con el título de *Consideraciones espirituales*; en 1939, fecha de la segunda edición aumentada, recibe el nombre actual y definitivo.”⁸ D'entrada sobre l'increment en el nombre de màximes de *Consideraciones espirituales* respecte a *Camino* correspongui gairebé al doble: 438 punts al primer, en front dels 999 numerats de *Camino*. A aquest fet, però, s'intenta restar importància argumentant que “todos fueron incorporados a *Camino*, a excepción del párrafo segundo de la página 80 (cfr. *Camino* n. 838), que fue suprimido, y de dos puntos que estaban repetidos (págs. 15 y 90, que pasaron al n. 101 de *Camino*; y págs. 36 y 40, que dieron lugar al n. 378). De los textos recibidos, sólo 40 sufrieron retoques o fueron someramente ampliados, y 17 experimentaron ligeros cambios gramaticales.”⁹ Atès això, resulta lògic preguntar-se per quina raó es gairebé impossible de trobar el llibret *Consideraciones espirituales*. La resposta més comuna és la de tractar-se d'un text desaparegut durant la Guerra Civil espanyola.

En una de les moltes visites que vaig fer a la Biblioteca Nacional de Madrid, una mica per sort i un molt per insistència, vaig aconseguir fer-me amb la còpia íntegra del famós volum. El seu estudi donaria per una altra tesi doctoral, així que únicament m'he centrat en aquelles màximes que, de manera directa o indirecta, fan referència a les persones casades. Així, en un breu estudi que farem sobre aquest llibre —en presentar una definició de matrimoni i família des dels postulats de l'Opus Dei (cap. VI)— veurem confirmada la hipòtesi que si bé avui dia hom pot considerar els membres supernumeraris com el motor de l'organització, no era pas així en els primer projectes que de l'organització ideà el seu fundador. I això ho comprovarem mostrant les màximes que s'han afegit a *Camino* i indicant on s'hi han afegit: matisant, modificant, afirmacions que clarament exclouïen els membres casats.

⁸ *Camino*, XII.

⁹ Josep Ignasi Saranyana, “Cincuenta años de historia”, 60-6. Dins: José Morales (coord), *Estudios sobre Camino* (Madrid: Rialp 1989).

b) *Les tècniques: l'anàlisi de contingut*

“Cal explicar què s’ha fet, de tal forma que d’altres puguin comprovar-ho, revisar-ho, criticar-ho i complementar-ho.”¹⁰

En aquest estudi les tècniques d’investigació emprades han estat, per una banda, les entrevistes en profunditat i, per l’altra, l’anàlisi de contingut. Les entrevistes serviren per orientar, primer, i corregir, després, hipòtesis i interpretacions de les fonts escrites. Respecte a l’anàlisi de contingut, cal interpretar-ho com un conjunt d’instruments metodològics aplicats a discursos (continguts i continents) extremadament diversificats. L’element comú entre les múltiples tècniques és una hermenèutica controlada, basada en la deducció: la inferència. Quan analitzem missatges afegim a la lectura del profà una segona lectura amb intenció desemascaradora; és fer-se doble agent, detectiu, espia... Però, a més d’aquesta intenció desemascaradora, l’anàlisi de contingut el que ens ha permès és perllongar el temps de latència entre les intuïcions o hipòtesis de partida i les interpretacions definitives; executa perfectament el paper de “tècnica de ruptura” front de la intuïció fàcil i atzarosa.

Distingim del mètode dues fases:

1. La descomposició o elecció de les *unitats d'anàlisi*.
2. El registre o *les categories* del registre.

Les unitats d'anàlisi són els elements de la comunicació en què es centrarà la investigació. Ara bé, hem de fer una distinció entre elles: a) Les *unitats de mostratge* són les diverses parts de la realitat sotmesa a observació que la persona que investiga considera com a separades i independents entre elles; és per això que, tot i ser aspectes de la comunicació que poden formar part d'una mostratge de elements, poden també ser considerades com a objecte d'anàlisi. En el nostre cas formen la unitat de mostratge tots els llibres de la col·lecció “Hacer Familia” publicats fins al juny de 1996.

¹⁰ C. Wright Mills, *La imaginació sociològica* (Barcelona: Herder, 1987), 156.

INTRODUCCIÓ

b) La *unitat de registre* és cada part de la unitat de mostratge que pot ésser considerada com analitzable separatament, ja que apareix en ella una de les referències en què està interessada la persona que investiga. Amb altres paraules: la unitat de registre és la mínima porció del contingut que l'investigador aïlla i separa perquè apareix un dels símbols, paraules clau..., és a dir: aquells temes que considerem significatius a la llum de les categories establertes.

c) Les *unitats de context* no tenen per què ser independents, ni nítidament destriables; al contrari, es poden trobar encobertes les unes per les altres. Un espai determinat (posem per cas un paràgraf) pot ser unitat de context per a diferents unitats de registre contingudes en el seu interior. D'una manera general, la unitat de context és una porció de la comunicació més extensa que la unitat de registre, però no sempre es així; de fet, la unitat de registre i la unitat de context poden coincidir. El que mai no pot ocórrer és que la unitat de context sigui una porció de material més curt o reduït que la unitat de registre.

Pel que fa a *les categories* del registre abans hem d'explicar que amb la paraula *registre* volem referir-nos al procés d'anàlisi mitjançant el qual cada unitat de registre és codificada i descrita de forma analitzable. Per la seva banda, les categories són les seccions dins les quals es volen distribuir les unitats de registre per a la seva classificació i anàlisi. L'establiment del sistema de categories que volem utilitzar per a l'anàlisi és l'element més important de la infraestructura de l'anàlisi de contingut.

El sistema de categories que utilitzarem per a l'anàlisi de contingut és el següent:

- ▶ El tipus de relacions en l'àmbit familiar
- ▶ L'exercici de rols dins l'estructura familiar
- ▶ La relació entre la família i els altres agents de socialització

5. Observacions finals

Abans d'acabar aquesta introducció creiem necessari aclarir dues matisacions respecte a l'estudi de cas:

a) *La formulació de tipus ideal*

En caracteritzar el model de família atribuïble al conjunt de persones casades que pertanyen a l'Opus Dei es fa necessària la distinció entre conceptes descriptius i tipus ideals. És una distinció obligada perquè els conceptes que fem servir en les ciències socials no poden procedir directament de la realitat sense intromissió de pressupòsits valoratius. De fet, els mateixos problemes que defineixen els objectius d'interès depenen, al seu torn, d'aquests pressupòsits. Per interpretar i poder explicar una configuració social és necessària la construcció de conceptes específicament dissenyats per a tal fi i que, com en el cas dels objectius de la nostra anàlisi, reflecteixin propietats *essencials* de *tota* la realitat.

Si bé és cert que els tipus descriptius exerceixen una funció important i necessària en moltes branques de les ciències socials, aquests es limiten a descriure els trets comuns d'agrupacions de fenòmens, amb la qual cosa el resultat és la síntesi, per abstracció, d'allò que és *comú* a diferents fenòmens concrets. Per contra, un tipus ideal pot incloure l'accentuació unilateral d'un o més punts de vista, però resulta impossible trobar empíricament a la realitat aquest quadre d'idees del tipus ideal, degut a la seva puresa conceptual. (De fet, qualsevol concepte descriptiu pot transformar-se en tipus ideal mitjançant l'abstracció i la nova combinació de certs elements.)

Per a Weber el tipus ideal és un quadre mental¹¹: No és la realitat històrica i molt menys la realitat autèntica, com tampoc no és una mena d'esquema en el qual hom pot incloure la realitat a mode d'exemplar. Més aviat té el significat d'un concepte límit purament ideal, amb el qual pot mesurar-se la realitat a fi d'esclarir determinats elements importants del seu contingut empíric, amb què és comparada. Aquests conceptes són formacions dins les quals construïm unes relacions mitjançant la utilització de categories, que el propi investigador jutjarà adequades per a tal fi.

¹¹ Max Weber, *Sobre una teoria de las ciencias sociales* (Barcelona: Península 1971), 65.

Així, en parlar de model de família hauríem de tenir present que es tracta d'un tipus ideal que construirem mitjançant l'abstracció i la combinació d'un nombre definit d'elements que, tot i trobant-se a la realitat, poques vegades o quasi bé mai es presentaran d'aquesta forma específica. Tal tipus ideal ("ideal" en sentit normatiu, no ha de connotar superioritat o que la seva realització és allò desitjable) no serà ni una descripció d'un aspecte concret de la realitat ni una hipòtesi, però, ens ajudarà tant per a la descripció del fenomen com per a la seva comprensió.

b) La investigació sobre textos escrits

Pel fet d'haver construït el model de família a partir de textos escrits, en la nostra anàlisi i posterior construcció d'un model (ideal) de família quedarà reflectida una imatge que no correspondrà al conjunt de membres de la Obra, sinó a la imatge que de la família tenen els autors d'aquests volums. Aquest grup d'escriptors participarà de la intenció de crear o transmetre la ideologia de l'Opus Dei, la qual cosa obligarà a publicar uns escrits unívocs, poc plurals, sense matisos, en la cerca d'una coherència que per pretesa resultarà fictícia. A més, si tenim en compte el caràcter prescriptiu de molts dels llibres sembla lògic pensar que les publicacions són un reflex no del que és sinó del que la institució voldria que fos.

Per altra banda, i en relació amb el fet que els continguts i les accions es presenten de forma prescriptiva, aquest fet no ens ha d'obligar a afirmar que els lectors assimilen i posen en pràctica de manera exacta aquelles accions sobre les quals els llibres alligonen. No tenim cap dubte que les formes d'assimilar el model de família reflectit en aquests volums seran molt diferents segons les distintes famílies. Els uns ho faran "al peu de la lletra", mentre que els altres llegiran algun dels volums qui sap si per obligació, establint una barrera entre allò que llegeixen i allò que pensen o fan. Entre un extrem i l'altre trobarem infinitat de modes de llegir, creure's i posar a la pràctica el que en forma de plans d'accions es presenta a cada volum. Però, insistim, el que nosaltres presentem és el model ideal de família (en el seu doble sentit d'imaginari i perfecte) que es desprèn dels llibres de la col·lecció, no una realitat a la qual *tots* els membres casats de l'Opus Dei s'hi adhereixen.

Un exemple del que venim dient el trobaríem expressat en les maneres ben distintes de donar resposta a les guies de treball que, ja sigui com a treball individual o en grup, apareixen al final de molts dels llibres que formen la col·lecció¹². Aquestes guies són més aviat guies de lectura, en el sentit que conviden el lector a fer una segona lectura amb el pretext de respondre unes preguntes formulades de manera elemental i amb un gran ventall de respostes possibles. És evident que les diferents maneres de participar del joc de respondre aniran des de l'interès a la indiferència; hi haurà qui s'ho prendrà molt seriosament seguint tots els punts de cada una de les qüestions, qui ho farà de manera ràpida i poc conscient una mica "per complir"; qui amb la lectura del llibre ja en tindrà prou i qui "obligat" a comprar-se el llibre es llegirà només les cinc o sis pàgines de l'apèndix que, sota el nom d'"orientacions pedagògiques", ofereix un resum en uns deu punts dels temes centrals del llibre en qüestió. D'aquesta diversitat de maneres de fer i de pensar, determinada pels diferents interessos que motiven unes persones a actuar d'una manera determinada, el nostre estudi no informarà.

¹² Curiosament aquestes guies de treball només apareixen en els llibres publicats després de 1994 o en les darreres edicions dels llibres publicats abans.

PRIMERA PART:

DE QUÈ PARLEM QUAN PARLEM DE L'OPUS DEI?

Hem volgut començar aquest estudi amb una pregunta que, per simple, peca de ser una qüestió difícil de resoldre: *De què parlem quan parlem de l'Opus Dei?* No són pocs aquells que, havent sentit a parlar de l'organització, o pel fet que coneixen algú que hi pertany, o senzillament perquè ells mateixos n'han estat membres, no troben cap dificultat a respondre que, l'Opus Dei, “és una secta”; a més no els faltaran arguments a fi de recolzar aquesta afirmació: el caràcter secret d'algunes obligacions dels seus membres, les prohibicions sobre certes conductes, l'absència d'informació sobre algunes accions... Paral·lelament, i potser precisament perquè hi ha qui afirma que l'Opus Dei és una secta, trobem aquells que el defensen “a capa i espasa” dient que no, que “l'Opus Dei no és una secta”; també aquest grup té arguments en favor seu, potser el més rotund sigui la recent beatificació de qui fou el Fundador de l'Opus Dei, Josemaría Escrivá de Balaguer, per l'actual Papa Joan Pau II.

És justament aquest darrer punt (la participació de l'Opus Dei de l'assentada estructura eclesiàstica) el que introdueix un element important: la paraula *secta* no es pot entendre sense la seva contrària: *església*. Així, hom pot acabar assegurant que el que no és secta és església. Qüestionar aquesta afirmació només tindria sentit si el nostre interès fos el de realitzar un estudi sociològic sobre l'ús d'aquests dos termes, en realitat elements d'una dicotomia, i la seva aplicació en l'àmbit de la sociologia. Tanmateix, tot i que el tema central de la nostra tesi no és el d'esbrinar si l'Opus Dei és o no una secta, sí que hem trobat necessari de fer un breu recorregut

teòric des dels orígens de la dicotomia secta-església fins als esforços més recents per superar-la.

A fi de poder sortir de l'atzucac al qual porta l'aplicació d'una dicotomia, hem construït un sistema més dinàmic on poder reflectir l'evolució històrica de l'organització Opus Dei des dels seus inicis fins avui. Es tracta de transformar la dicotomia en un contínuum, els extrems del qual seran, per una banda, el pol de la sectarietat i, per l'altra, de l'eclesialitat. En el pol de la sectarietat situaríem l'Opus Dei de després de la Guerra Civil espanyola, dels estudiants universitaris (homes només i tots solters) que es reuneixen entorn de la figura del *Padre*. En el pol de l'eclesialitat situaríem l'Opus Dei erigit Prelatura Personal, integrat per membres de totes les condicions i estat arreu del món, amb institucions educatives, col·legis i universitats a tots els continents, essent un membre numerari de l'Obra (Joaquín Navarro Valls) qui ocupa el càrrec de director de l'Oficina de Premsa de la Santa Seu. Això sense oblidar el que sens dubte constitueix l'element més important d'eclesialitat de l'Opus Dei: la Beatificació del seu fundador.

Un cop constatat que per aquesta via no trobem resposta a la pregunta amb què encapçalem aquesta primera part de la investigació, orientarem els esforços cap a un terme que, emparentat amb el concepte goffmanià d' *institucions totals*, se'ns presenta com a figura perfecta en referir-nos a l'Opus Dei. Aquest terme és el d'*institucions voraces* i l'autor que ens l'introdueix és C. Lewis Coser. La voracitat d'una institució ve expressada, segons Coser, pels elements següents: primer, es tracta de grups que exigeixen dels seus membres una adhesió absoluta, amb la clara pretensió d'abastar tota la seva personalitat dins un cercle tancat de relacions. En segon lloc, són grups o associacions que demanen dels seus membres una lleialtat incondicional, alhora que intenten reduir la influència que sobre aquests puguin exercir altres competidors. Finalment, i a diferència de les institucions totals, elaboren tot un sistema de barreres simbòliques que impedeixen que l'individu membre entri en contacte amb grups o institucions que contradiguin els seus postulats.

Aquest tipus d'organitzacions, per la seva banda, precisa d'uns individus que voluntàriament acceptin participar d'elles; unes persones disposades a sotmetre's a aquesta lleialtat absoluta i

incondicional que exigeix el fet de participar d'una institució voraç. Aquest exercici porta implícita una cessió de llibertat tant en les maneres d'actuar com en les formes de pensar. Cessió que només podem entendre si, en preguntar-nos pels individus que accedeixen a participar d'aquest tipus d'institucions, acudim al sistema caracterològic d'Erich Fromm i ens centrem en el que aquest autor defineix com a *caràcter social receptiu*.

1. PER A UNA SUPERACIÓ DE LA DICOTOMIA SECTA-ESGLÉSIA

Per tal de copsar una imatge clara i concisa de l'Opus Dei —des de fora de l'organització i amb instruments sociològics— volem rebutjar qualsevol temptativa de donar resposta a la pregunta següent: *És o no és una secta, l'Opus Dei?* Considerem que es tracta d'una pregunta viciada en el seu plantejament per dues raons: primer, perquè remet a la dicotomia secta-església presentant aquests dos elements com a categories que s'exclouen; i segon, perquè la paraula *secta* pot anar carregada de fort contingut discriminatori: ells, els sectaris, i nosaltres, els “normals”, convertint la secta en “els altres”.

La distinció entre església i secta pertany a l'instrumental conceptual clàssic de la sociologia religiosa, és per això que la primera aproximació al tema ens portarà a estudiar, de manera succinta però, les obres i els autors que l'han tractada. Els primers treballs porten els noms de Ernst Troeltsch i Max Weber. Ambdós desenvolupen la dicotomia basant-se en investigacions històriques, però atorgant-li un cert caràcter estàtic. Posteriorment, Richard Niebuhr interpreta la relació secta-església d'una manera més dinàmica, presentant la secta com a punt de partença d'un procés d'evolució social que és alhora un procés d'ascensió social. És així com Niebuhr elabora un teorema evolutiu segons el qual les sectes o bé evolucionen fins a convertir-se en denominacions [*denominations*], o en cas contrari desapareixen (en aquest procés les segones generacions juguen un paper essencial).

Presentarem després dues tipologies a fi d'exemplificar l'intent de superació de la dicotomia de Weber i Troeltsch. Aquestes tipologies les dividirem en horitzontal i vertical: la primera pretén mostrar el grau de sectarietat d'un grup religiós, la segona fuig de la gradació per estudiar les

diferents modalitats de sectarisme, veient quines són les característiques concretes de cadascuna de les sectes.

Després d'aquest recorregut teòric entorn de la dicotomia secta-església, presentarem un intent de superar-la que creiem que s'ajusta tant als nostres objectius —fugir de la dicotomia— com al nostre objecte d'estudi; per a tal fi presentarem primer la fórmula d'*ecclesiola in ecclesia* proposada pel sociòleg Joachim Wach. El contingut d'aquesta *ecclesiola* cal interpretar-ho com una protesta interior dins la pròpia *ecclesia* quan aquesta, més que tendir a la separació, tendeix a la renovació en el sentit més literal de la paraula, això és: fer que una cosa vingui a substituir la de la *mateixa* natura que hi havia abans (una mena, doncs, de retorn als orígens). Figura perfecta, podríem dir, per definir l'Opus Dei en la seva relació amb l'Església catòlica.

En aquest sentit, i per tal de corroborar el nostre rebuig inicial a l'intent de respondre si l'Obra és o no una secta, hem d'afegir un altre interrogant: Si la direcció o sentit d'un grup religiós no tendeix a la separació sinó a l'aglutinació entorn d'allò que es considera essència o fonament, ¿podem encara seguir parlant de secta —del llatí *secare*— que significa tallar, trencar? Aquí, però, se'ns obre una nova qüestió entorn l'origen etimològic de la paraula secta. Com veurem les opinions oscil·len entre *secare* i *sequi*.

Arribat aquest punt, l'única sortida que trobem per tal d'encarar la investigació és la de deixar de pensar en secta-església *només* com a binomi de categories que s'exclouen. ¿I si, enlloc d'una dicotomia, poguéssim copsar la relació entre secta i església com un continuum?

Peter L. Berger en el seu article “The Sociological Study of Sectarianism” defineix secta i església amb els següents termes:

The sect may be defined as a religious grouping based on the belief that *the spirit is immediately present*. And the church, on the other hand, may be defined as a religious grouping based on the belief that *the spirit is remote*. [...] These definitions have their basis in matters of belief, that is, they are concerned with the inner meaning given to the phenomena by the social actors themselves, in a Weberian sense. By spirit is meant the religious object as such, that object which will always, of course, appear to faith as a subject in action. The spirit may be said, then, to create

the religious experience in which man encounters that which is sacred —the *numen*, to use Otto's term—. The spirit manifests itself to man in a way that can generally be determined geographically, as it was —in a human being or animal, in certain objects, in a specific holy place sometimes natural and sometimes artificially created.¹

A la definició que Berger proposa, les associacions o grups religiosos es poden entendre com parts d'un sistema que envolta allò que abans s'ha definit com a *esperit* o, en paraules de l'autor, *the location of the sacred*. L'àrea o espai més proper a allò sagrat és el que és específicament religiós; allò més llunyà és el món —en el sentit religiós de la paraula—. Però a més, si observem aquestes relacions entre secta i església sota l'aspecte temporal, es fa palès que no són estàtiques. El centre (l'*esperit*) pot aparèixer en qualsevol moment, ja sigui en allò que hem anomenat món —creant un nou sistema de relacions—, o bé dins de l'assentada estructura que hem definit com església, la qual cosa ens conduirà a parlar de sectarisme *dins* la pròpia església.

Agafant com a base les aportacions teòriques de Wach i Berger, i mantenint com a teló de fons els estudis sobre la dicotomia secta-església així com les caracteritzacions que de les sectes s'han fet, proposarem un nou model d'anàlisi: el continuïtat-sectaritat-eclesialitat, car podem trobar tant elements de sectaritat en el si de la pròpia església, com continuïtat i compenetració entre secta i església o viceversa. D'aquesta manera, en lloc de concloure si un grup o moviment religiós és o no una secta, fóra més idoni estudiar el seu grau de sectaritat i eclesialitat en un moment i espai donats, segons unes variables prèviament establertes.

1. Els elements definitoris de grup religiós: la dicotomia secta-església

La primera aproximació a l'objecte d'estudi neix com a conseqüència de la necessitat de definir l'Opus: *De què parlem quan parlem de l'Opus Dei ?, és o no és una secta?* Aquesta cerca d'un nom per l'Obra ha generat tota una reflexió teòrica entorn la dicotomia secta-església que s'ha revelat essencial amb vista a enquadrar l'Opus Dei al llarg de la seva trajectòria dins una

¹ Peter L. Berger , "The sociological study of sectarianism", *Social Research* 21 (1954): 474.

categoria adient. En aquest sentit, lluny de voler elaborar un catàleg dels diferents moviments o agrupaments religiosos, aprofundirem en les confusions que els envolten a l'hora de nombrar-los, partint de la base que les dues paraules més usades per designar un grup religiós són les de *secta* i *església*.

a) El llenguatge comú

L'ús de certes paraules o expressions no es pot entendre, des de la sociologia, com a mecanisme asèptic de comunicació. Tot allò que amaga al seu interior el llenguatge comú que, per *comú*, passa inadvertit, però que inclou tota una història d'allò que és social. El sociòleg ha de mantenir-se atent en el moment de buscar i trobar a les evidències del sentit comú residus de teories anteriors que la ciència ja ha abandonat. En cas contrari corre el risc de prendre del fons de coneixements comuns, per abocar-los en la ciència teòrica, els elements que aquesta ja havia dipositat en ells. Orientem d'aquesta manera la primera aproximació al tema en la línia del llenguatge comú, aprofundint en allò que la paraula *secta* comunament conté.

La paraula *secta* és molt utilitzada alhora que per designar certes agrupacions religioses per sentir-se fora d'elles (les sectes són "els altres"). És en aquest sentit que el terme *secta* difícilment el podrem entendre si no va acompanyat (explícitament o tàcita) de la que comunament s'entén com la seva contrària: l'església. Tant un terme com l'altre estan revestits de perfecció ideal o d'imperfecció menyspreable, segons hom sigui o no membre. Qualsevol individu membre d'una secta sentirà que forma part d'un grup d'elit espiritual, carregat d'una perfecció que altres grups han perdut per diferents causes (com per exemple la seva mundanitat); per contra, els que se senten fora de la secta, la condemnaran per la seva estretor i secretisme? (i en aquesta orientació s'ha d'entendre el sentit pejoratiu de l'adjectiu sectari).

Així, doncs, la utilització en el llenguatge comú de la paraula *secta* pot amagar tot un mecanisme d'autodefensa per mitjà del qual es condemna allò que es troba *fora* de la *nostra* esfera comprensiva (i en aquest sentit el doble ús del mot contrari és molt significatiu: per un costat

església com a conjunt de les creences, el clergat i els adeptes de la religió catòlica i, d'altra banda, església com a temple o recinte que acull i empara, com a lloc d'asil). Però a més, l'ús de l'adjectiu *sectari* sovint qualifica accions o actes com d'obscurs o de secrets, el que redunda en l'apreciació que feiem de voler condemnar amb la paraula *secta* quelcom desconegut, però que s'intueix va contra unes normes o preceptes que de tan assimilats apareixen com inqüestionables.

b) Origen etimològic

G. Mensching² adverteix que el sentit originari de la paraula *secta* no equival a separació (del llatí *secare*, tallar), sinó a seguiment (de *sequi*, seguir). Segons aquest autor, la intenció inicial dels moviments religiosos que adopten aquest nom no és mai la de separació de la comunitat, sinó el reflex d'un cert malestar causat per una estructura que valora més la dimensió de multitud que les condicions de santedat subjectiva. Afegeix a aquesta interpretació que el caràcter fonamental de la secta és sempre el seu caràcter fragmentari, tant social com teòric; trobarem així que la majoria de sectes presenten, en benefici d'una major vitalitat i un major rigor en la forma de professar les veritats, característiques de parcialitat i restricció. No és menys cert, però, que el terme *secta* s'ha emprat per designar els cismes dins la pròpia església, probablement perquè el cisma és el resultat natural de la secta.

Joan Coromines també situa l'origen etimològic de la paraula secta en el mot llatí *sequi* i no pas en *secare*, fent notar que “en els nostres medievals *secta* no es refereix mai a dissidències dogmàtiques entre cristians sinó als partidaris de tal o tal religió, tal o tal doctrina”.³

D'altres dubten a l'hora de situar els orígens:

Etimológicamente, la palabra *secta* parece proceder bien del verbo *secare* (cortar), y en ese caso significaría *divisa ab aliis* (separada de los demás), o bien del verbo *sequi* (seguir), en cuyo caso indicaría la adhesión a las enseñanzas

² Gustav Mensching, *Sociologie religieuse* (Paris: Payot 1951), 215.

³ Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* (Barcelona: Curial ed. Catalanes i LaCaixa 1987), VII: 745.

de algún maestro o de alguna institución. En ambos sentidos puede aplicarse a numerosos grupos que siguiendo las teorías de alguna persona singular, se organizan con más o menos fanatismo para cuestiones de tipo político, religioso, etc. Su uso, sin embargo, es mucho más frecuente en su connotación religiosa.⁴

En aquesta mateixa línia *The Encyclopædia of Religion* situa etimològicament el terme secta: “related to the Latin *sequi* («to follow») rather than to *secare* («to cut»), and hence it carries no necessary implication of schism, although frequently it has been used with such a negative connotation. Especially in societies with a dominant or established church, the label «sect» has been assigned to all religious organizations separated from such a church.”⁵

Definició molt similar a la que dona Jean-François Mayer en situar l'origen etimològic del vocable *secta* en el verb *sequi*, afegint-hi que “algunos prefieren buscar su origen en el verbo *secare* (cortar): así la secta será el grupo que «rompe con», se «separa de» otra comunidad, lo cual representa un factor de división o ruptura. En la imaginaria tradicional los cismas y las sectas desgarran la túnica sin costura de Cristo. La idea de ruptura describe bien el proceso de nacimiento de buen número de sectas. Pero tampoco olvidemos que el cristianismo nació como secta judaica”.⁶

c) *El concepte cristià de secta*

Com apunta Wilson en el seu estudi sociològic de les sectes religioses⁷, dins el cristianisme es va imposar de manera nítida la idea que només aquells que mantenen les mateixes creences pertanyien a la fe veritable i a la veritable església, i si bé es permetien variacions dins la litúrgia, de les pràctiques socials o de la tradició local, tothom havia de subscriure les mateixes doctrines.

⁴ *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid 1975), XXI: 86.

⁵ *The Encyclopædia of Religion* (Nova York: MacMillan Publishing Company 1987), XIII: 154-155.

⁶ Jean-François Mayer, *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones* (Bilbao: Desclée De Brouwer 1990), 8.

⁷ Bryan Wilson, *Sociología de las sectas religiosas* (Madrid: Ediciones Guadarrama 1970), 15-17.

Com a conseqüència d'això, el sectarisme va quedar impregnat d'un caràcter especial dins el cristianisme: "Los sectarios eran quienes voluntariamente profesaban creencias diferentes a las de la Iglesia, asociándose en una fe común fuera del control eclesiástico. De este modo, para identificar a los pertenecientes al grupo, las nuevas sectas adoptaron el mismo criterio que antes adoptara la primitiva Iglesia al dilatarse hasta incluir a griegos y a judíos, a siervos y a libres: la participación en una fe común."⁸ Teòricament, també l'església tenia per seva aquesta idea d'afiliació voluntària, però a la pràctica l'adhesió als seus dogmes i l'obediència al seu clergat esdevingué obligada.

És així com, segons Wilson, la divergència en les creences, la separació i el rebuig de l'autoritat eclesiàstica es convertiren en les característiques que definien les sectes cristianes. Per a l'església cristiana, l'essència del sectarisme era l'heretgia i el cisma, a més del rebuig a les pretensions sacerdotals de manera que "como las sectas eran enemigas del clero, éste las declaró enemigas de Dios, de su Iglesia y de todos los príncipes legítimos"⁹. Va ser així com la paraula *secta* es convertí en l'atribut per designar la religió d'aquells que no eren catòlics.

En un sentit similar, adverteix Troelsch de l'errònia impressió que pot donar el terme *secta*: Originally the word was used in a polemical and apologetic sense, and it was used to describe groups which separated themselves from the official Church, while they retained certain fundamental elements of Christian thought; by the very fact, however, that they were outside the corporate life of the ecclesiastical tradition—a position, moreover, which was usually forced upon them—they were regarded as inferior side-issues, one-sided phenomena, exaggerations or abbreviations of ecclesiastical Christianity. That is, naturally, solely the viewpoint of the dominant churches, based on the belief that the ecclesiastical type alone has any right to exist.¹⁰

Finalment, ens trobarem amb autors que adverteixen del perill de donar al terme *secta* el significat de ruptura, separació, des d'una visió marcadament eclesiocèntrica:

⁸ *Ibid.*, 16.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Cristian Church* (Chicago / Londres: The University of Chicago Press 1960) I: 333-334.

Ha podido ser aplicada [la paraula *secta*] con razón a grupos que se habían desgajado de las creencias de la Iglesia universal, pero ha sido también con frecuencia arbitraria e injustamente atribuida como deshonra a cristianos que se separaban de una Iglesia más antigua y más o menos dominante o privilegiada. Así, a los ojos de la Iglesia romana, todas las Iglesias que no están en comunión con su jefe el obispo de Roma, pasan a ser *sectas*. Y las Iglesias protestantes también con frecuencia han mostrado una estrechez similar hacia disidentes que se retiraban de su seno. Hemos de ser circunspectos en el empleo del término *secta*. Si una Iglesia cristiana es llamada *secta* por otra, ésta podrá siempre recurrir del juicio de los hombres al juicio de Dios.¹¹

d) New Religious Movements

En llengua anglesa existeix una clara distinció entre les paraules “*sect*” i “*cult*”. El terme *secta* designa un grup cismàtic, fundat per fidels que han sortit de la seva església d'origen amb la finalitat de crear un nou moviment dins el qual intentaran retornar al que consideren missatge autèntic o no adulterat de la tradició que han abandonat. El *culte*, per la seva banda, és el resultat d'una innovació més que d'una separació, i designa un grup que es troba netament fora del corrent religiós dominant. Definit des de la perspectiva cristiana, “un *culte* es distingirà pel recurs a autoritats fora de les Escripures. Evocarà la idea de llunyania més sensible en relació al cristianisme tradicional”¹². Tanmateix, alguns sociòlegs recorren al concepte de *culte* en un sentit no doctrinal, per designar un grup d'origen recent (una nova religió en el seu estat inicial), petit en volum, poc estructurat i que es reuneix entorn d'un líder carismàtic.

Avui dia, però, la paraula *culte* es molt utilitzada en anglès en el sentit més pejoratiu del terme *secta*, particularment per designar els “nous moviments religiosos”: formacions religioses que es venen desenvolupant en els últims trenta anys als Estats Units. L'origen i orientacions de la gran majoria d'ells no són cristianes, i amb freqüència tampoc són occidentals. Per altra banda, la seva varietat és tan gran que sembla impropï tractar d'agrupar-los sota una categoria única. És aquesta varietat en les fonts culturals i religioses que els inspiren la que fa advertir a un autor

¹¹ Armand de Mestral (Tableau de l'Église chrétienne au XIXe Siècle, Lausanne, Bridel 1870), 2-3. Dins: Mayer, *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*, 10.

¹² Mayer, *Las sectas. Inconformismos cristianos y nuevas religiones*, 12.

com Beckford¹³ que l'expressió *new religious movement* no té cap sentit si es vol designar un grup aïllat: El seu únic significat és el de qualificar un conjunt de moviments, independents els uns dels altres però d'un estil nou (com a mínim en relació amb occident), els quals han sorgit en un període de temps determinat i han despertat gran ressò sobretot en la joventut, fins i tot en ambients universitaris, considerats fins ara poc sensibles a la propaganda de les sectes clàssiques. S'ha percebut, per tant, l'impacte col·lectiu d'aquests moviments com un fenomen nou.

Com apunta Wilson:

It is perhaps a reflection of the increasing relativism of modern society and with it of the associated demise of cohesive social values, that what at one time were easily designated as «sects» or «cults», both by the public at large and by sociologists, have now become «new religious movements». The old terms had, for many, pejorative connotations, and perhaps that reflected certain widely held social values which, in a pluralist society, are somehow no longer tenable or respectable.¹⁴

De fet, però, aquest nou tractament per considerar els moviments religiosos reflecteix alguna cosa més. En primer lloc, indica que ens trobem informats del fet que molts d'aquests nous moviments no encaixen dins les presumpcions que comunament es fan sobre les sectes, les quals són freqüentment considerades com a dissidents o separades de la tradició, amb la insinuació que un procés cismàtic ha tingut lloc en els seus orígens (una assumptió que no és sempre certa). En segon lloc, indica que durant les dues o tres últimes dècades ens hem convertit en coneixedors del naixement de les noves religions, una coneixença que no pot mostrar si avui dia hi ha un nombre més gran de noves religions que en altres períodes de la història. Finalment, cal tenir en compte un fet paradoxal: si bé és cert que tenim notícia de grups que operen en regions allunyades de la nostra societat, les notícies o informacions sobre aquests grups es poden convertir en el primer pas cap a la seva disseminació arreu el món.

Thus, many members of the public heard about Scientology, the Ananda Community, the Moonies, and Krishna Consciousness, *before* these groups had actually spread to their own areas, and this is a qualitatively different

¹³ James A. Beckford, *Cult controversies. The societal response to new religious movements* (Londres/ Nova York: Tavistock 1985). Dins: Mayer, *sects*, 14-15.

¹⁴ Bryan Wilson, "Time, generations, and sectarianism". Dins: Bryan Wilson (ed.), *The social impact of new religious movements* (Nova York: The Rose of Sharon Press 1981), 217-218.

circumstance from any that prevailed for most sectarian groups in the past. Whereas, fifty years or more ago, sects were known *because* they were locally observed —because people at least knew someone who knew people who belonged— today, quite a lot is recounted by the media about religious movements before people have any other sort of acquaintance with them. The movements are more newsworthy (partly because they are not local schisms, but are of exotic origin); the media are more effective; the movements themselves know how to exploit the opportunities for publicity, and devote themselves to this as a means of disseminating their ideas; and, perhaps most important of all, they now generally recruit a different and more conspicuous section of the population —the young.¹⁵

Evitem de caure en la discussió sobre si són els joves, com a *nou* públic, la causa de què el modern sectarisme actui en i a través dels *media* o si, per contra, és la utilització d'aquests mitjans de comunicació de massa la que ha fet canviar l'*audiència* d'aquests grups religiosos, ampliant-la en nombre i limitant-la en edat. En qualsevol cas, els diferents grups religiosos han començat a vendre la seva imatge, i és clar, s'han després de totes aquelles connotacions negatives supeditades a allò que en llenguatge publicitari seria “imatge poc atractiva”. D'altra banda, caldria recordar la forta atracció que té l'apel·latiu *nou*: trenca amb un passat del qual es desvincula presentant-lo com si no li pertanyés, i obre portes a un futur que s'adequa a les necessitats dels que descriu com a membres.

2. Orígens de la dicotomia

Hauríem de començar advertint que, tant en el cas de Troeltsch com en el de Weber, els seus estudis construeixen un tipus ideal de secta, és a dir, una elaboració teòrica en la qual els elements concrets són presentats de manera sistemàtica amb la finalitat d'examinar i comparar casos concrets i processos de canvi. Aquesta mateixa raó impossibilita que cap d'aquests tipus es pugui trobar en analitzar els moviments religiosos. A més, per a tots dos autors la secta té correlació amb l'església¹⁶, així les definicions de secta difícilment poden entendre's sense la seva contrària: l'església, la qual cosa dificultarà la translació de la seva tipologia fora del context cultural i històric dins el qual la van construir.

¹⁵ Wilson, “Time, generations, and sectarianism”, 217-218.

¹⁶ Per ser fidels al seu estudi hauríem de parlar d'església-tipus i secta-tipus al llarg d'aquest comentari.

a) *Max Weber*

El primer que hauríem de dir és que Weber va estudiar la funció social de la secta no només en el marc dels seus interessos per la sociologia de la religió, sinó que també en relació amb l'esperit de la societat industrial en el món anglosaxó. En la seva construcció de tipus, aquest autor presenta l'adhesió al grup religiós com un dels elements essencials de distinció entre secta i església, diferenciant entre l'adhesió tradicional, com en el cas de l'església, i l'afiliació voluntària fruit d'una decisió personal, característica dels membres que pertanyen a una secta (com a conseqüència d'aquesta pertinença voluntària en el cas de les sectes, el baptisme és només permès a les persones adultes). Així contraposa el principi de voluntarietat de la secta, enfront de la forma d'institució obligatòria de l'església, fent de la secta l'"Església dels creients" [*Believer's Church*].

I això vol dir que la comunitat religiosa, l'"Església visible" en el llenguatge emprat per les esglésies de la Reforma, ja no és considerada com una mena de fundació de fideïcomissaris amb fins supraterranals, o com una institució que necessàriament engloba els justos i els injustos [...]. No; l'Església és exclusivament una comunitat de la qual formen part *les persones realment creients i regenerades*, i ningú més. En una paraula, l'Església ja no és una «Església»: és una «secta». Això és el que pretén simbolitzar el principi (en ell mateix, merament extern) de batejar tan sols persones adultes, i adults que hagin interioritzat i professat llur fe personal.¹⁷

Si la secta és l'"Església dels creients", l'Església es caracteritza per la disparitat que existeix entre els membres que la integren: els de conviccions religioses profundes i aquells creients només nominals.

En un altre ordre de coses, Weber presenta els sectaris com aquells que busquen viure una vida desconnectada dels interessos mundans, excloent de la seva vida aquells aspectes considerats com a secundaris i irrelevants¹⁸. Aquesta actitud es troba animada i suportada per una

¹⁷ Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (Barcelona: Edicions 62 1984), 206.

¹⁸ *Ibid.*, 208.

interpretació rigorosa i fidel de la Bíblia: una *bibliocràcia* (“la Bíblia ordena la conducta”) que porta a prendre com a model i imitar les primeres comunitats de cristians de les quals la Bíblia dóna testimoni.¹⁹

Quant a la moralitat, es converteix en l'objecte propi de la predicació sectària ja que exigeix una conducta irreprotxable dels seus membres i una pràctica d'ascetisme rígid, convertint-la en una moralitat estricta, però dictada per una submissió voluntària²⁰. L'esperit que inspira aquesta moralitat és l'estat de gràcia que, a diferència de l'església, no pot ser assolit per mitjà d'un sacrament mediador (el baptisme i la comunió són els únics sacraments dins la secta). Així, si l'església generalitza la gràcia a tots els seus membres, la secta només admetrà les persones escollides; és per això que la secta insisteix en la severa disciplina ètica dels seus membres, i selecciona i cultiva les qualitats necessàries a fi que les persones conservin la seva posició de prestigi i es preocupin per l'estimació social.

La major contribució de Weber a l'estudi dels moviments religiosos no és la seva definició de secta, sinó el descobriment del procés de *rutinització* en el desenvolupament futur d'una secta. Així, basant-se en la teoria del carisma, Weber distingeix entre l'església, on el carisma correspon al càrrec, i la secta, on el carisma correspon al líder religiós. D'aquesta manera fa palès que la secta, sotmesa al procés de “rutinització” (*Veralltäglichung*) del carisma, evoluciona necessàriament cap a l'església tipus.

In its genuine form, charismatic power is of a specifically extraordinary, non-everyday character. It consists of a social relationship strictly based on personal allegiance to the personal qualities and qualifications of the charismatic figure. If, however, this relationship does not remain ephemeral, but becomes a permanent one (community of the faithful, of warriors, of disciplines; political or hierocratic association), the *charismatic* power, which can be said to exist ideal-typically only *in statu nascendi*, must change its character substantially. It is traditionalized or rationalized (legalized), or both in different aspects.²¹

¹⁹ *Ibid.*, 208-209.

²⁰ *Ibid.*, 212.

²¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I: 143. Dins: Peter L. Berger, “The sociological study of sectarianism”, 469.

A mesura que una nova generació creix dins la secta, creix la necessitat de transformar el carisma en un nou ordre tradicional i legalista. (El desenvolupament de l'Església catòlica serveix a Weber per exemplificar aquest procés de “rutinització”.) Es així que secta i església poden distingir-se pel simple fet que un individu neix dins una església, però ingressa en una secta. D'aquesta manera, la secta desapareix amb la primera generació que la va constituir.

En un article publicat l'any 1954, Peter L. Berger es refereix a la dicotomia weberiana de secta-església criticant el fet que la preocupació de Weber per la qüestió del sectarisme va derivar del seu interès per les sectes anglosaxones, especialment pel seu paper en el desenvolupament de l'ètica puritana, la qual cosa dificulta i de vegades fa impossible aplicar les seves definicions de secta i església altres contextos, ja sigui històrics o culturals:

The differentiation between ecclesiastical force and sectarian voluntariness generally holds in the history of English Nonconformity, and can be applied with considerable success to American religious history, though many problems arise in the latter. Weber's distinction seems inadequate, however, when, because of his definition, he is forced to classify present-day Baptists as a sect, merely because of their conception of church membership. If certain recent Barthian ideas became more widely accepted in European Protestantism, and infant baptism were abandoned in some Protestant church bodies, these, by Weber's definition, would take on the character of sects. This does not seem reasonable. And conversely, religious groups that from their inception have operated within a system of normative orders would ipso facto be defined as churches.²²

Respecte a l'adhesió voluntària de la secta enfront de la institució obligatòria que és l'església, hem de dir que un gran nombre de sectes adopten l'adhesió per naixement. De fet, dins les esglésies no és gens excepcional trobar-hi idees o accions relacionades amb el baptisme d'adults. Semblaria, doncs, que Weber va prendre com essencial un element molt difós però que no és més que fortuït, accidental.

Com afirma Carl Mayer en referir-se als treballs de Weber sobre el tema del sectarisme: “The method is characterized by two things: by the starting point in accidental historical research, for

²² Peter L. Berger, “The sociological study of sectarianism”, 470.

which concepts are created ad hoc, and by the incorporation of the phenomena delineated in this way into a previously given sociological conceptual apparatus. What is lacking is the question concerning the nature of religious sociation as such, or more precisely, the problem posed by religious sociation as a religious necessity.”²³

b) *Ernst Troeltsch*

Aquest autor, en el seu llibre *The social teaching of the Christian Churches* ²⁴, prenent com a font de dades bàsica un material informatiu sobre les sectes aparegudes en el cristianisme medieval i modern, elabora un tipus ideal de secta. En aquest sentit, Troeltsch accepta en gran part la definició de secta i església donada per Weber, però amplifican-la.

En l'obra citada, i pel que fa a l'elaboració de la tipologia, destaca en primer terme el tipus d'organització conservadora i burocràtica de l'església, enfront de les relacions directes entre els membres pròpies d'un grup petit que presenta la secta. Quant a l'ordre social, el propi caràcter jeràrquic i conservador de l'església la fa atractiva a les classes dirigents per a les quals serveix de mitjà de control social; en canvi, la igualtat radical que propugnen les sectes les converteix en expressió de la condició abatuda dels grups menys privilegiats. Tot i que diferenciada del món, l'església es presenta com una institució amb un cert caràcter d'objectivitat: institució externa que administra la gràcia i se situa per sobre dels individus (semblantment al que pot fer l'estat, insistint en el seu caràcter de permanència i transcendència sobre tots els condicionaments humans i socials); la secta, per contra, es presenta com una associació de caràcter subjectiu: una comunitat on el més important és la santedat personal.

²³ Carl Mayer, *Sekte und Kirche: Ein religionssoziologischer Versuch* (Heidelberg 1933), 21. Dins: Berger, “The sociological study of sectarianism”, 471.

²⁴ Troeltsch, *The social teaching of the Cristian Church* (Chicago / Londres: The University of Chicago Press 1960) I: 331 i ss.

Continuant amb els membres que integren els moviments religiosos, els sectaris tenen consciència de formar part d'un grup, una fraternitat (en aquest sentit es considera la secta com una comunitat de caràcter intern, i sense qualitats de tipus extern); al contrari, l'església no constitueix per si mateixa un element que cohesiona. Ara bé, la secta es considera com una elit laica, mentre que l'elit eclesiàstica, el clergat, es presenta com al servei de les masses. Pel que fa a la divisió del treball, l'església compta amb una gradació clara que suposa també graus diferents de compromís. La secta, tanmateix, és més igualitària en aquest sentit i no admet diferències en el grau de compromís: tothom ha de subscriure una determinada ètica amb el mateix grau de rigor i ascetisme. Quant a l'estatus del membre de la secta, és un estatus adquirit, que exigeix submissió i acceptació voluntària; l'estatus dels membres de l'església és un estatus adscrit, pel fet d'haver nascut en el si de la societat, i solemnitzat mitjançant el ritus del baptisme.

En la seva relació amb el món, mentre que l'església s'hi troba integrada, les sectes, per contra, es troben en tensió amb ell. D'aquest estat de tensió amb el món es deriva el fet que per a l'església l'ascesi consisteix en una regularització de les relacions que l'individu manté amb el món, mentre que en la secta l'ascesi es considera i realitza com a renúncia al món i, conseqüentment, hi té lloc la creació d'un model de vida que permeti posar en pràctica la doctrina ascètica. És així que es pot caracteritzar l'església com a basada en la idea de gràcia administrada a una organització de masses, mentre que la secta és descrita com a basada en la idea d'una llei que governa una petita "comunitat santa" assentada fora del món.

Troeltsch, en la seva aproximació sociològica a l'estudi de les organitzacions eclesiàstiques, va observar que els caràcters de la secta tenen sovint el seu origen en una referència a l'església que deté el poder religiós en l'àmbit on es troba. D'aquesta manera, elabora un esquema conceptual socio-religiós dins el qual inclou totes les manifestacions referents a la seva doctrina i a la seva autoritat, manifestacions que després es classifiquen segons les connotacions de fidelitat, indiferència, heretgia, ateisme, etc. És per aquesta raó que en el seu estudi els caràcters de la secta poques vegades són fruit d'una creació totalment original: sempre impliquen un element de

contradicció enfront de la realitat eclesial. Conseqüentment, l'església imposa una pauta a l'orientació de les sectes.

Per aquesta raó, la contraposició que Troeltsch va establir entre secta i església, si bé era una dicotomia molt apropiada per a la majoria de països europeus, no ho és tant per a Anglaterra i menys per als Estats Units. L'aplicació de la tipologia es veu dificultada en aquests casos pel pluralisme religiós i per les relacions que estableixen entre si les diferents sectes; a més, en el cas americà, pel fet de no existir cap església oficial, la dicotomia funciona precàriament com a element d'anàlisi. En el nou continent, els moviments religiosos passaren a ser grups confessionals o “denominacions”, provant que el sectarisme posseeix un caràcter diferent en una societat en la qual no existeix una església sinó diverses denominacions importants.

3. Aplicacions de la dicotomia

En la posterior aplicació de la dicotomia secta-església a les diferents investigacions podem trobar una clara evolució del binomi dicotòmic atribuït a Weber-Troeltsch. Per evitar de caure en una reproducció de les diferents tipologies que se n'han anat fent amb l'intent de copsar la línia fronterera entre secta i església, hem volgut representar-les sota dos models: tipologia horitzontal i tipologia vertical. Per tipologia horitzontal entenem aquella tipologia que classifica els grups o moviments religiosos segons la seva proximitat o llunyania envers els pols extrems de la línia secta-església (o, dit d'una altra manera, segons el seu grau de sectarietat o eclesialitat). Per contra, si en lloc d'establir si un grup, denominació o secta és més o menys sectari, el que es pretén és orientar la recerca a fi de trobar les diferents cares o aspectes de la llunyania de qualsevol moviment religiós envers l'església, a fi de descobrir allò que fa diferents uns grups dels altres, aleshores, parlarem de tipologia vertical.

Per tal d'il·lustrar ambdós models hem agafat com a referència l'obra de dos autors reconeguts en el camp de les ciències socials pels seus treballs sobre l'estudi de la religió: J. Milton Yinger i Bryan R. Wilson. Abans, però, presentarem Richard Niebuhr qui a la seva obra *The social*

sources of denominationalism introdueix les denominacions, no com un tercer tipus oposat a secta o església sinó com l'instrument per examinar el procés dinàmic mitjançant el qual una secta es converteix progressivament en església, i ho aconsegueix analitzant verticalment el pol secta segons les diferents classes que estudia.

a) H. Richard Niebuhr; The social sources of denominationalism

Com gairebé la totalitat dels sociòlegs immediatament posteriors, també Niebuhr depèn essencialment de la dicotomia de Weber-Troeltsch en elaborar el seu estudi *The social sources of denominationalism*²⁵; tot i així, assenyala importants diferències pel que fa a l'estructura i la doctrina entre església i secta.

La primera distinció és que l'església és el grup natural en el qual hom neix (com poden ser la família o la nació), mentre que la secta és una associació voluntària on s'esdevé membre per conversió: “members are born into the church while they must join the sect”. En connexió amb això, mentre que la secta és una institució exclusiva (hi ha una selecció per entrar) l'església és una institució inclusiva: “Membership in a church is socially obligatory, the necessary consequence of birth into a family or nation, and no special requirements condition its privileges; the sect, on the other hand, is likely to demand some definite type of religious experience as a pre-requisite of membership.”

Aquestes diferències en estructura tenen el seu corol·lari en diferències ètiques i doctrinals:

The institutional church naturally attaches a high importance to the means of grace which it administers, to the system of doctrine which it has formulated, and to the official administration of sacraments and teaching by an official clergy; for it is an educational institution which must seek to train its youthful members to conformity in thought and practice and so fit them for the exercise of rights they have inherited. The associational sect, on the other hand, attaches primary importance to the religious experience of its members prior to their fellowship with the group,

²⁵ H. Richard Niebuhr, *The social sources of denominationalism* (Cleveland / Nova York: Meridian Books 1970).

to the priesthood of all believers, to the sacraments as symbols of fellowship and pledges of allegiance. It frequently rejects an official clergy, preferring to trust for guidance to lay inspiration rather than to theological or liturgical expertness.

L'església, com a grup social inclusiu, es troba estretament connectada amb els interessos nacionals, econòmics i culturals; per la seva situació està compromesa amb el sistema moral de la majoria, no de la minoria.

These differences in structure have their corollaries in differences in ethics and doctrine. The church as an inclusive social group is closely allied with national, economic, and cultural interests; by the very nature of its constitution it is committed to the accommodation of its ethics to the ethics of civilization; it must represent the morality of the respectable majority, not of the heroic minority. The sect, however, is always a minority group, whose separatist and semi-ascetic attitude toward "the world" is reenforced by the loyalty which prosecution nurtures. It holds with tenacity to its interpretation of Christian ethics and prefers isolation to compromise. At times it refuses participation in the government, at times rejects war, at times seeks to sever as much as possible the bounds which tie it to the common life of industry and culture. So the sociological structure, while resting in part on a conception of Christianity, reacts upon that conception and re-enforces or modifies it. On the other hand the adoption of one or the other type of constitution is itself largely due to social condition of those who form the sect or compose the church. In Protestant history the sect has ever been the child of an outcast minority, taking its rise in the religious revolts of the poor, of those who were without effective representation in church or state and who formed their conventicles of dissent in the only way open to them, on the democratic, associational pattern²⁶

En el fons, tots aquests elements els podríem reconèixer o si més no intuir en Weber. La particularitat de Niebuhr es troba en la seva concepció de l'origen de les sectes. Aquest autor posà de manifest que als Estats Units les denominacions corresponien, en línies generals, a les divisions socials de major importància i, en estendre la seva tesi, va observar el tipus de relació dinàmica que hi havia entre les sectes i les denominacions establertes. Aquesta relació va fer-li suposar que tota secta que no desaparegués havia d'evolucionar fins a convertir-se en una denominació. És en aquesta direcció de voler constatar que una secta o ha d'evolucionar cap al denominacionalisme o bé desaparèixer que Niebuhr suggereix que és el moment en què una secta

²⁶ *Ibid.*, 17-19.

recluta la seva segona generació —la dels fills dels fundadors—, quan es converteix en una denominació. En paraules del mateix Niebuhr:

The sociological character of sectarianism, however, is almost always modified in the course of time by the natural processes of birth and death, and on this change in structure changes in doctrine and ethics inevitably follow. By its very nature the sectarian type of organization is valid only for one generation. The children born to the voluntary members of the first generation begin to make the sect a church long before they have arrived at the years of discretion. For with their coming the sect must take on the character of an educational and disciplinary institution, with the purpose of bringing the new generation into conformity with ideals and customs which have become traditional.²⁷

O dit d'una altra manera: un cop els membres de la secta ho són per naixement la secta deixa de ser-ho i passa a ser denominació. Les raons serien: *a)* que s'ha apartat del seu exclusivisme primitiu, i *b)* que ha caigut en una acceptació dels membres menys rigorosa, es a dir, en una posició de menor tensió amb el món i és per això que, eventualment, es veurà conduïda a acceptar la legitimitat d'altres moviments religiosos.

Com és el cas d'altres sociòlegs americans, l'interès de H. Richard Niebuhr no ha estat tant per les qüestions de trobar una definició per a secta i església sinó pel fenomen del sectarisme. Així, adopta les definicions Weber-Troeltsch referint-se a l'església com a “grup natural”, similar a la nació i la família, i la secta com a “associació voluntària”. D'igual manera dóna èmfasi a la relació d'aquests grups amb el món, distingint entre l'actitud aliada de l'església i l'actitud separatista de la secta. Així, Niebuhr opina amb Troeltsch que el sectarisme tendeix a sorgir entre els pobres, que les sectes són, en aquest sentit “esglésies dels desheretats” (però això que es dóna certament als Estats Units, en general fracassa completament en uns altres països).

Per altra banda, la tesi de Niebuhr sobre les segones generacions suposa, en primer lloc, que tots els membres de la secta són reclutats alhora i, en segon lloc, que hi ha una primera generació i que tots els que segueixen a aquesta primera —els fills dels fundadors— en són la segona, la

²⁷ *Ibid.*, 19-20.

qual cosa mostra una excessiva simplificació. (A més, algunes sectes estan més disposades que altres a admetre estranys, circumstància aquesta que, per si sola, pot fer que una secta assoleixi o no el grau de *denominació*.) En aquest sentit pot ésser útil la definició que de canvis intergeneracionals dóna Simmel:

Si la totalitat dels individus o d'altres condicions de vida del grup pogués qualificar-se en un moment concret com a *a b c d e* i en un altre moment posterior com a *m n o p q*, aleshores hom podrà parlar d'una conservació de l'entitat unitària del grup, si l'evolució implica el curs següent: *a b c d e - m b c d e - m n c d e - m n o d e - m n o p e - m n o p q*, de tal manera que cada nivell estigui separat dels nivells que l'envolten només per un membre i que cada moment comparteixi amb els seus moments veïns les mateixes coses fonamentals.²⁸

Sí coincidim amb Niebuhr, però, en afirmar que després del primer període d'aparició d'un moviment religiós (el qual pot cobrir una generació: la primera), totes les sectes que persisteixen experimenten un procés d'institucionalització on la *clientela* es solidifica, els procediments es rutinitzen, les practiques s'estabilitzen, i s'estableix un ritme de vida més serè i uniforme. Aquesta nova situació pot conduir, per la seva banda, a un descens en la rigidesa per part dels membres a l'hora d'observar els seus deures i ocupacions, la qual cosa pot donar lloc a un desenvolupament de la divisió del treball religiós que caracteritza les denominacions i les esglésies. Però, de fet, són resultats que es poden deure a altres circumstàncies diferents de les del propi canvi de generació.

b) Tipologia horitzontal²⁹: J. Milton Yinger; Religión, sociedad, persona

Prenent com a punt de partença les definicions que de la dicotomia secta-església donà Troeltsch, Milton Yinger³⁰ les posa en contacte a fi d'emprendre una extensió del binomi dicotòmic cap a

²⁸ Georg Simmel, *Sociologia* (Barcelona: Edicions 62, 1988), II: 157.

²⁹ Tot i que se'ns pot criticar de poc exhaustius, hem volgut mostrar només l'Obra de dos estudiosos (Yinger i, després, Wilson) per plasmar les dues orientacions a les que l'intent de superar l'estaticisme de la dicotomia secta-església ha conduït.

³⁰ J. Milton Yinger, *Religión, persona, sociedad* (Madrid: Razón y fe 1968).

la construcció d'una tipologia on la frontera entre secta i església es dilueixi. Abans però de construir la tipologia defineix el que amb raó podríem considerar els seus extrems: secta i església.

Per a Yinger l'església lluita i s'esforça a fi d'assegurar la cohesió i l'ordre dins la societat: lluita per una identificació o compenetració amb la societat, i pel compromís i l'aliança amb la classe dominant. Amb paraules seves:

Como tipo, [la Iglesia] es un cuerpo religioso que reconoce la fuerza del mundo secular y que, en vez de abandonar todo intento de influir en él o de perder su posición por oponerse directamente a los poderes seculares, acepta los elementos principales de la estructura social como bienes inmediatos. [...] Se establece, pues, un compromiso: es móvil y adaptable; «domina el mundo y es, por tanto, dominada por el mundo». [...] utiliza al Estado y a las clases que gobiernan y entreteje estos elementos dentro de su propia vida; desde este punto de vista, por tanto, la Iglesia estabiliza y determina el orden social; pero, al hacer esto, sin embargo, pasa a depender de las clases superiores y de su desarrollo.³¹

Tanmateix, una església d'aquest tipus (extensiva amb la societat) és pràcticament impensable dins una societat mòbil i heterogènia com la dels nostres dies.

La secta, per la seva banda, es presenta com a resposta a les necessitats individuals, extremadament variables, que es rebel·len contra un sistema eclesiàstic que insisteix massa en l'ordre social en perjudici de les funcions individuals de la religió. Així, la secta pot entendre's com l'esforç de satisfer, per mitjà d'elements religiosos, les diferents necessitats individuals de base. Això no obstant, la secta no pot renunciar totalment a les funcions d'ordre i d'integració social, ja que corre el perill de caure en l'anarquia. Com ja passava amb l'església, no pot existir a l'extrem del seu principi constitutiu:

Cuando, debido a compromisos con los poderes seculares, a la rigidez de las estructuras eclesiásticas, a la incapacidad de la doctrina y del ritual para cambiar al mismo tiempo que cambian las inclinaciones dominantes de la personalidad (porque lo que son símbolos atractivos para una generación, puede carecer de significación para

³¹ *Ibid.*, 194.

otra), cuando, debido a todo esto, el sistema religioso pierde parte de su capacidad para satisfacer las diversas necesidades individuales y del grupo, se producen entonces desarrollos sectarios.³²

Aquestes diferències entre secta i església serveixen a Yinger per a fonamentar el seu estudi sobre la dicotomia secta i església. L'autor entén però que això no és suficient i per això elabora una classificació amb sis divisions a fi de perfeccionar-la. Aquesta tipologia es basa en dos criteris: "el grado en el que se encuentran incluidos los miembros de una sociedad y el grado de atención prestada a la función de la integración social como contrapuesta a la función de las necesidades personales".³³

L' Església universal

"Ésta es una estructura religiosa que cuenta con un relativo éxito en su intento de integración de una sociedad, mientras que, al mismo tiempo, satisface con sus esquemas de creencia y de observancias, muchas de las necesidades de los individuos en todos los niveles de la sociedad."³⁴ És, doncs, *universal* en el sentit que inclou tots els membres d'una societat i pel fet que pot donar resposta a un gran nombre d'individus de nivells diferents dins la societat.

Dins les societats heterogènies, però, aquest equilibri entre església i societat tendeix a no mantenir-se durant gaire temps: la manca de flexibilitat del mateix sistema, les insistents pressions dels grups dominants a fi que es mantingui l'ordre que els és favorable (sense les adaptacions inevitables en una societat canviant) són qüestions que condueixen a la tendència cismàtica tan comuna en les religions de las societats avançades. Per tant, el seu universalisme porta implícit un risc molt alt de divisió cismàtica.

L'Església catòlica del segle XVIII és potser el millor exemple d'una Església universal dins la civilització occidental:

³² *Ibid.*, 195-196.

³³ *Ibid.*, 198.

³⁴ *Ibid.*, 198-199.

Tuvo relativamente éxito en su búsqueda de un terreno de expansión (principalmente los monasterios) para las tendencias individualizadoras del Cristianismo; su sistema de creencias y ritos era satisfactorio para gran número de personas a todos los niveles, y reflejaba y ayudaba a mantener una estructura social suficientemente bien integrada. Sin embargo, incluso la Iglesia más completamente universal sólo se puede describir como relativamente capaz de satisfacer esas diversas funciones, porque los graves problemas del orden, de la continua intromisión de las tendencias egoísticas del hombre, la penetración en todas las direcciones de los problemas del sufrimiento, no son dificultades que se puedan resolver fácilmente.³⁵

L'Ecclesia³⁶

Igual com passa amb l'Església universal, l'*Ecclesia* aglutina en tots els nivells de la societat la identificació formal amb el grup. “Pero la Ecclesia tiene menos éxito que la Iglesia universal en su intento por incorporar las tendencias de las sectas. Ha llegado a adaptarse de tal modo a los elementos dominantes que se ven frustradas las necesidades de muchos de sus seguidores, sobre todo de las clases inferiores. Consigue, con más éxito reforzar los modelos existentes de integración social que satisfacer las numerosas funciones de la religión orientadas hacia la personalidad. Tiende, pues, a producirse una general indiferencia, protestas del tipo de la secta, y oposición secular.”³⁷ Així, pel que fa al grup d'integració social de l'Ecclesia podem dir que mentre que té major èxit que l'església universal pel que fa a la funció d'interacció social, el seu èxit és menor en relació amb les respostes a les necessitats personals. És en aquest sentit que Yinger afirma que l'*Ecclesia* pot ésser considerada com a “església en estat rígid”.

L' Església de classe o denominació

Quant a la consecució d' universalitat, aquest grup té encara menys èxit que l' *Ecclesia* “debido a que no sólo minimiza la tendencia de las sectas a criticar y a prescindir del orden social, sino que se encuentra además limitada por fronteras de clase, de raza o, algunas veces, de región.”³⁸ Si encara podem seguir parlant d'església és perquè “se encuentra fundamental —aunque no

³⁵ *Ibid.*, 199.

³⁶ Yinger pren aquest terme de l'adaptació que fa Howard Becker de l'obra sistemàtica de Wiese.

³⁷ Yinger, *Religión, persona, sociedad*, 199-200.

³⁸ *Ibid.*, 201.

perfectamente— en harmonia con la estructura del poder secular.”³⁹ Poques esglésies d'aquest grup pertanyen a un tipus pur: trobaríem elements de secta en totes elles i entre els seus membres tendeixen a estar representats tots els nivells de classe (la qual cosa ve a suposar una major funció d'integració social per a la classe i menor per a la societat). Aquesta situació es deu parcialment al fet que moltes denominacions van començar com a sectes i no s'han independitzat totalment dels seus orígens.

(Entre aquest punt i els següents, Yinger adverteix que els següents tipus haurien d'ésser llegits en ordre invers al que es presenten. La raó és que la secta oficial és resultat dels dos tipus que la succeeixen : la secta i el culte. Si es troben escrits en aquest ordre és amb la finalitat de mantenir una relativa continuïtat en l'ús dels dos criteris vertebradors d'aquesta tipologia: el grau d'universalitat i el grau d'accentuació de la integració social —en comparació amb l'accentuació de les necessitats personals.)

La secta oficial ⁴⁰

Es tracta d'un grup petit on preval el dret de pertànyer-hi per naixement (tal i com passa a l'església i a diferència de la pertinència voluntària que caracteritza la secta). A més, rebutja qualsevol compromís amb la societat, cosa que fa augmentar la seva inestabilitat. Amb el pas del temps “ o se desintegra con la muerte de los miembros, o tiene que amoldarse a estructuras más formales con técnicas para la admisión de nuevos miembros y la preservación de los intereses comunes. Surgen líderes profesionales debido a que el intenso entusiasmo de la primera generación, que mantenía el carácter laico, tiende a declinar. Frecuentemente, las necesidades de los miembros «de nacimiento» son diferentes, y su situación o clase social puede haber mejorado.”⁴¹ Aquesta situació farà que el desafiament directe o l'oposició a l'ordre social vagi disminuint (però això no ocorrerà sempre).

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ [*The established sect*]

⁴¹ *Ibid.*, 201-202.

En línies generals podem afirmar que tendiran a evolucionar cap a les denominacions aquelles sectes que accentuïn, abans que res, els problemes de l'ansietat individual i el pecat, aquelles que constitueixin en primer lloc un esforç per reduir el pes de la confusió i de la culpa. "Los movimientos de secta de clase media caen normalmente dentro de este grupo. Evolucionan de un modo más bien rápido hacia las denominaciones."⁴² Per contra, "las sectas cuya preocupación original fue predominantemente los males de la sociedad, tenderán a evolucionar hacia las sectas oficiales. [...] en otros casos se apartan de la sociedad rehusando ciertas obligaciones o estableciendo comunidades aisladas."⁴³ D'aquesta manera podem afirmar que una secta es convertirà en una denominació si la protesta que representa pot ser ràpidament absorbida dins la corrent religiosa dominant, sense oposició severa a l'estructura social secular i sense necessitat d'una reorganització de tipus religiós.

La secta

Per a la definició de secta podem recórrer a les paraules que encapçalaven aquest comentari on l'autor distingeix entre secta i església adoptant gran part dels elements de la dicotomia Weber-Troeltsch. L'autor hi afegeix tres subdivisions de la secta segons les diferents necessitats del grup on va sorgir, i les diferents actituds a una situació no desitjada. Aquestes subdivisions són: a) *acceptació*, quan les sectes s'acomoden a la societat global; b) *oposició hostil*, quan la secta manté una actitud clarament bel·ligerant i agressiva enfront de la societat, i c) si el que anhela és trobar la manera d'*evitar* del tot la societat global a fi de no entrar en conflicte amb ella.

Quant a la primera resposta, són les sectes de classe mitja les qui tendeixen a acceptar l'estructura social sense especial oposició. I encara que els membres se sentin enfrontats amb problemes seriosos que les esglésies dominants no els ajuden a resoldre, no interpreten aquests problemes en termes socials. La seva exegesi és que "la sociedad, en conjunto, ha sido buena con ellos y con aquellos con los que se encuentran asociados. Creen que las dificultades clave son la falta

⁴² *Ibid.*, 202.

⁴³ *Loc. cit.*

de fe, el egoïsme y el aislamiento, y no un mal social. Por consiguiente, ten fe, ten una actitud de amistad e intégrate en un grupo con el que congenies.”⁴⁴

El segon tipus de resposta és l'agressió. Algunes sectes de classes inferiors acusen més intensament els problemes de la pobresa i de la impotència, de manera que la seva actitud és bel·ligerant i clarament hostil. Per a aquests grups: “La sociedad que nos trata a nosotros tan mal, es mala, y la verdadera religión, por tanto, deber reorganizar el orden social. Un grupo así, encuentra una oposición violenta y camina, podríamos decir, hacia un fracaso bastante cierto.”⁴⁵ Així, els grups que adoptin aquest tipus de resposta tendiran o bé a desaparèixer o a transformar-se en el tipus següent que, com ja s'ha dit, es mou cap a una comunitat allunyada de la la societat global.

L'argumentació del tercer tipus de secta és: “Si no se puede aceptar la sociedad, como el tipo *a* [acceptació], ni tener la esperanza de reformarla, como el tipo *b* [oposició hostil], entonces puede devaluarse la significación de esta vida, proyectando las propias esperanzas en un mundo sobrenatural y reduciendo, mientras tanto, los propios problemas viviendo en comunión con personas con una mentalidad semejante.”⁴⁶ Aquesta és la protesta més comú dins els moviments sectaris, sobre tot en el món contemporani on les protestes agressives tendeixen a ser més de caràcter secular que no pas religiós. Aquest tipus de secta si bé s'enfronta amb les dures realitats de la vida de les classes inferiors (cosa que no fa el primer tipus per a qui la pobresa, el sofriment, la injustícia i la impotència segueixen existint sense fer-hi res per canviar-ho), el fracàs no afecta tan fàcilment com al segon tipus (qui pot provar que l'altra vida no repararà els mals d'aquest món?). Només resta afegir que aquest darrer tipus de secta, igual que el primer, tendeix més a convertir-se en denominació que en una secta oficial. La raó la troben en què la seva situació no és de conflicte amb la societat sinó més aviat d'indiferència vers ella, el que facilita l'acomodació als principals models de la societat.

⁴⁴ *Ibid.*, 205.

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*, 205-206.

El culte

Aquest terme serveix per descriure aquells grups que són similars a les sectes però que suposen una ruptura més profunda, en termes religiosos, respecte a la tradició religiosa dominant d'una societat. És en aquest sentit que el situem a l'extrem oposat de l'església universal. Yinger el defineix com a “pequeño, de vida corta, con frecuencia local, construido frecuentemente alrededor de un líder dominante (a diferencia de la secta, que presenta una mayor tendencia hacia una amplia participación laica). Debido a que sus creencias y ritos se separan muy ampliamente de los tradicionales en una sociedad, y debido al mismo tiempo a que los problemas de sucesión a los que da lugar la muerte de un líder carismático son frecuentemente difíciles, el culto tiende a ser pequeño, a desintegrarse fácilmente y es relativamente poco probable que evolucione hacia una secta oficial o hacia una confesión.”⁴⁷

A aquestes dues característiques bàsiques (grup petit i amalgamat entorn un líder carismàtic) hem d'afegir que el culte s'ocupa quasi exclusivament de problemes individuals, prestant poca atenció a les qüestions d'ordre social⁴⁸.

La primera crítica que podem fer a aquest model és l'arbitrarietat del nombre de categories que el configuren (són sis, però podrien ser cinc o vuit). Aquesta subjectivitat a l'hora d'establir les divisions fa difícil de precisar on es troba la frontera entre un i altre tipus; com també es fa difícil de distingir entre els elements essencials que participen del tipus, per una banda, i els accidentals que pertanyen a un grup concret però no al tipus, per l'altre. Finalment, les característiques entre uns i altres tipus es sobreposen les unes amb les altres (recordem que es parla de “grau” en els criteris de classificació), fent molt difícil saber si hi ha o no raons objectives per atribuir-les a un tipus i no a un altre.

⁴⁷ *Ibid.*, 207-208.

⁴⁸ *Ibid.*, 208.

Com a element positiu d'aquesta tipologia voler assaltar el fet d'haver presentat com a dinàmic el caràcter de cada grup religiós, superant en certa manera l'estaticisme de la dicotomia secta-església i avançant, per tant, cap a l'imaginari contínuum.

c) Tipologia vertical: Bryan Wilson; *Sociología de las sectas religiosas*

Per a Wilson⁴⁹ les sectes són moviments religiosos de protesta integrats per persones que es distancien de la resta d'homes pel que fa a creences, pràctiques i institucions religioses (i de vegades molts altres aspectes de la vida). No reconeixen com a tals els líders religiosos ortodoxos, rebutjant la seva autoritat. El compromís amb la secta és voluntari, “pero sólo se admite en ella a aquellas personas que han probado su convicción o han dado algún otro testimonio de sus méritos; el seguir perteneciendo a ella se basa en el sometimiento evidente y constante a las creencias y prácticas de la secta. Los que pertenecen a una secta ponen su fe ante todo y ordenan su vida de acuerdo con ella. Los ortodoxos, por el contrario, hacen que su fe temporece con otros intereses, y su religión se acomoda a las exigencias de la cultura secular”⁵⁰.

A aquesta definició hauríem d'afegir que per a Wilson les sectes constitueixen les més intenses manifestacions col·lectives de disposició religiosa que hom pot trobar a la societat secularitzada. Com a tals, ho són tot menys estàtiques, ja que evolucionen al llarg del temps i, a més, la tendència a què en el transcurs del temps canviï la seva reacció cap a la societat exterior és un dels elements sempre presents. Tanmateix, això no vol dir que tots els moviments sectaris siguin de la mateixa classe, i és per aquesta raó que Wilson elabora una fórmula per distingir-los: segons la seva reacció general vers la societat exterior. Aquesta reacció comprèn la seva teologia, la seva organització, la seva ètica i les pràctiques socials, les quals seran sempre accions de repulsa, allunyaments o esmenes de les normes dominants de conformisme social. Amb la seva tipologia Wilson pretén, a banda de mostrar el caràcter particular d'algunes sectes, posar de relleu tant les similituds com les diferències que dins el sectarisme trobem: les circumstàncies que les

⁴⁹ Bryan Wilson, *Sociología de las sectas religiosas* (Madrid: Ediciones Guadarrama 1970).

⁵⁰ *Ibid.*, 7.

fan néixer, la influència que exerceixen, les funcions que desenvolupen i els canvis que experimenten amb el temps. És així com distingeix set diferents tipus de secta segons la manera que tingui cada grup de respondre a:

a) Què hem de fer per salvar-nos?

b) De quina manera es troben encarnades aquestes respostes dins el material cultural específic de la doctrina, dels mites i dels ritus cristians?

Sectes conversionistes

Aquest primer tipus de sectes interpreta el món i les seves institucions com a dolentes, afirmant que la salvació pot obtenir-se tan sols per mitjà del canvi profund d'un mateix: Només si l'home adquireix una visió nova d'un mateix, només si torna a néixer podrà l'home salvar-se. En aquesta resposta de rebuig envers el món, el procés de conversió es posa molt per sobre dels procediments i ritus institucionalitzats:

Tal conversión debe producirse en un momento determinado y como experiencia palpable. A partir de ahí el individuo puede ya creerse probado por Dios, inspirado por el Espíritu o redimido por el Salvador. Tal vez se precise recordar con frecuencia esa experiencia, y los sentimientos que la acompañaron pueden ser encendidos de nuevo en ocasiones en que los convertidos se reúnen para efectuar su oración y acción de gracias.⁵¹

Es considera que aquesta experiència i l'agraïment per ella són essencials a fi de salvar-se; que els homes no se salvaran per cap altre mitjà, ni que siguin sacerdots que recitin les oracions i executin els ritus, ni que siguin revolucionaris o reformadors socials que tractin de millorar les condicions socials del món. Cap d'aquestes activitats té importància perquè “aquello que necesitan los hombres es una «experiencia de corazón», y sólo cuando hayan tenido una tal experiencia de salvación puede la sociedad esperar una mejoría”⁵².

⁵¹ *Ibid.*, 38.

⁵² *Loc. cit.*

Aquestes sectes “debido a que procuran cambiar el corazón del hombre, ven justificado así el consagrar sus recursos a hacer proselitismo, para lo cual cultivan unas técnicas revivalistas”⁵³. Totes les accions per trobar nous adeptes són una manera de mantenir actius els seus membres, proporcionant-los, a més d' unes metes d'acció positives, els mitjans per mantenir un alt grau d'implicació afectiva i oferint-los uns resultats concrets com a “proves de fe”. Paral·lelament s'hi insisteix molt en la culpabilitat de l'home, no pels pecats actuals que s'han comès sinó més aviat per la condició pecadora que l'home ha heretat.

Per últim, el fonamentalisme d'aquest tipus de sectes fa que posin molt d'èmfasi en la interpretació literal de la Bíblia i en la “fe sentida” en contraposició amb el ritualisme buit de les esglésies de caràcter jeràrquic (especialment l'Església Romana).

Les sectes revolucionàries

Són sectes que responen al problema de la salvació declarant que el món és dolent i que l'única esperança de salvació és la transformació del món. Aquest canvi però es realitzarà mitjançant una acció sobrenatural ja predeterminada: “Esta respuesta al mundo consiste, pues, en exigir no que cambien las personas, sino que sea cambiado el mundo, y en anticipar tal acontecimiento.”⁵⁴ Així, si bé és cert que res no es pot fer per redimir l'ordre que ja existeix, els homes —o millor dit, alguns homes, els veritables creients— es podran salvar quan tingui lloc la transformació d'aquesta situació ordenada per Déu. Cal insistir en el fet que els sectaris no pensen a iniciar ells mateixos aquesta transformació del món, “aunque podrían ser llamados a colaborar con las fuerzas divinas por alguna señal de lo alto”⁵⁵. D'aquesta manera, en lloc d'exigir als homes que experimentin un canvi interior, esperen que el món canviï; és en aquest sentit que el nom de *revolucionària* no vol significar que els sectaris estiguin preparant activament una revolució, sinó que pensen que es Déu qui s'ho proposa.

⁵³ *Ibid.*, 42-43.

⁵⁴ *Ibid.*, 38.

⁵⁵ *Ibid.*, 39

A diferència del cas anterior, les sectes revolucionàries s'interessen menys per buscar conversions que per l'exègesi profètica. En aquest sentit fan de les profecies bíbliques la seva guia de salvació. Deixen clar però que ni la fe ni les obres assegurin la salvació, només el coneixement de la paraula de Déu i l'obediència dels seus manaments l'asseguren, i si bé la majoria dels homes no aconseguiran salvar-se, però com que Déu va disposar que tots els homes havien d'escollar la veritat, aquestes sectes senten l'obligació de predicar la paraula de Déu mentre encara se sigui a temps: "No conceden ningún relieve especial a la alegría ni a la idea de un Dios amoroso. La religión es una cosa seria, y Dios un juez y rector que ha determinado ya el destino de los hombres."⁵⁶

Les sectes introversionistes

El tercer tipus de sectes són les introversionistes. El seu nom ve del fet que s'allunyen del món per cultivar la seva pròpia santedat interior: "Una tercera respuesta ante la situación humana consiste en admitir el mal de la circunstancia del hombre y en buscar la salvación mediante un arrancarle de ella, tratando de separarse uno mismo de la corrupción del mundo."⁵⁷ En lloc de dir que l'home ha de canviar o que el món ha de canviar, aquesta resposta exigeix que s'abandoni el món. Aquells que ho fan esperen amb això preservar i cultivar la seva pròpia santedat: "La salvación se ha de buscar en el seno de la comunidad de quienes procuran no mezclarse con los asuntos de la humanidad."⁵⁸

Aquesta santedat interna apareix alhora com a qualitat de l'individu i de la vida comunitària de la secta. La comunitat és l'únic àmbit de salvació, en principi com a lloc de preservació, però en la pràctica també com a salvació dins d'aquesta vida, és així com "la comunidad misma es el «resto congregado»."

⁵⁶ *Ibid.*, 43.

⁵⁷ *Ibid.*, 39.

⁵⁸ *Loc. cit.*

Respecte l'evangelització dels altres no es posa gaire interès: “la iluminación o la inspiración internas no son fáciles de transmitir a los de fuera, de los que, por el contrario, cabe pensar que contaminan a los fieles”. En aquest sentit, canvien la predicació per les devocions particulars. Quant a la doctrina en té molt menys importància per a la salvació que el llenguatge inspirat i una rectitud moral mantinguda (tot i que les Escriptures es continuen considerant com a guia espiritual general).

Les sectes manipulacionistes (o gnòstiques)

La quarta resposta és la de buscar la salvació en el món però a partir essencialment d'uns mitjans que el món en general desconeix. En aquest cas s'estima el caràcter de la salvació com a quelcom molt més immediat en comparació amb les altres sectes, és a dir, s'ofereix l'assoliment d'aquells objectius que en general estan ben considerats en el món, però que, donada la naturalesa de la vida humana, són enganyosos i efímers (el vigor corporal i la capacitat mental són potser els més universals, tot i que en algunes cultures trobaríem l'estatus, el poder o el control de recursos econòmics). On resideix el caràcter religiós d'aquesta resposta? “en el hecho de creer que el conocimiento religioso o los órganos sobrenaturales constituyen mejores medios que los demás disponibles para conseguir los fines apetecidos. Mediante el uso de esos medios sobrenaturales y muchas veces esotéricos u ocultos se ha de manipular el mundo para obtener unos beneficios; es así como se salvarán los hombres.”⁵⁹ És aquesta intenció de manipular el món, mitjançant una nova gnosis que faciliti l'arribar a metes que atreuen la societat, la que dona nom a aquest grup de sectaris.

Aquests sectaris no defugen el món, sinó que l'habiten a fi de gaudir i treure'n tot el profit que la manipulació d'un coneixement especial els proporciona. Efectuen un redescobriments de les veritats de l'Escriptura, però el seu Déu no és un Déu redemptor, “sino la idea abstracta de su propio provecho en el mundo presente”⁶⁰, sent molt possible que abandonin progressivament el seu sentit literal per fixar-s'hi més en la curació i la transcendència de l'experiència del mal sobre el saber diví.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, 45.

Aquests quatre darrers tipus de secta (conversionista, revolucionària, introversionista i manipulacionista) són les que, segons Wilson, més importància han tingut en el món occidental i més connexió tenen amb la tradició central del cristianisme (a excepció potser d'aquesta última). Hi ha però altres tres formes de resposta que tot i menys freqüents o que han exercit molt menys impacte en la societat, presenten una religiositat que bé podríem classificar d'extrema. Aquestes són: les sectes taumatúrgiques (principalment grups espiritistes en el món occidental), les reformistes (per, exemple, els quàquers als nostres dies), i les utòpiques (que són aquelles que a més d'evitar el món intenten crear un nou ordre).⁶¹

Segons Wilson⁶², la religió de tipus taumatúrgic es dona, sobretot, a les societats menys desenvolupades: és un religió que ratlla amb el que és màgic i que es preocupa dels esperits. Representa una forma de religiositat primitiva, quasi rudimentària. Les sectes reformistes, al seu torn, només sorgeixen circumstàncies molt especials, és a dir, quan s'ha consumat certa autoidentificació dels membres i, alhora, les seves pràctiques, preocupacions i creences específiques han sofert algun canvi i s'han obert per a ells, en tant que grup, nous horitzons d'acció. La resposta de caràcter utòpic, per la seva banda, depèn més radicalment que cap altra actitud sectària d'una organització social activa i conscient, ja que comporta un refer el món tan en el vessant polític com en l'econòmic, així com les normes de comportament social. Passem ara a diferenciar-les d'un mode més extens:

Les sectes taumatúrgiques

En aquest tipus de sectes l'interès de l'individu se centra en aconseguir un alliberament de les malalties presents, ja siguin físiques o mentals, i la salvació s'obté mitjançant una suspensió especial, quasi màgica de les lleis ordinàries de la causalitat per agents sobrenaturals: "No se trata de salvar al mundo, sino sólo de una liberación de tensiones y dificultades inmediatas y de unas vagas ideas de transformación en unas condiciones paradisíacas."⁶³ Aquesta resposta es

⁶¹ Bryan Wilson, *La religión en la sociedad* (Barcelona: Labor 1969), 191-193.

⁶² Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, 167 i ss.

⁶³ *Ibid.*, 40.

distingeix de la manipulacionista en el caràcter extremadament individualista que atribueix a la salvació i pel fet de no tenir una noció clara de quins són els beneficis que pot procurar. “Esta respuesta es, en realidad, un requerimiento de milagros y no un esperar el descubrimiento de unos principios que permitan la salvación de los iniciados.”⁶⁴

Les sectes taumatúrgiques basen les seves creences en oracles i miracles que han sofert una mena d'atròfia dins els cristianisme. “Jesús era taumaturgo, y la mitología cristiana atribuye milagros a los apóstoles y a los Santos, si bien la Iglesia Romana ha tratado posteriormente de institucionalizar ese orden de lo taumatúrgico. Aunque el protestantismo reprobó las prácticas de tipo mágico, se siguió recurriendo a ellas en los movimientos que buscaban la curación mediante la fe, antes de que el espiritismo moderno infundiese nueva savia en esta actitud frente al mundo.”⁶⁵ Les creences d'aquestes sectes es basen en oracles i miracles que prometen el benestar, recordant que Jesús era taumaturg i que la mitologia cristiana atribueix miracles als apòstols (després aquest ordre taumatúrgic s'hauria anat institucionalitzant).

Les sectes reformistes⁶⁶

Les sectes reformistes són poc freqüents, i potser l'únic exemple plenament desenvolupat siguin els quàquers d'avui dia; es tracta, en aquest cas, d'una resposta de caràcter secundari o terciari més que de l'orientació d'una secta. Es tracta de grups que tenen en compte l'organització social i procuren millorar-la mitjançant l'ús de la concepció religiosa que consideren com a quelcom exclusivament seu. Dit d'una altra manera: “La salvación se obtiene transmitiendo una ética mediante la cual puedan vivir los hombres.”⁶⁷ Veuen el món com el lloc on habita el mal, però un mal que en algunes manifestacions és possible de vèncer mitjançant una reforma efectuada d'acord amb el dictat de la consciència. “En este caso se hace de la conciencia un modo de ver las cosas que parte de una captación de lo divino. Es decir, un tipo de respuesta bastante especial

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, 45-46.

⁶⁶ Les dues respostes següents no han de ser necessàriament religioses (en el sentit de recórrer a uns òrgans i unes explicacions de caràcter sobrenatural).

⁶⁷ *Ibid.*, 47.

en la que se justifican los procedimientos de tipo racional recurriendo a una inspiración religiosa (extrarracional).”⁶⁸

Són sectes que es mantenen allunyades del món, formant una societat a part de la societat global (que critiquen però vers la qual no senten hostilitat, com tampoc indiferència). Aquesta manera separada de viure converteix els sectaris en un grup amb forts sentiments tan d'obligació ètica com d'intensitat de consciència. Quant al reclutament de nous seguidors, “apenas cuentan con organización alguna [...]. Confían en ejercer mayor influjo sobre el mundo apartándose de la masa que multiplicando el número de sus miembros. La salvación que esperan no es otra que la salvación de todos los hombres de la sociedad.”⁶⁹

Les sectes utòpiques

Per últim trobem una manera de buscar la salvació mitjançant una actitud enfront del món que no consisteix ni a fugir del món ni a canviar-lo, sinó a intentar trobar una base sobre la qual efectuar una reconstrucció radical del món:

El mundo es malo porque los hombres han creado un sistema malo. La salvación ha de alcanzarse mediante un retorno a los principios fundamentales dispuestos por el Creador para la convivencia humana. Tales principios se obtienen por una revelación o por los escritos sagrados recibidos, y a partir de esa base puede ser construido de nuevo el mundo como un lugar en el que los hombres no experimentarán ya más tensiones. Los medios para llegar a esta sociedad reconstruida pueden ser racionales en sí mismos, pero la elección de los fines (y posiblemente también de los medios, en cierto sentido al menos) es determinada por una relación con lo sobrenatural.⁷⁰

Les sectes utòpiques admeten la possibilitat de salvar-se en la societat, però per això la societat ha de ser reconstruïda per complet, i no mitjançant una acció de Déu, sinó mitjançant el treball dels homes a partir dels principis establerts per Déu. És per aquest motiu que s'aparten de la societat creant una organització social que els pugui conduir a la salvació. Es distingeixen de les utòpiques seculars atès que propugnen una creença religiosa comú fonamentada d'ordinari en

⁶⁸ *Ibid.*, 40.

⁶⁹ *Ibid.*, 47.

⁷⁰ *Ibid.*, 40-41.

la Bíblia, i altres vegades explícitament en l'Església de Jerusalem tal i com apareix descrita al Llibre dels Fets, prenent com a model tot allò que pugui fer referència a formes de vida primitives de les comunitats cristianes. (I si bé el seu plantejament les fa sectes tancades, aquest tancament augmenta encara més amb el sever escrutini que fan a aquells que volen formar part del grup.)

Un dels inconvenients més grans de la tipologia wilsoniana és que no permet generalitzar, fent impossible una teoria general sobre el fenomen del sectarisme. A més, deixa la porta oberta a la multiplicació d'estudis monogràfics i de comparació sense arribar a cap formalització generalitzable de les sectes. Tanmateix, aconsegueix identificar els models de desenvolupament de les diferents sectes per tal d'explicar perquè algunes sectes evolucionen cap el denominacionalisme i altres persisteixen com a tals durant moltes generacions.

4. Crítica a la dicotomia secta-església

Fins aquí hem presentat diferents formes d'anàlisi que empren la dicotomia secta-església com a instrument de recerca. I si bé és cert que tant Yinger com Wilson (el primer buscant els punts intermedis entre els pols extrems que representen la secta i l'església; el segon demostrant que la dicotomia weberiana no és útil com a element d'anàlisi si els termes s'entenen com a excloents) corregeixen en les seves investigacions el binomi dicotòmic, cap dels dos presenta una teoria general sobre el fenomen del sectarisme.

Els autors que a continuació presentem ens aproximaran als conceptes de secta i església fugint de la dicotomia i, en aquest sentit, ens ajudaran a construir un model interpretatiu amb caràcter dinàmic per aplicar als moviments religiosos (incloent-hi l'Opus Dei).

a) Joachim Wach: ecclesiola in ecclesia

Tal i com han fet la majoria d'autors, també Wach reprèn de Weber el caràcter de societat contractual de la secta per oposició a l'organització institucional de l'església. De Niebuhr recull la distinció entre església entesa com a agrupament natural dins el qual hom neix, per contraposar-lo a secta: agrupament contractual en el qual hom ingressa (amb tot, insisteix que podem trobar sectes que s'estenen més enllà de la primera generació, així com individus o grups que poden entrar per conversió tant dins l'església com dins la secta). De Troeltsch, Wach manlleva els elements de definició de secta pròpiament dita: i) el no compromís amb el món, ii) l'exigència als seus adeptes d'un màxim de sinceritat i rigor doctrinal, iii) la seva naturalesa disciplinària sovint expressada en manifestacions exteriors (hàbit, nomenclatura, etc.), i iv) la figura de l'autoritat carismàtica que suposa el caràcter immediat dels líders de la secta en oposició a la doctrina de l'església transferida per la tradició, la llei i els costums.

Un dels temes centrals de l'obra de Joachim Wach, en el qual centrarem el nostre comentari, té a veure amb l'observació feta per Weber i desenvolupada per Troeltsch segons la qual les tendències sectàries poden estar contingudes dins una església-tipus. En aquest sentit, Wach distingeix dues formes de protesta religiosa: a) la secessió, orientada a la formació d'una organització independent, i b) la protesta interior, orientada a la formació del que anomena *ecclesiola in ecclesia*.

Considerem ara els grups que es formen a l'interior del mateix cos eclesiàstic per protestar contra la seva política, les seves "renúncies" i el seu "laxisme", que es consideren perjudicials per als elements de culte o l'organització. Aquest últim aspecte és el primer a ser censurat pels que desitgen veure renovat el nivell religiós i moral de tot el cos eclesiàstic, sense provocar no obstant ruptura. El seu lema és necessàriament *Ecclesiola in ecclesia*.⁷¹

Podem interpretar el contingut d'aquesta *ecclesiola in ecclesia* com una protesta interior tendint no tant a la separació com a la renovació religiosa, en el sentit més literal de la paraula: fer que una cosa vingui a substituir la de la *mateixa* natura que hi havia abans (una mena doncs de retorn

⁷¹ Joachim Wach, *Sociologie de la religion* (Paris: Payot 1955), 153.

als orígens). En aquest sentit, Wach desvincula aquest tipus de protesta dels moviments reformistes que busquen modificar l'església per donar-li una *nova* forma o una *nova* disposició amb la intenció expressa de millorar-la.

En parlar dels grups religiosos, els ordena segons el grau de protesta que exhibeixen, distingint tres tipus de reacció contra allò que considera allunyament eclesiàstic dels orígens. Wach ordena així els grups religiosos començant pel nivell més baix de protesta: el *collegium pietatis*, el qual està format per membres que allò que desitgen és trobar un nivell espiritual més alt que el que poden trobar dins l'església. El segueix la *fraternitas* caracteritzada per un clar sentit de pertinença al grup. Finalment situa l'*orde*, que representa una forma de protesta interna molt més formal i segregada que les dues primeres, la qual cosa suposa una relació complexa i dinàmica entre el grup i l'església de la qual forma part.

Seguidament veurem amb més detenció aquest tres tipus de protesta:

El collegium pietatis

L'etapa intermèdia entre la protesta individual i la separació complerta es caracteritza pels grups que ni s'identifiquen ells mateixos, i només ells, amb la comunitat ideal, ni intenten crear una unió especial a l'interior de la comunitat, sinó que prefereixen mantenir una certa actitud, formes de devoció o conceptes característics que sovint apunten cap a l'eventual conversió de tota la comunitat. Ells es consideren la "llevat" de l'Evangeli.⁷²

Allò que distingeix aquest grups és el fet que als seus membres els mou el desig de trobar un nivell espiritual més alt que el que poden trobar dins l'església. Quant a la seva organització interna, es tracta de grups no gaire sòlids o poc consistents, formats per un nombre limitat de membres, units per un entusiasme comú de conviccions particulars i devoció intensa. El sistema disciplinari d'aquests grups és molt rígid, tot esforçant-se per aconseguir una perfecció espiritual i moral superior a aquella altra que hom pot copsar dins les condicions corrents. Es reuniran per pregar, per meditar, per a la lectura, i la "reunió" serà, com diu Wach, l'expressió social típica de la pietat d'aquest grup. Al contrari d'altres grups contestataris, les diferències teòriques es

⁷² *Ibid.*, 154.

troben en un pla secundari ja que l'accent principal es troba sobre els aspectes pràctics de la vida religiosa, innovant-les i intensificant-les.

Respecte a les relacions amb la comunitat mare, aquests grups es caracteritzen pel fet de no identificar-s'hi totalment, però no obstant això no tendeixen a formar una unitat especial dins aquesta comunitat, es conformen amb mantenir unes actituds i formes de devoció característiques. És, però, en el seu si on s'emplaça el germen d'una transformació eventual de la comunitat.

La fraternitas

Aquest grup de protesta destaca, com les confraries, pel seu desig de provocar canvis dins l'estructura mare amb l'objectiu de retornar allò que consideren essència perduda del grup, encara que sense la intenció de formar cap altre grup o secta a part, separat del grup-mare.

Allò que tendeix a agrupar els homes són les experiències, les actituds i l'ideal comú. Al començament un "paralelisme d'espontaneïtat" pot ser suficient, però habitualment no és més que el primer pas vers una associació més íntima d'aquells que estan units per una mateixa protesta contra el *statu quo* i un desig comú de renovar i d'intensificar l'experiència religiosa central. Les consideracions pràctiques juguen també el seu paper dins l'assentament de grups de vida comunitària [...]. De la mateixa manera que s'amaga una gran varietat de concepcions de vida sota aquestes normes, existeix també una gran varietat d'associacions.⁷³

A diferència del *collegium pietatis*, però, la *fraternitas* assoleix estats molt més estructurats i, de resultes d'això, les seves accions són més limitades, més específiques: allò que guanyen en estructuració ho perden en extensió. Són, per tant, el ferment d'aquells estadis més estructurats i, alhora, més limitats i específics de molts grups religiosos.

El monacat. L'orde

Els ordes religiosos són per Wach el tercer tipus de reacció contra el desenvolupament eclesiàstic. Històricament s'han caracteritzat per una concepció encara més estricta i rígida de

⁷³ *Ibid.*, 157-8

nova comunitat dins de la religió mare o *gran* religió: allunyament del món, cerca de la presència d'esperit i de la santedat personal, absorció total de l'individu que n'és membre, etc.

El grup monàstic pot ésser definit com a l'associació, fundada i organitzada, d'aquells que, considerada la seva protesta, decideixen de portar una vida en comú de devoció dins una comunitat més tancada del que pot ni desitja ser-ho una fraternitat. L'ideal concebut es troba determinat per l'experiència religiosa central dels inicis. En les seves exigències és exclusiu i insisteix en l'obediència individual constatat. El que uneix els membres del convent i l'orde és l'obediència absoluta, la residència estable, la vestimenta especial, el menjar en comú, les devocions particulars, el treball comú. Els monjos estan també units negativament per la seva renúncia comuna respecte les relacions i les possessions seculares. La idea de fraternitat espiritual reemplaça totalment l'organització natural. Les regles generals i locals determinen la situació a l'interior de l'orde monàstic [...]. S'insisteix especialment en la castedat, les pregàries, l'asceti i l'harmonia entre les diferents activitats. La importància donada a la resta varia segons els ordes. Es possible que, per exemple, es posi l'accent en el treball manual, sobre l'estudi, sobre les missions, o sobre l'ensenyament d'obres de caritat.

Els ordes religiosos, tant si són contemplatius com actius, constitueixen l'últim pas d'estructuració especial a l'interior d'un grup religiós i, com a tals, presenten totes les evidències de sectarisme segons la majoria de variables que hem acceptat com a indicadors de sectarietat: allunyament del món, presència de l'esperit, adhesió voluntària, santedat personal, estretor mental, compromís total de l'individu, prohibició de pràctiques considerades com a "mundanes", certificat de qualitat ètica.

b) *Peter L. Berger: la noció d'esperit*

En la cerca d'una definició de secta i església, Berger adverteix que "the guiding principle of the definition must be the inner meaning of the religious phenomena concerned, not certain historical accidents"⁷⁴. La secta pot ser aleshores definida com un tipus d'agrupació religiosa basada en la creença que l'esperit és immediatament present. L'església, per l'altra banda, pot ser definida com

⁷⁴ Berger, "The sociological study of sectarianism", 474.

un tipus d'agrupació religiosa basada en la creença que la presència de l'esperit és llunyana. A continuació, Berger defineix l'esperit:

By spirit is meant the religious object as such, that object which will always, of course, appear to faith as a subject in action. The spirit may be said, then, to create the religious experience in which man encounters that which is sacred -the *numen*, to use Otto's term. The spirit manifests itself to man in a way that can generally be determined geographically, as it were -in a human being or animal, in certain objects, in a specific holy place sometimes natural and sometimes artificially created.⁷⁵

Aquesta definició pot ser interpretada de manera espacial (adverteix l'autor que com a analogia més que com a veritable descripció física). Les associacions o grups religiosos es poden entendre com a parts d'un sistema que envolta allò que abans s'ha definit com esperit o, en paraules del seu autor, *the location of the sacred*. L'àrea o espai més proper a allò sagrat és el que és específicament religiós; fora reposa el món, en el sentit religiós de la paraula.

D'un mode gràfic, ens trobem al davant d'una figura formada per cercles concèntrics: al centre el que ja hem definit com esperit, en el cercle següent trobaríem la secta, a la qual seguiria l'església i més enllà el món. Aquest esquema expressa també el mode en el que els dos grups es veuen l'un a l'altre:

From the point of view of the sect, the church merges with the world outside, the area remote from the sacred. Only within the closed circle of the sect can the sacred, the spirit, be experienced as immediately present. The church, on the other hand, sees the spirit as remote, having to be brought near by its apparatus of mediation. And the church sees the act as an irreverent and illicit claim on forbidden territory, while viewing its own position as one mediating between the spirit and the world.⁷⁶

Aquestes relacions poden també ser contemplades sota l'aspecte temporal quedant clar que ho són tot menys estàtiques. Tornant a la representació gràfica, el centre (l'esperit) pot sorgir en qualsevol moment: ja sigui en allò que hem anomenat món, creant un nou sistema de relacions,

⁷⁵ *Ibid.*, 474.

⁷⁶ *Ibid.*, 475.

o bé dins de l'assentada estructura que hem anomenat església. En aquest cas generarà tot un procés dinàmic que condueix al que podríem donar el nom de sectarisme. A més, l'esperit pot també manifestar-se de manera diferent dins la vella i assentada estructura de l'església, engegant allà mateix una nova forma de sectarisme.

D'aquesta manera, fent ús de l'aspecte temporal, podem afegir a la definició ja donada de secta i església que la primera pot ser o bé una agrupació perdurable o transitòria, mentre que l'església, per la seva pròpia naturalesa, és un grup perdurable. Per altra part, si la secta es converteix en un grup perdurable en el temps tindrà al seu interior una certa tendència a convertir-se en església, repetint el procés que històricament sembla inevitable.

Segons Berger, l'actitud envers el món determina en gran part l'estructura interna de la secta. Aquest fet és d'una importància fonamental, ja que la secta es constitueix en la seva estructura social de manera que pugui dur a terme la missió per a la qual creu que es troba al món: "Thus the enthusiastic type may have a wide variety of social structures, corresponding to the variety of its attitudes toward the world. The prophetic type, however, with its militant attitude, will generally have strong leadership and organization. And the gnostic type, to which the world is irrelevant, almost universally takes the social form of the circle of initiates, those who possess the secret and guard it against outsiders."⁷⁷

Les relacions entre la secta i el món són complexes. No obstant, sembla clar que tenen lloc canvis en la pressió sobre el grup a mesura que el procés de "rutinització" avança. Al principi, quan la secta es troba *in statu nascendi*, les pressions semblen més fortes des de la religió cap a allò que és social (és a dir, els motius religiosos determinen l'estructura social de la secta). Tanmateix, més tard, i a mesura que l'esperit s'allunya i la secta es solidifica dins formes eclesiàstiques, la pressió canvia de direcció, d'allò social cap a allò religiós; l'església es troba en pau amb el món i és envaïda per realitats socials posterior, normes, institucions.

⁷⁷ *Ibid.*, 479.

Tornant a la representació gràfica de secta, església i esperit, Berger afirma que en la secta, copsant immediatament la presència de l'esperit, els seus membres formen una unitat compacta, un grup unificat. Quan es tracta d'una organització sòlida normalment es troba motivada per la missió de la secta dins el món; els lligams entre els membres són directes, sense la necessitat de cap formalització institucional. L'experiència religiosa és per si mateixa la força unificadora. Dins l'església, per contra, on l'esperit és lluny i només es pot portar a prop per mitjans rígids i establerts, els lligams entre els membres es debiliten, i la unitat de l'estructura requereix un sistema amb lligams legals a fi de reemplaçar els religiosos.

5. Un nou model d'anàlisi: el contínuum sectarietat-eclesialitat

Al llarg d'aquest capítol hem presentat els autors que més han contribuït a una formulació dels conceptes *secta* i *església*. Vam començar presentant aquests dos termes com a dicotomia, això és, com a termes que s'exclouen mútuament. Després, amb les tipologies verticals i horitzontals exposarem dues formes diferents de superar la dicotomia: ja sigui amb una gradació imaginària que en distingeix tipus diferents d'agrupació entre els pols extrems de secta i església; ja sigui agrupant les sectes de manera que es puguin apreciar diferències i similituds entre elles (sense el referent església com a contrapart). Finalment, hem estudiat aquells autors que en un intent de superació de la dicotomia presenten fórmules que donen a aquests conceptes un caràcter dinàmic, fent sorgir la secta fins i tot en l'assentada estructura de l'església. És així com arribem a l'elaboració del contínuum sectarietat-eclesialitat on les categories, més que definir moviments, engloben ingredients tant de sectarietat com d'eclesialitat a l'hora de situar un grup en el que podríem expressar com contínuum imaginari.

Així, d'una manera sintetitzada els punts d'aquest capítol podem concretar-los en:

- i) secta i església no poden ésser considerades com a categories que s'exclouen; més aviat, tant l'una com l'altra expressen punts de partença.

ii) parlar de sectarietat i eclesialitat ajuda a copsar una definició dinàmica de qualsevol grup o moviment religiós, la qual cosa ens obligarà a parlar de continuïtat enlloc de dicotomia.

iii) superada la dicotomia i establert el continuïtat, podem entendre *l'Opus Dei com un moviment religiós dins l'Església catòlica (això és: dins el seu grup de pertinença), que evoluciona cap a l'eclesialitat, després d'un primer esclat de tendència renovadora, però sense provocar ruptura —tot i el seu alt grau de sectarietat.*

Deixar de parlar de manera excloent de secta i església ens ajuda a entendre que tant podem trobar elements de sectarietat en el si de la pròpia església, com continuïtat i compenetració entre secta i església o viceversa. Així, en lloc de concloure dient si un grup o moviment religiós és o no és una secta, podem estudiar el grau de sectarietat i/o eclesialitat d'un moviment religiós en un context donat i segons unes variables preestablertes. Generalitzant potser molt podríem afirmar que, un cop separat de l'agrupació mare, qualsevol agrupament religiós es situarà primer en el pol oposat al de l'eclesialitat, però en el transcurs del temps s'exposa irremediablement a un procés de *rutinització* de la seva pròpia sectarietat i per tant es veurà sotmès a una creixent dominació de l'eclesialitat, convertint-se progressivament en cos eclesiàstic. La seva alternativa serà: desaparèixer o evolucionar cap a l'eclesialitat.

Aquest procés de rutinització que anirà convertint un grup amb forts elements sectaris en cos eclesiàstic té un exemple clar en la figura de l'Opus Dei; pensem sinó en la seva erecció en Prelatura Personal, en el procés obert de canonització de la figura del seu fundador, o en el nomenament de Joaquin Navarro Valls, membre numerari de l'Opus Dei, com a director de l'Oficina de Premsa de la Santa Seu. És en aquest sentit que, fent servir la fórmula proposada per Wach, podem parlar de l'Obra com d'una *ecclesiola in ecclesia*: una església petita dins una altra de més gran.

Tanmateix, el nostre tema d'investigació no apunta en aquesta direcció. En el nostre estudi volem aprofundir en un dels elements que més en destaca quan secta i església són caracteritzades: el tipus d'afiliació al grup. Dit d'una altra manera: mentre que a la secta hom ingressa, és dins

l'església on hom neix, per tant en el primer cas l'afiliació és voluntària, mentre que el segon ho és per naixença. Com afirma Niebuhr:

The sociological character of sectarianism is almost always modified in the course of time by the natural processes of birth and death, and on this changes are structure changes in doctrine and ethics inevitably follow. By its very nature the sectarian type of organization is valid only for one generation. The children born to the voluntary members of the first generation begin to make the sect a church long before they have arrived at the years of discretion. For with their coming the sect must take on the character of an educational and disciplinary institution, with the purpose of bringing the new generation into conformity with ideals and customs which have become traditional. Rarely does a second generation hold the convictions it has inherited with a fervour equal to that of its fathers, who fashioned these convictions in the heat of conflict and at the risk of martyrdom.⁷⁸

Abans però de parlar de les segones generacions, volem fer notar que el cercle tancat de tot començament porta en ell mateix la dinàmica de canvi en el nombre d'individus que hi pertanyen. En aquest sentit cal considerar els deixebles que s'agrupen entorn al fundador no només com a deixebles (o persones que reben l'ensenyament d'un mestre o fundador), sinó més aviat com a apòstols (en sentit d'*enviats*), es a dir: propagandistes (prenent el verb *propagar* en el seu doble sentit de: “multiplicar per reproducció”, i de “difondre”). Només en aquest context es poden entendre aquelles màximes del fundador de l'Obra quan deia:

“¡Cada vez has de ensanchar más tu corazón, con hambres de apostolado!: de cien almas nos interesan las cien” (*Surco*, 183). «He predicado siempre que nos interesan todas las almas —de cien, las cien—, sin discriminaciones de ningún género, con la certeza de que Jesucristo nos ha redimido a todos, y quiere emplearnos a unos pocos, a pesar de nuestra nulidad personal, para que demos a conocer esta salvación» (*Amigos de Dios*, 9). [...]: era la tarea del proselitismo, la tarea de invitar a otros a ser miembros del Opus Dei.⁷⁹

Però si bé durant en els primers anys de l'Opus Dei el proselitisme era efectivament la manera d'engrandir files, la incorporació de persones casades⁸⁰ farà canviar l'estructura de l'organització

⁷⁸ Niebuhr, *The social sources of denominationalism*, 19,

⁷⁹ Pedro Rodríguez (i altres), *El Opus Dei en la Iglesia* (Madrid: Rialp 1993).

⁸⁰ Se llaman Supernumerarios (o Supernumerarias) los fieles de la Prelatura —casados o solteros, pero en todo caso sin compromiso de celibato— que, con la misma vocación divina que los demás, participan plenamente en el apostolado del Opus Dei, con la disponibilidad, por lo que se refiere a las actividades apostólicas, que resulta

per donar resposta a un problema fins aleshores no plantejat: la socialització de les segones generacions (això és, els fills d'aquells que van ingressar a l'Obra d'una manera voluntària). Les segones generacions constitueixen sens dubte un punt d'inflexió en l'evolució de qualsevol moviment, sigui o no religiós, i l'Opus Dei no n'és l'excepció. I no només perquè és precís donar resposta a unes necessitats que van des de l'educació —parvularis, col·legis, universitats...— a l'ús del temps de lleure, sinó i molt especialment pel que en terminologia weberiana qualificaríem de *rutinització del carisma*:

La paraula carisma, derivada de la terminologia bíblica (tot i que emprada en un sentit força diferent), vol denotar un tipus d'autoritat social que no es basa en la tradició ni en la legalitat, sinó més aviat en l'impacte extraordinari d'un líder. El profeta religiós que desafia l'ordre establert, contravenint-lo, en nom d'una autoritat absoluta que li ha estat atorgada per designi diví, és el prototipus de líder carismàtic. [...] El carisma constitueix [...] un desafiament terrible i apassionat contra el poder de les pre-definicions. Substitueix les significacions velles per unes de noves, i redefineix radicalment els supòsits previs de l'existència humana.

[...] la passió extraordinària d'un moviment carismàtic difícilment perdura més enllà de la primera generació. Inevitablement, diu Weber, el carisma acaba «rutinitzant-se»: és a dir que perd bona part de la seva radicalitat, i queda finalment reintegrat a les estructures de la societat. Després dels profetes vénen els papes, i després dels revolucionaris els funcionaris. Passat el terratrèmol de la revolució, religiosa o política, i un cop instal·lats en allò que havia estat considerat un ordre nou, els homes s'adonen que els canvis no han estat finalment tan absoluts com semblava. Els interessos econòmics i les ambicions polítiques comencen a entrar en joc així que el fervor de la insurrecció comença a refredar-se. Els antics costums tornen a reafirmar-se, i l'ordre creat per la revolució carismàtica comença a assemblar-se empipadorament a l'*ancien régime* que tan violentament havia enderrocat. Segons els valors de cadascú, aquest fet pot entristir-nos o conhortar-nos. Però el que ací ens interessa no és la debilitat a llarg termini de la rebel·lió en la història, sinó la seva possibilitat mateixa.⁸¹

Així, les generacions que segueixen la primera no fan més que propiciar l'evolució del grup cap a la institucionalització. Les experiències personals que fan de lligam entre els membres de la primera generació fan innecessari l'ús de cap altre mediació. Però aquests lligams es van dissolent progressivament i la mediació d'institucions objectives es fa cada cop més indispensable. La

compatible con el cumplimiento de sus obligaciones familiares, profesionales y sociales. (*Statuta*, n. 11)

⁸¹ Peter L. Berger, *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística* (Barcelona: Herder 1986), 153-155.

societat religiosa només pot mantenir la seva unitat amb la formulació de símbols de fe, de credos basats en l'experiència viscuda només per la primera generació.

Berger i Luckmann⁸² il·lustren aquesta situació imaginant dos individus (A i B) en el procés institucionalitzador de tipificacions recíproques, afirmant que per tal que se'n puguin produir “cal que la situació social presenti una mínima continuïtat i que hi hagi punts de connexió entre les accions, esdevingudes hàbits, de dos o més individus.”⁸³ La situació sofrirà un canvi qualitatiu si tant A com B tenen fills; això vol dir, quan el món institucional que aquests dos individus han anat construint en el decurs de la seva interacció ha d'ésser transmés a altres. “És el perfeccionament de la institucionalització,”⁸⁴ ja que a partir d'aquest moment les institucions començaran a ésser viscudes com a dotades d'una realitat pròpia i exterior a l'individu, la qual se li podrà imposar coactivament.

Mentre les institucions naixents es construïen i es mantenien tan sols en la interacció entre A i B, llur objectivitat era tènue, fàcilment alterable, capriciosa gairebé, tot i que pel sol fet d'existir tenien ja, efectivament, un cert grau d'objectivitat. [...] Donat que A i B eren els únics responsables d'haver construït aquest món, sempre tenien la possibilitat de canviar-lo o d'abolir-lo. D'altra banda, com que eren ells mateixos els qui havien configurat aquest món en el decurs d'una biografia compartida que recorden prou, el món així configurat se'ls apareixia amb tota transparència. A i B podien comprendre el món que ells mateixos havien fet. Però tot això canvia a partir del moment que hom endega el procés de transmissió a la nova generació. L'objectivitat del món institucional ara «s'espesseix» i «s'endureix», i no només per als fills, ans també (com a conseqüència d'un defecte reflex) per als mateixos pares. [...] un món mirat des de la perspectiva del «com cal fer les coses» es torna molt més ferm i sòlid; esdevé «real» de forma més indiscutible, i per tant ja no és tan fàcil de canviar. Per als fills, i sobretot en la fase inicial de llur socialització en aquest món, esdevé *el* món, l'únic possible. Mentre que per als pares perd el seu caràcter una mica capriciós, i esdevé «seriós». D'altra banda, per als fills, el món que els transmeten els pares no és del tot transparent. Com que ells poc han col·laborat pas a configurar-lo, aquest món se'ls planta al davant com una realitat ja feta, com una dada que, igual que la naturalesa, és parcialment opaca.⁸⁵

⁸² Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *La construcció social de la realitat* (Barcelona: Herder 1988), 85 i ss..

⁸³ *Ibid.*, 88.

⁸⁴ *Ibid.*, 89.

⁸⁵ *Ibid.*, 89-90.

Així, mentre que A i B tenen la memòria biogràfica per rememorar els inicis de la institució (i en conseqüència la possibilitat també de canviar-los), als seus fills la realitat històrica arriba amb la tradició. “Llur coneixença de la història és una coneixença «d'oïda»; en saben allò que els n'han explicat, però no és pas gràcies a llur memòria com poden accedir a la significació original de les institucions. És per aquesta raó que esdevé necessari de fer-los-en la interpretació amb fórmules legitimadores diverses, les quals hauran d'ésser prou globals i prou coherents amb l'ordre institucional com per a convèncer la nova generació.”⁸⁶

⁸⁶ *Ibid.*, 94.

II. L'OPUS DEI ENTÈS COM A INSTITUCIÓ VORAÇ

La nostra societat es caracteritza per la pluralitat de mons, de vegades oposats, entre els quals triem la combinació de rols que ha de configurar la nostra identitat subjectiva¹. Aquesta tria de rols no exclou la possibilitat de poder interpretar papers que no conformen la nostra realitat, és a dir, d'interpretar un rol sense identificar-nos-en, amb reserves mentals: és quan *fem veure* que som allò que en realitat no som; per aquesta raó podem establir diferències segons es tracti de l'exercici d'un rol amb reserves o de la seva aprehensió (és a dir, sense reserves). En aquest sentit que no només interpretem *un* rol sinó una combinació de rols, a la seva obra *Teoría y estructura sociales*², Merton mostra com l'estatus social que ocupa un individu no implica necessàriament l'acompliment exclusiu del propi rol, sinó tot un seguit de rols o papers interrelacionats entre si (és el que anomena "conjunts de papers"³). En el cas del mestre d'escola, per exemple, l'estatus

¹ La idea de rol social prové originalment del teatre i es refereix als papers que els actors interpreten en una obra. En qualsevol societat, els individus exerceixen més d'un paper o rol social, segons els diferents contextos de les seves activitats. Així, podem definir el rol social com el comportament que s'espera d'un individu en una situació determinada.

² Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1972 3a reimpressió), 52 i ss. i 431 i ss.

³ "Es manifiesto que el conjunto de papeles difiere de la norma estructural que durante mucho tiempo fue identificada por los sociólogos como la norma de «papeles múltiples». Porque en el uso consagrado, la expresión papeles múltiples se refiere al complejo de papeles asociados no con *una sola* situación social, sino con las *diferentes* situaciones (frecuentemente en diferentes esferas institucionales) en que se encuentran los individuos; los papeles, por ejemplo, conectados con las distintas situaciones de maestro, esposa, madre, católica, republicana, etc. Nosotros designamos este complemento de situaciones sociales de un individuo como su *conjunto de papeles*, y cada una de las situaciones tiene, a su vez, su conjunto distinto de papeles." [*Ibid.*, 369.]

que ocupa no el relaciona exclusivament amb els seus alumnes, sinó amb un conjunt específic de papers: els corresponents a la relació que estableix amb els seus col·legues, el director, l'inspector, els pares d'alumnes... De manera similar, els individus en general no ocupen un sol estatus: es troben simultàniament en el sistema d'estratificació social, en l'ordre conjugal, en la divisió del treball, en la jerarquia religiosa, etc. Aquesta ubicació múltiple pot fer que les expectatives que dimanen dels diferents coactors o dels diferents coocupants d'estatus resultin incompatibles o conflictives, fet que pot ocasionar el seu mal funcionament. Tanmateix, hi ha mecanismes que permeten a l'ocupant d'estatus manifestar el seu paper o el seu estatus donant prioritat a determinada conducta en un moment donat. Un d'aquests mecanismes el trobem expressat en el fet que la conducta de l'ocupant d'un estatus no es troba sota l'observació simultània de tots els coactors de paper o de tots els ocupants d'estatus. Així, la possibilitat de sostraure's periòdicament a la seva observació i, com a corol·lari, el fet que no interactua amb tots ells alhora, redueixen la pressió de les expectatives coercitives.

Ara bé, podem trobar grups o situacions on els problemes provocats per la introducció d'expectatives contradictòries es redueixen a la mínima expressió. Això pot ésser degut al fet que els coactors de rol d'un altre grup amb un món de significació diferent hagin estat, per dir-ho d'alguna manera, eliminats; o bé perquè el seu nombre s'hagi reduït força. En aquests casos es tracta d'un tipus d'agrupacions les quals concentraran els seus membres (o la majoria d'ells) dins un estatus genèric sense cap referència externa al grup. Però, a més, aquest grup selecte d'ocupants d'estatus fonamentarà la seva identitat en l'univers simbòlic del grup que, després d'excloure qualsevol relació competitiva amb d'altres, es trobarà mancat de referències externes on poder fonamentar la pròpia identitat. C. Lewis Coser descriu aquestes situacions com a pròpies d'un determinat tipus de grup:

La sociedad moderna, al igual que la sociedad tradicional, sigue engendrando grupos y organizaciones que, en contradicción con las tendencias dominantes, demandan la adhesión absoluta de sus miembros, y pretenden abarcar toda su personalidad dentro de su círculo. Estas podrían llamarse "instituciones voraces", por cuanto exigen una

INTRODUCCIÓ

lealtad exclusiva e incondicional y tratan de reducir la influencia que ejercen los papeles y los status competidores sobre aquellos a quienes desean asimilar por completo. Sus demandas respecto a la persona son “omnívoras”.⁴

En aquest segon capítol parlarem de les institucions voraces o àvides i de com la definició proposada per Coser ben pot aplicar-se a l'Opus Dei. Abans, però, caldrà distingir entre les institucions voraces i les institucions que Erving Goffman va definir com a totals, ja que tot i que les coincidències entre elles són evidents, denoten fenòmens socials diferents.

1. Sobre les característiques de les institucions totals, segons Erving Goffman

Una institución total puede definirse como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente.⁵

Amb aquesta succinta definició és com Goffman comença el seu llibre *Internados*. A continuació presenta les presons com a exemple notori d'aquest tipus d'institucions advertint, però, que aquest mateix caràcter intrínsec del centre penitenciari el tenen altres institucions els membres de les quals no han infringit cap llei (els hospitals psiquiàtrics són l'exemple més clar). El llibre de Goffman està dividit en quatre assajos on el terme *institució total* designa aquelles institucions el caràcter envoltant i totalitzador de les quals es troba simbolitzat “por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambradas de púas, acantilados, ríos, bosques o páramos”⁶. Tot i girant entorn el mateix tema, es tracta però d'assajos independents els uns dels altres. El primer, que porta per títol “Sobre las características de las instituciones totales”, és un estudi sobre la vida social en general dins aquest centres, fonamentant-se en els centres

⁴ C. Lewis Coser, *Instituciones voraces* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica 1974), 14.

⁵ Erving Goffman, *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales* (Buenos Aires: Amorrortu 1972), 5.

⁶ *Ibid.*, 18.

penitenciaris i els hospitals psiquiàtrics (lloc aquest on l'ingrés mai no és voluntari). El segon assaig es titula “La carrera moral del paciente mental” i aborda els primers efectes de la institucionalització sobre les relacions socials que l'individu mantenia abans de convertir-se en un intern. Segueix a aquest “La vida íntima de una institución pública”, que estudia el tipus d'adhesió que hom espera que manifesti l'intern vers la seva cel·la i en concret la forma en la qual els interns poden establir certa distància entre ells mateixos i les expectatives esperades⁷. “El modelo médico y la hospitalización psiquiátrica” és l'últim dels quatre; aquest assaig gira al voltant dels equips professionals a fi d'estudiar el rol del cos mèdic quan es tracta de donar a conèixer a la persona ingressada la realitat de la seva situació.

És en el primer dels quatre assajos (“Sobre las características de las instituciones totales”) on Goffman ordena les institucions totals en cinc grans grups, advertint que la classificació “no es precisa, exhaustiva, ni tampoco para su inmediata aplicación analítica; aporta, no obstante, una definición puramente denotativa de la categoría, como punto de partida concreto”⁸. Aquests cinc grups són: a) Les institucions erigides per cuidar de les persones incapacitades però inofensives: centres per a cecs, persones òrfenes, indigents, vells... b) Grups integrats per persones que no poden tenir cura d'elles mateixes però que, a diferència del grup anterior, són una amenaça involuntària contra la comunitat: hospitals psiquiàtrics, de malalts infecciosos, etc. c) Aquelles institucions que, a diferència de les anteriors (les quals es proposen el benestar immediat de l'intern) s'organitzen a fi de protegir la comunitat contra aquells que constitueixen una amenaça real: presons, camps de treball... d) En quart lloc trobaríem aquelles institucions que s'han creat deliberadament a fi de millorar l'acompliment de determinada labor i que només es justifiquen sobre aquests fonaments instrumentals: quarters, vaixells, escoles d'interns i camps de treball són

⁷ En aquest sentit, Goffman distingeix entre ajusts primaris i secundaris. Els primers es donen quan l'individu coopera en una organització, realitzant l'activitat requerida de la manera requerida, “se ha transformado en un cooperador; en lo sucesivo será el miembro «normal», «programado» o «construido». Da y recibe con el ánimo debido, y según lo que estaba sistemáticamente planeado [...]” [*Ibid.*, 190.] L'ajust secundari, per contra, permet l'individu d'una organització total fer servir mitjans o obtenir fins no autoritzats, “esquivando los supuestos implícitos acerca de lo que debería hacer y alcanzar, y, en última instancia, sobre lo que debería ser.” [*Loc. cit.*] Són aquests ajusts secundaris les vies que permetran a l'individu jugar un rol amb reserves dins la institució total.

⁸ *Ibid.*, 19.

alguns exemples. e) Finalment hi trobem establiments concebuts com a refugis del món, llocs que amb freqüència serveixen per a la formació de religiosos: abadies, monestirs, convents i altres claustres.

Centrats ja en les característiques de les institucions totals, i si pensem en l'ordenament social dins la nostra societat, coincidirem amb Goffman en afirmar que “el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares, con diferentes coparticipantes, bajo autoridades diferentes, y sin un plan racional amplio”⁹. D'aquesta manera, podem destriar l'element central que caracteritza les institucions totals: “la ruptura de las barreras que separan de ordinario estos tres ámbitos de la vida”¹⁰. I és sobre la base d'aquest element que hi trobem les altres característiques: Primer, en una institució total tots els aspectes de la vida ocorren en el mateix lloc i sota la mateixa autoritat. En segon lloc, qualsevol activitat diària es fa juntament amb els altres membres i el tracte és igual per a tothom; no hi ha per tant manera de diferenciar-se dels altres. Tercerament, les activitats diàries estan programades seguint tot un sistema d'horaris i normes, amb uns funcionaris que fan que es compleixin, de manera que una activitat condueix a l'altra i aquesta a la següent sense deixar-hi lloc per prendre decisions sobre fer o no fer una cosa. I finalment, les diferents activitats obligatòries s'integren en un únic pla racional, concebut per a la consecució dels objectius particulars de la institució.

Hem volgut deixar per al final un altre element fonamental de les institucions totals: la seva incompatibilitat amb la família. “La vida familiar suele contraponerse a la vida solitaria, pero en realidad el contraste más pertinente es con la vida de cuadrilla, porque los que comen y duermen en el trabajo, con un grupo de compañeros, difícilmente pueden llevar una existencia doméstica significativa.”¹¹. Inversament, el fet que les famílies del personal que treballa amb els interns es mantinguin fora de la institució permet als interns sotraure's de la tendència absorbent de la institució total. Goffman vol insistir en el fet que la força que sobre un individu pugui tenir una

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, 24-25.

institució total depèn sobremanera de la supressió del cercle familiar, ja sigui real o potencial. “La formación de familias proporciona una garantía estructural de resistencia permanente contra las instituciones totales.”¹²

2. Sobre les característiques de les institucions voraces, segons C. Lewis Coser

Per a Coser dues són les principals qüestions a les quals s'enfronten els grups organitzats: posar les energies humanes al servei dels seus fins, i fer que els seus membres els guardin fidelitat per damunt de les demandes de lleialtat d'altres grups o institucions. En resum: lleialtat absoluta i adhesió total.

En relació amb el primer punt, és evident que l'individu té uns recursos d'energia i temps limitats. Per aquesta raó “los distintos grupos que exigen las energías y el tiempo de los individuos compiten entre sí para sacar todo lo posible, dentro de ciertos límites normativos, de la reserva disponible de recursos. La lucha por la distribución de estos recursos es un fenómeno de la vida social tan básico como lo es la competencia en el terreno económico por la posesión o el uso de bienes escasos.”¹³ Resulta, però, difícil d'entendre una afiliació exclusiva dins l'extensa xarxa d'afiliacions de grup a la qual es troba sotmés un individu en la nostra societat. “Está determinado sociológicamente por cuanto los grupos se «intersecan» en su persona en una red en virtud de su afiliación a ellos.”¹⁴ És així que podem afirmar que l'individu viu en la *intersecció* de molts cercles socials. (Aquesta afirmació, però, s'hauria de matisar ja que freqüentment trobem un seguit de regulacions i preferències normatives que fan que aquesta pugna entre els diferents grups que demanen fidelitat i adhesió es canalitzi; pensem, per exemple, en la jornada laboral que estableix un nombre determinat d'hores de treball, o en la demandes de l'Estat que s'aturen davant allò que es considera “privat”).

¹² *Ibid.*, 25.

¹³ Coser, *Instituciones voraces*, 11.

¹⁴ Georg Simmel, *Conflict and the web of group-affiliations* (Nova York: The Free Press 1955), p. 150.
Citat a: Coser, *voraces*, 12.

Pel que fa a les diferents demandes de lleialtat, les societats modernes han dissenyat ajusts estructurals gràcies als quals l'individu, en lloc de participar íntegrament d'un subsistema particular, pren part parcialment d'una multiplicitat de cercles socials que no el reclamen de manera exclusiva. És d'aquesta manera com l'individu pot interpretar tot un conjunt de papers en una multiplicitat d'escenaris, repartint les seves energies de manera que pugui participar de la major varietat de jocs socials.

Cuando el niño abandona el círculo protector de su familia, paulatinamente aprende a participar en el mundo de la escuela y en su grupo de iguales. Aunque esta participación a veces puede entrar en conflicto con sus obligaciones familiares, por lo general no ocurre así, pues normalmente ninguno de los grupos a los que pertenece demanda su lealtad exclusiva. A medida que el curso de su vida como persona adulta comienza a definirse en la adolescencia [...], el individuo que madura ingresa en la diversidad de círculos sociales correspondientes a sus diversas posiciones en el mundo. Siendo a la vez padre, trabajador, miembro de su sindicato y feligrés de su iglesia, aprende a sortear, por así decirlo, las diversas obligaciones que sus distintos papeles le imponen. Sin embargo, las demandas conflictivas de lealtad son encauzadas de tal suerte que pueden ser conciliadas, y ello es factible porque la tendencia actual de las instituciones sociales es exigir únicamente un compromiso relativo de la persona.¹⁵

Però la societat moderna, tal i com passava a la societat tradicional, continua generant grups que, contradient les tendències imperants, demanen l'adhesió absoluta dels seus membres i pretenen fer coincidir tots els àmbits o cercles d'acció en un de sol. Són aquests tipus d'institucions les que Coser anomena *voraces* o *àvides* [*greedy*]¹⁶.

En el seu llibre titulat *Las instituciones voraces*, Coser estudia el fenomen d'aquests grups en tres àmbits relacionats entre si: el polític, el privat i l'institucional. En el primer cas es centra en les condicions que propicien el reclutament de persones com a instruments de poder polític. Aquestes persones renuncien a les seves arrels ja siguin familiars, sexuals o locals en benefici del governant, que monopolitza les seves energies i interessos en benefici propi. Coser dona com

¹⁵ Coser, *Instituciones voraces*, 13.

¹⁶ Tot i considerar que la traducció més apropiada per al terme anglès *greedy* és l'adjectiu àvida, hem preferit mantenir la forma *voraç* perquè en les traduccions al castellà que de l'obra de Coser s'han fet aquest últim és el terme escollit.

a exemple l'eunuc polític, figura que permetia els governants excloure radicalment l'eunuc de tota relació sexual o de parentiu a fi d'aconseguir la seva adhesió incondicional. En aquest apartat de les institucions polítiques pot també donar-se el cas de persones a qui es permet mantenir relacions sexuals i familiars però que socialment es troben desarrelades dins la comunitat on han de servir al seus governants. Exemples: els jueus que servien en les corts germàniques en els segles XVII i XVIII; o els cristians renegats que servien en la cort i l'exèrcit de l'Imperi otomà.

Tal i com passa a les institucions polítiques, també dins les institucions privades podem trobar que s'hi exigeix una adhesió absoluta, voraç de tots o d'alguns dels membres; la família tradicional que té servei i la mare-esposa de la família de classe mitja són dos exemples típics. Tanmateix, “este tipo de voracidad institucional entra en conflicto con las demás pautas institucionales de la sociedad contemporánea, e introduce desequilibrios e incongruencias, que surgen de la incompatibilidad entre la definición moderna y la definición tradicional de los papeles sociales”¹⁷. Coser s'està referint a la impossibilitat de separar entre l'esfera pública i l'esfera privada dins aquesta categoria d'institució voraç.

I per últim Coser introdueix institucions religioses com la Companyia de Jesús, polítiques com el partit bolxevic, sense oblidar l'exèrcit que “de ninguna manera han desaparecido las demandas voraces y arbitrarias de los amos militares de alta graduación a cuya merced se encuentran los soldados sin rango de oficiales, pese a que los reglamentos tienden a reprobarlas.”¹⁸

Un cop exposades les característiques de les institucions voraces cal distingir-les de les institucions totals de Goffman. És el mateix Coser qui les diferencia: “Mientras que Goffman destaca las condiciones físicas que aíslan al «recluso» del mundo exterior, yo mostraré que las instituciones voraces, si bien en algunos casos recurren al aislamiento físico, suelen valerse principalmente de mecanismos de otra índole para separar a sus miembros de los extraños, y se

¹⁷ Coser, *Instituciones voraces*, 20.

¹⁸ *Ibid.*, 21-22.

limitan a erigir barreres simbòliques entre ells.”¹⁹ A banda de les barreres físiques, en el cas de les institucions totals, i simbòliques en les institucions voraces, una altra característica distintiva és l'ús de la coacció física: les institucions voraces no fan servir la força alhora de reclutar els seus membres: l'afiliació es fa de manera voluntària i els membres es sotmeten també voluntàriament a les exigències de lleialtat i dedicació que demana el grup. Aquesta adhesió ha de ser absoluta i incondicional la qual cosa exigirà una mena d'aïllament autoimposat amb la comunitat, on la relació amb persones que ocupen estatus diferents i desenvolupen rols diferents es talla completament. El “nosaltres” d'aquesta mena de grups implica una distinció radical amb els “altres”; és en aquest sentit que hom pot afirmar que les institucions voraces són sempre exclusives. Les institucions totals, per contra, es regeixen per la fórmula de l'estar “dins” o “tancat” i l'estar “fora” o “lliure”, “en este sentido las instituciones totales no persiguen verdaderamente un tipo particular de tensión entre el mundo habitual y el institucional, y usan esta tensión persisten como palanca estratégica para el manejo de los hombres”.²⁰

A mode de resum, podem concretar les característiques de les institucions voraces en els següents punts: *a)* establiment de barreres simbòliques que aïllen el grup de les persones que no hi pertanyen; *b)* exigència d'adhesió absoluta al grup; *c)* lleialtat incondicional, i *d)* organització excloent que distingeix entre els que hi pertanyen i els que no.

(En aquest capítol només hem volgut donar els elements que en apartats successius —especialment a la tercera part d'aquesta investigació— ens ajudaran a configurar una imatge més clara de l'Opus Dei entès com a institució voraç.)

¹⁹ *Ibid.*, 15.

²⁰ *Ibid.*, 26.

III. EL CARÀCTER RECEPTIU DELS MEMBRES DE L'OPUS DEI

Qualsevol mena de pensament, si és alguna cosa més que una conformitat superficial amb idees convencionals, és motivat per les necessitats i els interessos subjectius de la persona que pensa. Ocorre que alguns interessos són perseguits mitjançant la recerca de la veritat i d'altres, mitjançant la seva destrucció. Però tant en un cas com en l'altre, les motivacions psicològiques són incentius importants per a arribar a certes conclusions. Podem, fins i tot, anar més lluny i dir que les idees que no estan arrelades en les pregoneres necessitats de la personalitat tenen molt poca influència damunt les accions i tota la vida de la persona interessada.¹

Quan hom es proposa estudiar un moviment religiós des del punt de vista de la seva significació psicològica sorgeixen dos tipus de plantejaments: a) estudiar l'estructura psicològica de l'individu que crea una nova doctrina, i intentar de comprendre quins trets de la seva personalitat són responsables de la direcció peculiar del seu pensament; b) estudiar els motius psicològics, no del creador de la doctrina sinó del grup social al qual va dirigida. Si ens centrem en aquest segon tipus de plantejament, l'èxit o fracàs d'una doctrina determinada dependrà de la resposta que aquesta doni a les necessitats psíquiques de l'estructura psicològica d'aquells a qui s'adreça: "Només si la idea respon poderosament a les necessitats psicològiques de determinats grups socials, pot esdevenir una força potent dins la història."²

En aquest tercer capítol de la tesi el nostre interès se centrarà en l'estructura psicològica d'aquelles persones que, de manera voluntària, accedeixen a participar de les exigències d'una organització com l'Opus Dei, amb les característiques d'institució voraç descrites en el capítol anterior. A tal fi acudirem a l'obra d'Erich Fromm.

Aquest autor dedica gran part de la seva obra a l'anàlisi i estudi del concepte de *llibertat*. Per poder introduir aquest concepte cal primer de tot recordar que l'home, a diferència de l'animal, no està obligat en els seus actes a seguir només les línies de conducta instintiva que fixen l'ésser viu a un medi tancat d'estímuls específics. Ben al contrari, l'home és un ésser obert a un món de coses que li són situades a distància; en aquest món cal que s'orienti i creï el propi comportament

¹ Erich Fromm, *Per una ètica humanística* (Barcelona: Edicions 62 1995), 64-65.

² *Ibid.*, 65.

d'acord amb la seva lliure decisió; només l'home pot conduir-se, mentre que l'animal és portat per les forces de la seva biologia. La llibertat és, doncs, l'arrel de la conducta humana i la base pròpia de la nostra existència.

Si avancem una mica més en aquesta línia descobrirem que el concepte de *llibertat* inclou dos moments complementaris: per una banda, la llibertat és alliberament respecte a unes forces o traves que limiten la seva acció, però, per l'altra, la llibertat és la urgència d'una determinació pròpia amb vista a situacions ja siguin presents com futures. Entremig es troba una distància que el subjecte ha de salvar mitjançant la força de la seva decisió i el pes de la seva responsabilitat. “És tan forta l'angúnia d'aquesta missió en la simple soledat individual que, de bon grat, abandonariem el risc creador que ens promou, per formes de conducta on poder renunciar a la nostra alta dignitat, encara que per això mateix siguin maneres desviades de comportament.”³ Sota aquesta perspectiva la llibertat es presenta com un càrrega feixuga de portar, que situa l'individu en una posició, alhora que privilegiada, sotmesa a la incertesa.

Hem definit l'Opus Dei com una institució voraç; la seva voracitat ve expressada per la manera com obliga els seus membres a participar, en àrees molt diferents dins les quals un individu es relaciona, sota unes pautes de comportament molt rígides que els acaba aglutinant en una sola categoria: la de membre de l'Opus Dei. Conferim així a l'individu que participa d'aquest tipus d'institució un alt grau de cessió de llibertat per tal com actua amb total consonància amb les pautes prescrites per la mateixa institució voraç sense qüestionar-les. En aquestes situacions l'individu delega en la institució l'exercici d'actuar lliurement a canvi de la seguretat que proporciona habitar un món ple de coherències: tot es troba pautat i tot és prescrit. Així s'intercanvia llibertat per seguretat; la llibertat de decidir per la seguretat que dona saber “com s'ha d'actuar”.

L'eina interpretativa que més bé pot explicar la raó per la qual un determinat grup social accepta, voluntàriament, pertànyer a una institució voraç la trobem expressada en el concepte frommian de *caràcter receptiu*. Abans, però, d'entrar en la descripció de caràcter receptiu hem de definir el

³ *Ibid.*, 6-8

que Fromm entén per caràcter social.

1. El caràcter social

“Per a mi, —diu Fromm— el concepte es refereix al nucli de l'*estructura caracterològica compartit per la majoria dels membres d'una mateixa cultura en contraposició al caràcter individual, que diferencia les persones pertanyents a una mateixa cultura.*”⁴ Aquesta definició no ha d'induir a pensar que el concepte de caràcter social és un concepte estadístic, en el sentit de suma dels trets del caràcter que hom pot observar en la majoria de persones d'una cultura determinada. Només es pot entendre si el referim a la *funció* del caràcter social, la qual consisteix a emmotllar les energies dels membres de la societat “de manera que llur conducta no sigui una qüestió de decisió conscient sobre la conveniència o no conveniència de seguir la pauta social, sinó de *voler actuar com han d'actuar*, tot trobant, alhora, satisfacció i recompensa en el fet d'actuar tal com ho exigeix la cultura”⁵. Amb altres paraules: la funció del caràcter social consisteix a canalitzar de forma tal l'energia humana dins una societat determinada que la continuïtat del funcionament d'aquesta societat quedi assegurada.

A fi de continuar amb la definició de caràcter social hem d'acudir a la distinció que Fromm estableix entre dos tipus d'adaptació de la persona a la vida social: *estàtica* i *dinàmica*. La primera afecta solament els hàbits externs, sense alterar l'estructura de caràcter central de la persona. La segona, en canvi, desencadena tendències noves de l'individu, les quals en modifiquen el dinamisme intern. Com que les condicions socials externes a les quals cal adaptar-se són comunes a una classe social o a un grup sencer, és en virtut de l'adaptació dinàmica que apareixen noves modalitats d'existència, molt esteses, que es tradueixen en conflictes psicològics que demanen normes i ideals de vida inèdits per resoldre'ls.

Presentades aquestes dues formes d'adaptació podem afirmar que el caràcter social neix de

⁴ Erich Fromm, *Marx i Freud* (Barcelona: Edicions 62 1976), 93-94

⁵ *Loc. cit.*

l'adaptació dinàmica de la naturalesa humana a les estructures de la societat. Les transformacions de les condicions socials provoquen transformacions del caràcter social, és a dir, noves necessitats i nous anhels. Aquestes noves necessitats fan sorgir idees noves i preparen els homes per a llur recepció. Aquestes noves idees, a llur torn, tendeixen a estabilitzar i consolidar el nou caràcter social i a determinar les accions de l'home. Altrament dit, “les condicions socials influeixen damunt els fenòmens ideològics a través del caràcter; el caràcter, d'altra banda, no és el resultat d'una adaptació passiva a les condicions socials, sinó una adaptació dinàmica sobre la base d'elements que són biològicament inherents a la naturalesa humana o n'han esdevingut inherents com a conseqüència de l'evolució històrica.”⁶

I és precisament aquesta distinció entre adaptació dinàmica i adaptació estàtica la que ens permet distingir caràcter d'un altre concepte que, alhora que diferent, el complementa: el *temperament*. Si entenem per personalitat la totalitat de les qualitats psíquiques, heretades i adquirides, que són característiques d'un individu i que en fan un ésser únic, “la diferència entre qualitat heretades i qualitats adquirides és equivalent, en conjunt, a la diferència entre el temperament, els dons i totes les qualitats psíquiques constitucionalment donades per una banda, i, per l'altra banda, el caràcter.”⁷

El sistema de caràcter, però, no es pot contemplar només com un tret individual, permetent que una persona actuï conseqüentment i “raonablement”. El caràcter de l'infant és modelat pel dels seus pares, en resposta al qual l'infant es desenvolupa; i els pares i llurs mètodes d'educació estan determinats, al seu torn, per l'estructura social de la seva civilització, cultura, grup social.... Tal és així que Fromm defineix la família com “la *força psíquica* de la societat”, perquè l'infant, en adaptar-se a la seva família, adquireix el caràcter que, més endavant, farà que s'ajusti a les tasques que ha de fer en la vida social. És així com l'infant adquireix el caràcter que li inspira el desig de fer allò que li cal fer, i el nucli del qual comparteix amb la majoria de membres de la seva mateixa classe social o la seva cultura. “El fet que la majoria d'aquests membres comparteixin elements significatius del caràcter, i que es pugui parlar d'un *caràcter social*

⁶ Erich Fromm, *La por a la llibertat*, (Barcelona: Edicions 62 1979), 267-268.

⁷ Fromm, *Per una ètica humanística*, 55.

representant del nucli d'una estructura de caràcter comuna a la majoria de les persones d'una cultura determinada, mostra fins a quin grau és format el caràcter per motlles socials i culturals.”⁸

2. El paper de l'educació respecte a la formació del caràcter social

Per a Fromm la funció social de l'educació consisteix a capacitar l'individu per actuar en el paper que, posteriorment, haurà d'exercir en la societat; és a dir: “manipular el seu caràcter de manera que s'ajusti al caràcter social, que els seus desigs coincideixin amb les necessitats de la seva missió social”⁹. El sistema educatiu de qualsevol societat és determinat per aquesta funció. És per això que Fromm opina que hom no pot explicar les estructures d'una societat o la personalitat dels seus membres pel procés pedagògic, sinó que el procés educatiu ha de ser explicat per les necessitats nascudes de les estructures socials i econòmiques d'una societat determinada. Ara bé, “els mètodes d'educació són extraordinàriament importants per tal com són els mecanismes que donen a l'individu la forma exigida”¹⁰. Així, hom pot considerar-los com els mitjans gràcies als quals les exigències socials són transformades en qualitats personals. I encara que les tècniques educatives no són la causa d'un tipus particular de caràcter social, constitueixen un dels mecanismes —potser el més important— en la formació del caràcter. És en aquest sentit que el coneixement i la comprensió dels mètodes d'educació constitueixen una part important de l'anàlisi total del funcionament d'una societat

Tanmateix, l'element que més participa del desenvolupament del caràcter en l'infant és la família. Amb la psicoanàlisi, Freud deixà demostrat que les primeres experiències de l'infant tenen una influència decisiva en la formació de la seva psicologia. Si això és cert —es pregunta Fromm—, com podem comprendre que l'infant, que té molt poc contacte amb la vida de la societat, sigui conformat per ella?

⁸ *Ibid.*, 61-63.

⁹ Fromm, *La por a la llibertat*, 257.

¹⁰ *Loc. cit.*

La resposta no és solament que els pares apliquin els mòduls educatius de la societat en què viuen, sinó també que en llur pròpia personalitat representen el caràcter social de llur societat o de llur classe. Transmeten a l'infant el que podríem anomenar l'atmosfera psicològica o l'esperit d'una societat, justament pel fet d'ésser el que són, és a dir, els representants d'aquest mateix esperit. *La família pot ésser, doncs, considerada com l'agent psicològic de la societat.*¹¹

Pot semblar que la proposició que l'estructura del caràcter és formulada per la funció que l'individu ha d'acomplir en la seva cultura entra en contradicció amb la proposició que el caràcter d'una persona és format en la seva infantesa. El mateix Fromm es pregunta si poden ésser correctes ambdues concepcions, tenint en compte que en els primers anys de la vida l'infant té un contacte relativament escàs amb la societat com a tal. La resposta és fàcil de trobar si abans, però, distingim entre els factors responsables del *contingut* del caràcter social i els *mètodes* amb què és produït el caràcter social:

Es pot considerar que l'estructura de la societat i la funció de l'individu en l'estructura de la societat determinen el contingut del caràcter social. La família, d'altra banda, es pot considerar com l'*agència psíquica de la societat*, la institució que té la funció de transmetre les exigències de la societat a l'infant. La família aconsegueix aquesta funció de dues maneres 1) amb la influència del caràcter dels pares en la formació del caràcter de l'infant; puix que el *caràcter* de la majoria dels pares és una expressió del caràcter social, transmeten d'aquesta manera a l'infant els trets essencials de l'estructura del caràcter socialment desitjable; 2) ultra el caràcter dels pares, els mètodes de l'*educació infantil* utilitzats habitualment en una cultura tenen també la funció d'orientar el caràcter de l'infant cap a una direcció socialment desitjable. Hi ha diversos mètodes i tècniques d'educació que poden atènyer el mateix objectiu i, al contrari, hi ha mètodes que *semblen* idèntics però que són tanmateix diferents a causa de l'estructura del caràcter dels qui els practiquen. Si només observem els mètodes educatius, mai no podrem explicar el caràcter social. Els mètodes educatius només tenen significació com a mecanisme de *transmissió*; només poden ésser entesos correctament si entenem abans quins són els tipus de personalitat desitjables i necessaris en una determinada cultura.¹²

¹¹ *Ibid.*, 258.

¹² Fromm, *Marx i Freud*, 97-98.

3. El caràcter social receptiu

En preguntar-nos per quin tipus de personalitat és desitjable i necessària en un tipus d'organització caracteritzada per la seva "voracitat" trobem una primera aproximació en el concepte freudià de *caràcter oral-receptiu*; concepte que desenvolupa el mateix Fromm en el seu intent de construir un sistema social caracterològic.

És en el llibre *Grandezas y limitaciones del pensamiento de Freud* on Erich Fromm analitza el significat del concepte de *caràcter* sota la perspectiva freudiana. Destaca, primer de tot, l'encert de Freud en atorgar a aquest concepte un sentit dinàmic i recorda que la seva estructura caracterològica ha d'ésser entesa com un conjunt d'estadis. Així, la persona que evoluciona d'una manera normal passarà per les diferents fases de l'estructura caracterològica. Aquestes fases són quatre: a) el caràcter oral-receptiu, b) el caràcter sàdic, c) el caràcter anal i d) el caràcter genital. És aquest últim el que Freud descriu com a plenament evolucionat i madur, tanmateix és el que, en comparació amb les orientacions "neuròtiques" del caràcter, aquest autor descriu d'una manera més vaga. En opinió de Fromm, "lo que Freud quiere dar a entender por carácter genital es simplemente el hombre burgués, es decir, el individuo cuya capacidad de amar es muy restringida y cuyo «trabajo» es el esfuerzo que representa el organizar y aprovechar el trabajo de los demás, el ser el dirigente y no el trabajador"¹³.

Són les altres tres orientacions "pregenitals", com diria Freud, les que constitueixen la clau per comprendre el caràcter humà. La raó: que no es refereixen a un *trèt* únic sinó a la totalitat del *sistema* caracterial.

Por carácter oral receptivo Freud se refiere a la persona que espera ser alimentada, de modo material, emocional e intelectual. Se trata de la persona con la "boca abierta", fundamentalmente pasiva y dependiente, que espera que lo que necesita se le dé, ya sea porque se lo merece por ser tan bueno como es, o tan obediente, o debido a un narcisismo altamente desarrollado que hace que la persona se sienta tan maravillosa que puede pretender que sean

¹³ Erich Fromm, *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud* (Mèxic: siglo XXI 1986 6ed.), 75.

otros los que cuiden de ella.¹⁴ Són aquelles persones que aguerden l'arribada de totes les satisfaccions sense oferir res a canvi.

La segona estructura caracterològica correspon a la persona de caràcter sàdic oral. Aquest tipus d'individu també creu que tot allò que necessita prové de l'exterior i no del seu propi treball. Però, a diferència del caràcter oral receptiu, “no espera que nadie le dé voluntariamente lo que necesita, sino que trata de tomarlo de los otros por la fuerza; se trata de un carácter rapaz, explotador”.¹⁵

El tercer tipus de caràcter és el sàdic anal. “Ésta es la estructura caracterial de las personas que no sienten que nunca sea creado algo nuevo, que la única forma de tener algo es ahorrar lo que uno tiene. Se consideran una especie de fortaleza, de la que nada puede salir. Su seguridad radica en su aislamiento. Freud halló en ellos las tres características siguientes: el ser ordenados, el ser tacaños y obstinados.”¹⁶

Fromm segueix en certs punts la caracterologia freudiana, com ara l'afirmació que els trets caracterològics són subjacents a la conducta i n'han d'ésser inferits i que constitueixen unes forces de les quals, tot i ser molt poderoses, l'home en pot no ésser conscient. També hi coincideix en la suposició que l'entitat fonamental del caràcter no és el tret de caràcter isolat, sinó l'organització total del caràcter, de la qual es deriven cert nombre de trets. Per un altre costat, la teoria del caràcter que proposa Fromm es distingeix de la freudiana en què no és la libido la base de la seva caracterologia, “sino los modos de relación social en el sentido marxista, es decir, los modos de producción, que a su vez determinan los modos de satisfacer las necesidades existenciales y los tipos de relaciones interpersonales”¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, 75-76.

¹⁵ *Ibid.*, 75.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Florentina Moreno, *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica 1981), 298.

De tal manera, Fromm distingeix en la seva anàlisi entre *orientacions productives* i *orientacions improductives*, advertint que “aquests conceptes són «tipus-ideal» i no descripcions del caràcter d'un individu determinat. De més a més, per bé que els estudiem separadament [...], resulta que el caràcter de cada persona acostuma a ésser una mescla de totes o bé algunes d'aquestes orientacions, en les quals de totes maneres, una d'elles domina les altres”¹⁸. Dins les improductives Fromm situa: a) *Receptiva* (acceptadora); b) *Explotadora* (prenedora); c) *Atresoradora* (conservadora), i d) *Comercial* (intercanviadora). Atenent als nostres interessos ens centrarem només en la primera: la orientació receptiva.

Segons Fromm, hom pot caracteritzar l'orientació receptiva dient que “és quan la persona sent que *l'origen de tot bé* és al defora, i creu que l'única manera d'aconseguir allò que desitja (sigui una cosa material, sigui afecte, amor, ciència o plaer) és rebre-ho d'aquest origen exterior”¹⁹. Així, en aquest tipus d'orientació el problema de l'amor consisteix a “ésser estimat” i no a estimar: “Aquesta mena de gent tendeix a no fer distincions en la tria dels objectes de llur amor, ja que, el fet que algú els estimi és per ells una experiència tan extraordinària, que es «deixen atrapar» per qualsevol que els doni amor o cosa que s'hi assembli. Són excessivament sensibles a tota retirada o a qualsevol rebuf que rebin de la persona estimada.”²⁰

Igual que en el camp de l'amor, en el del pensament trobem la mateixa orientació: si són persones intel·ligents, són els millors oients, ja que la seva orientació és la de rebre idees i no de produir-ne, i, en cas de ser deixats al propi arbitri, se senten paralyzats. És una característica d'aquesta mena d'individus que llur primer pensament sigui el de cercar algú que els doni la informació necessària, sense fer ni el més petit esforç. I si són persones religioses? Si ho són “[...] tenen un concepte de Déu segons el qual ho esperen tot d'Ell i no res de la pròpia activitat; i, cas de no ésser-ho, també llur relació amb les persones o les institucions és semblant: sempre van en cerca

¹⁸ Fromm, *Per una ètica humanística*, 63-64.

¹⁹ *Ibid.*, 64.

²⁰ *Loc. cit.*

d'un *auxiliador màgic*.”²¹

Quant a la relació amb aquells que els nodreixen, un cop trobada la font mostren una actitud que tendeix a expressar una mena particular de lleialtat, darrera de la qual s'amaga l'agraïment envers la mà que alimenta i el temor de poder-la perdre algun dia. “I, com que necessiten nombroses mans per a sentir-se segures, han d'ésser lleials a molta gent. Els és difícil de dir “no” i fàcilment es deixen atrapar entre lleialtats i promeses antagòniques. No poden, doncs, dir que «no», els plau de dir «sí» a tot i a tothom, i la paràlisi resultant de llurs capacitats crítiques fa que cada vegada siguin més dependents dels altres.”²² Aquesta dependència pel que fa a la coneixença i a l'ajut no la senten només respecte de les autoritats, sinó també de la gent en general per qualsevol mena de protecció. Així, “aquest tipus receptiu se sent perdut si es troba sol, car s'adonen que no poden fer res sense ajut”²³. Aquesta impotència és important especialment en relació a aquells actes que, per la seva mateixa naturalesa, només poden ésser fets en solitud: prendre decisions i assumir una responsabilitat.

Recollint tot el que s'ha dit, podem resumir les característiques del caràcter social receptiu en els següents punts: a) percepció que tot té un origen exterior i que l'única forma de satisfer allò que hom desitja és rebre-ho; b) dependència absoluta vers la “font de proveïment” (precisament per aquesta sensació que tot bé és enfora) sense l'ajut de la qual l'individu se sent incapacitat per fer qualsevol cosa; c) anquilosament de tota capacitat crítica, conseqüència d'aquesta necessitat de rebre.

El fet d'atribuir als membres de l'Opus Dei les característiques del caràcter social receptiu ens ajuda a comprendre per què hi ha individus que accedeixen a participar d'institucions que, a canvi d'un grau alt de cessió de llibertat, els ofereixen la seguretat de no haver d'actuar segons

²¹ *Ibid.*, 64-65.

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibid.*, 65.

el seu propi arbitri. Per altre cantó, es fa fàcil d'entendre que les institucions que hem caracteritzat per la seva actitud voraç precisen justament d'individus amb una estructura caracterològica receptiva: individus que accepten de bon grau intercanviar la llibertat de prendre decisions (i, conseqüentment, assumir responsabilitat) per la tranquil·litat de saber què s'ha de fer i quan s'ha de fer, arribant a l'extrem de *voler* actuar en conformitat amb el model prescrit per la mateixa institució.

Si en el capítol anterior concloïem afirmant que posats a buscar una fórmula capaç de definir l'Opus Dei aquesta era la d'*institució voraç*, complementem la definició afegint-hi que els membres de l'Opus Dei tenen una estructura de *caràcter receptiu*. Aquest tret explicaria perquè hi ha individus que accedeixen (voluntàriament) a participar de l'exigències d'una institució que demana *tot* d'ells i en *totes* les esferes de la vida social.

SEGONA PART:

LA SOCIALITZACIÓ DE LES SEGONES GENERACIONS

Entenem per socialització el procés mitjançant el qual l'ésser humà aprèn i aprehèn (pren i fa seus), en el transcurs de la seva vida, els elements culturals del seu medi i els integra a l'estructura de la seva personalitat —sota la influència d'experiències i d'agents socials significatius—. És amb aquesta definició de socialització com podem afirmar que mitjançant el procés de socialització l'individu es converteix en membre de la seva societat.

Com tot procés, el de socialització té estadis:

1r *Socialització primària*: la primera i més forta; té lloc durant la infantesa i dins un marc de connotacions afectives molt fortes.

2n *Socialitzacions secundàries*: processos ulteriors a la primera socialització els quals indueixen un individu ja socialitzat a penetrar i participar en nous sectors de la seva societat.

A aquest context de fortes connotacions afectives dins el qual el procés de socialització primària té lloc, haurem d'afegir qui són els seus protagonistes: els *altres significatius*. De fet, podem afirmar que sense vinculació afectiva als altres significatius el procés d'aprenentatge en aquests primers estadis fóra summament difícil, per no dir que impossible. La interiorització del món, de la realitat, es produeix en la mesura que hi ha identificació de l'infant amb aquests altres significatius, és amb aquesta identificació com l'infant adopta els seus rols i les seves actituds; els fa seus.

En la socialització secundària, contràriament, la interiorització no té perquè anar necessàriament

acompanyada d'una identificació afectiva amb els altres significatius sinó que l'individu pot interioritzar realitats diferents sense identificar-s'hi. En aquest nou estadi l'infant, i també l'adult, no adoptarà els rols o les actituds d'aquests altres *no* significatius, sinó que els triarà per manipular-los i per servir-se'n.

Arribats aquest punt hom podria preguntar-se on acaba la socialització primària i on comença la secundària. Doncs bé, deixarem de parlar de socialització primària quan l'infant actuï no només en referència a un altre immediat i significatiu —la mare, posem per cas—, sinó a un altre social més *generalitzat* —la *seva* societat—. L'altre generalitzat regula la conducta en interès de tots els que componen un grup o societat, confirmant l'avanç del procés de socialització.

Però, aquest procés pot veure's truncat quan, dins l'esfera de les socialitzacions secundàries, certes transformacions o canvis són viscuts com a ruptures totals amb el que fins aleshores havia estat el món referencial. Anomenen aquest nou estadi *ressocialització* perquè, per una banda, nous valors i models de comportament són apreheusos i, per l'altra, requereix la presència d'un grup capaç de reproduir aquella forta identitat de l'altre significatiu pròpia dels primers estadis de socialització. (Però cap canvi, per molt radical que sigui, no és necessàriament definitiu; noves *ressocialitzacions* sempre hi poden tenir cabuda sobre la base de *ressocialitzacions* ja viscudes.)

Per tal de definir el terme *ressocialització* podem acudir als termes ja introduïts de socialització primària i socialitzacions secundàries, establint semblances i diferències entre aquests i el nou terme.

Per una banda, el procés de *ressocialització* s'assembla al de socialització primària en el fet que reproduïx aquella forta identificació afectiva amb els altres significatius o primers agents socialitzadors. Per l'altra, el procés de *ressocialització* es diferencia de la primera socialització en què no parteix pas de zero, la qual cosa provoca la necessitat d'haver de desmuntar tot un conglomerat d'estructures de significat fortament arrelat. Pel que fa a les socialitzacions secundàries, tot i que pot resultar obvi, no podem deixar de dir que aquestes coincideixen en el temps amb la *ressocialització*: ambdues són posteriors a la socialització primària. Però, mentre que la socialització secundària no trenca amb el passat, en la *ressocialització* el passat és

reinterpretat per tal d'adaptar-lo a les noves formes de realitat construïdes des del present.

L'altre concepte crucial per copsar les diferències entre socialització secundària i ressocialització és el de *reserva de rol*. Si bé es cert que en el decurs de la socialització secundària l'individu tria manipulativament el món o mons alternatius, de vegades contradictoris, interioritzant la nova realitat (no per fer-la seva, sinó per servir-se'n amb unes finalitats determinades); limitant-se, per tant, a representar un paper o rol *deliberadament*, mantenint-se subjectivament distanciat. Per contra, en els processos de ressocialització, l'individu fa seva la nova realitat: no interpreta cap rol, l'adopta (tal i com feia l'infant en els primers estadis de la socialització). I és que de la mateixa manera que en el decurs de la socialització primària una actitud "reservada" és força difícil en relació amb les realitats interioritzades, també ha de ser-ho en la ressocialització. En aquest sentit, la ressocialització suposa que certs elements fonamentals de la realitat objectiva s'hagin d'interioritzar "sense reserves".

Però, ¿I un cop interioritzats sense reserves certs elements d'aquesta nova realitat? Arribarà un moment en què aquests *nous* elements s'hauran de transmetre als fills. Precisament, l'eix entorn al qual gira aquesta investigació és la socialització d'aquesta generació, fills d'uns individus que en el transcurs de la seva vida han experimentat una ressocialització, una ruptura amb el sistema *originari* de pertinença. Serà amb el terme *segones generacions* que ens referirem a aquest individus nascuts dins un món *adoptat* pels seus pares.

IV. EL PROCÉS DE SOCIALITZACIÓ

1. Definició

Entenem per socialització el procés mitjançant el qual la persona humana aprèn i interioritza, en el transcurs de la seva vida, els elements socioculturals del seu medi, els integra a les estructures de la seva personalitat, sota la influència d'experiències i d'agents socials significatius, i s'adapta així al entorn social en el si del qual ha de viure.¹

Aquesta definició suggereix tres aspectes fonamentals de la socialització: a) l'adquisició de la cultura; b) la integració de la cultura en la personalitat; c) l'adaptació a l'entorn social.

a) L'adquisició de la cultura

En primer lloc, la socialització és el procés d'adquisició dels coneixements, dels models, dels valors, dels símbols; en resum, de les “maneres d'obrar, de pensar i de sentir” pròpies dels grups, de la societat, de la civilització en el si de la qual una persona és cridada a viure. Aquest procés s'inicia amb el naixement, continua al llarg de tota la vida i finalitza amb la mort. La primera infància, sense cap mena de dubte, constitueix el període més intens de socialització: no tan sols és el període en què l'ésser humà té més coses per aprendre (higiene, gustos culinaris, urbanitat,

¹ Guy Rocher, *Introducción a la sociología general* (Barcelona: Herder 1980), 133-139.

llenguatge, rols, etc.), sinó que és també aquell en què l'home és més “plàstic” i més apte per aprendre, ja que ho fa amb una facilitat i rapidesa que mai més coneixerà durant la resta de la seva vida. La societat moderna tendeix, tanmateix, a perllongar cada cop més —fins a l'adolescència— aquest període d'intensa socialització, especialment si ho comparem amb les societats no industrials, societats en les quals l'adolescent es fa adult molt més aviat.

Un cop passat aquest intens període de socialització (la infantesa i la joventut), la persona adulta no deixarà, però, de prosseguir la seva socialització al llarg de la seva vida. En particular, hi ha determinades etapes en les quals l'adult coneixerà una socialització més intensa. Pensem, per exemple, en tota l'adaptació que exigeix el primer lloc de treball en la societat moderna industrial: adquisició de nous coneixements tècnics; comprensió d'un sistema oficial i d'un sistema no oficial o ocult de rols, interaccions, comunicacions i sancions; adaptació a uns nous mètodes i a un nou ritme de treball, a unes noves condicions de vida i, de vegades, fins i tot a un nou nivell de vida. Tota promoció, tot canvi de col·locació obre així mateix un nou període de socialització. El matrimoni, el naixement del primer fill i, de vegades, el divorci constitueixen altres tantes etapes que imposen adaptacions.

b) *La integració de la cultura en la personalitat*

En segon lloc, la nostra definició afirma que a conseqüència de la socialització alguns elements de la societat i de la cultura passen a ser *part integrant* de l'estructura de la personalitat psíquica, fins el punt de convertir-se en una part del contingut d'aquesta estructura. No és possible calibrar quina proporció de la cultura i del sistema social és integrada a la personalitat d'aquesta forma. A banda d'això, la proporció variarà d'una persona una altra. El que sí que podem afirmar és que la cultura i el sistema social, un cop integrats en la personalitat, es converteixen en obligació moral, en regla de consciència i en el que sembla la manera “natural” o “normal” d'obrar, de pensar i de sentir.

Gràcies a aquesta integració d'elements socio-culturals en la personalitat, l'actor social, si més

no conscientment, a penes adverteix el pes del control social, dels imperatius i exigències que el medi social li imposa. No té la sensació d'obeir a cada instant a la pressió d'una autoritat externa, ni de ser objecte d'una coacció per part de les institucions o de la resta d'actors. De la seva pròpia consciència sorgeix finalment la font de la seva conformitat, en la mesura suficient tant per assegurar-se la tranquil·litat de no semblar original, ni pertorbat, com per no fer-se mereixedor de respecte tant als seus propis ulls com als ulls d'invisibles testimonis.

c) L'adaptació a l'entorn social

El tercer aspecte de la socialització inclòs a la nostra definició és, en realitat, la seva conseqüència principal des del punt de vista sociològic: l'*adaptació* de la persona al seu entorn social. La persona socialitzada és “d'un medi ambient”, “pertany” a la família, al grup, a l'empresa, a la religió, a la nació... en el sentit que forma part d'aquestes col·lectivitats i que té un lloc propi dins elles. Això és d'aquesta manera pel fet de tenir suficients coses en comú amb la resta de membres d'aquestes col·lectivitats, fins al punt de poder comunicar-se amb ells, combregar amb determinats sentiments, compartir aspiracions, gustos, activitats. En resum, s'assembla a ells no tan sols físicament —en el cas dels familiars— sinó mentalment i psíquica. Pertànyer a una col·lectivitat significa compartir amb els altres membres idees o trets comuns suficients com per identificar-se amb el “nosaltres” que constitueixen, reconèixer-se suficientment en aquest nosaltres com per extreure'n, ni que sigui parcialment, la pròpia identitat psíquica i social.

Pel que fa al pensament, la socialització proporciona unes categories mentals, unes representacions, unes imatges, uns coneixements, uns prejudicis, uns estereotips; en resum, unes “formes de pensar” a falta de les quals la intel·ligència, la memòria i la imaginació no podrien desplegar-se, créixer i produir. Incorporant els elements de la cultura, les facultats intel·lectuals es desenvolupen i poden crear al seu torn nous elements culturals.

2. Els protagonistes

Com ja hem explicat, el resultat normal de la socialització —des del punt de vista sociològic— radica a produir una conformitat suficient de les “maneres d'obrar, de pensar i de sentir” en cadascú dels membres d'una col·lectivitat, a fi que, per una banda, cada persona s'adapti i integri en una col·lectivitat, i perquè, per l'altra, aquesta col·lectivitat o grup es pugui mantenir i perdurar en el temps. Aquest exercici d'adaptació té uns protagonistes que són els que conduiran l'ésser humà —i no només en la seva infantesa— pel camí de convertir-se en membre de la seva societat, col·lectivitat o grup. D'entre aquests protagonistes, per la seva importància i per l'ordre que ocupen, haurem de començar parlant dels altres significatius [*significant others*]

a) *Els altres significatius*

La primera vegada que l'ésser humà experimenta la societat és en néixer, punt on ja comencen a establir-se les primeres relacions: amb el propi cos (es té calor, gana o son), amb l'ambient físic (molesta la llum o se sent fred), i amb altres éssers humans amb els quals les relacions que s'estableixen són de dependència (recordem que l'ésser humà no pot sobreviure sense l'ajuda d'un adult). El posterior desenvolupament social humà dependrà, fonamentalment, de la formació de vincles estables amb altres persones en aquests primeres estadis. Aquestes “altres persones” no són unes altres qualsevol. Per una banda, tenen una relació íntima amb l'infant i, per l'altra, les seves actituds seran transcendents amb vista a la formació de la imatge que tot individu es va fent de si mateix d'ençà que neix.²

² “Frank Jones, al referir-se al pintor contemporàneo Marshall Glasier, escriu: «Se ha dicho que cada uno es tres personas: lo que piensa que es, lo que otros piensan que es, y lo que él piensa que otros piensan que es. La cuarta —lo que realmente es— es desconocida: posiblemente no existe».” [H. Gerth & C. Wright Mills, *Carácter y estructura social* (Buenos Aires: Paidós 1963), 101-102.]

Com afirmen Berger & Berger:

The major protagonists in the drama of socialization Mead called *significant others*. These are the people with whom the child interacts most frequently, to whom he has an important emotional relationship, and whose attitudes and roles are the crucial ones in his situation. Obviously, it is very important for what happens to the child just who or what these significant others are. By this we mean not only their individual particularities or eccentricities but their location in the larger society. In the earlier phases of socialization, whatever attitudes or roles are taken by the child, it is from the significant others that they are taken. In a very real sense they are the child's social world.³

Com ja veurem més endavant en parlar dels estadis de la socialització, aquestes primeres experiències cal situar-les dins la primera etapa i, per aquest motiu, més fortament arrelada del procés socialitzador: la socialització primària. És en aquest primer estadi de la socialització quan l'infant comença a interioritzar models de comportament, maneres de sentir i fer, formes d'entendre la realitat... imitant les accions d'aquells que l'envolten i que són, precisament, els altres significatius. De mica en mica l'infant anirà creant-se una imatge de si mateix, aquesta imatge serà un reflex d'aquella altra que els seus altres significatius tindran d'ell. Però si bé en el transcurs de la vida hom te certa llibertat per escollir aquells que ens veuen com nosaltres ens creiem que som, a la socialització primària la situació és diferent:

La societat ofereix al candidat a la socialització un lot ja fet d'altres significatius, que ha d'acceptar en bloc sense cap possibilitat de dir-hi la seva. [...] O sigui, que cadascú s'ha d'espavilar amb els pares que li han tocat. Aquest desavantatge injust, inherent al fet d'ésser una criatura, té una conseqüència òbvia: i és que, ni que l'infant no sigui un mer subjecte passiu del seu procés de socialització, de fet són els adults que dicten les regles del joc. L'infant podrà jugar-hi amb entusiasme o de mala gana; però és l'únic joc possible. Corol·lari fonamental: com que l'infant no intervé en la tria dels altres significatius, automàticament s'hi identifica. I, pel mateix motiu, ineluctablement interioritzarà llur realitat concreta. L'infant no interioritza el món dels seus altres significatius com *un* món possible; l'interioritza com *el* món, l'únic real i l'únic possible. Aquesta és la raó per la qual el món que ha estat interioritzat durant la socialització primària arrela a la consciència amb moltíssima més força que no pas els mons interioritzats a través de les socialitzacions secundàries. Per molt que el sentiment original d'ineluctabilitat es vagi debilitant en el decurs de posteriors desencantaments, el record d'aquella certesa que ja no tornarà mai més, la certesa de la

³ Peter L. Berger & Brigitte Berger, *Sociology. A biographical approach* (Nova York: Penguin Books 1976), 67.

primera llambregada de la realitat, continuarà acompanyant el món inicial de la infantesa.⁴

Així, a l'hora de reafirmar la realitat subjectiva només les avaluacions d'aquells que són significatius per a la persona compten molt en el moment de la construcció i el manteniment de la imatge d'un mateix.

En algunas sociedades y familias, “la madre” es el otro más significativo para el bebé y el niño, puesto que ella satisface más directamente las necesidades corporales, y por medio de sus acciones completa los comienzos impulsivos de las actividades del niño. En estos casos, la imagen que el niño tiene de sí mismo es posiblemente, en un principio, la imagen que su madre tiene de él. Pero cuando la persona crece, comienzan a operar una variedad de otros significativos. Si sabemos quién ha sido y quién es actualmente significativo para la imagen de sí mismo de la persona, sabemos mucho acerca de ella.⁵

Això no vol dir que els altres significatius siguin els únics que serveixen per preservar la realitat subjectiva. Tanmateix, “és un fet que en l'economia de la preservació de la realitat són ells els qui ocupen el lloc central”⁶. Els altres significatius són especialment importants per anar confirmant dins les experiències quotidianes aquell element decisiu de la realitat que anomenem identitat personal. L'individu a fi de poder estar segur d'ésser realment qui ell creu ésser, necessita la implícita confirmació de la seva identitat que li proporcionen els contactes quotidians i sobretot la confirmació, explícita i plena d'afectivitat, que li atorguen els altres significatius. Els altres significatius són, doncs, els principals agents de preservació de la realitat subjectiva de l'individu, mentre que els que no ho són tan, com diuen Berger & Luckman, “una mena de cor teatral”⁷.

Deixant de banda els primers estadis de la socialització on l'individu no pot escollir els que seran els seus altres significatius, en el decurs de la vida adulta l'individu té la capacitat de triar aquells

⁴ Peter L. Berger & Thomas Luckman, *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement* (Barcelona: Herder 1988), 190-191.

⁵ Gerth & Mills, *Carácter y estructura social*, 97-98.

⁶ Berger & Luckman, *La construcció social de la realitat*, 208-211.

⁷ *Loc. cit.*

que reafirmaran la seva realitat subjectiva. Segons Gerth & Mills tres són els principis generals que semblen importants alhora de seleccionar els altres significatius:

Confirmacions acumulatives

La imatge de sí mismo que ya posee una persona y que estima, la lleva a seleccionar y prestar atención a aquellos otros que confirman esa imagen, o que le ofrecen una concepción de sí mismo que es más favorable y atractiva que la que él posee.⁸

Aquest principi porta a la persona a ignorar, si és que pot, aquells altres que no valorin la seva imatge de si mateix apreciada o pretesa; a ignorar aquells que la destrueixen o que en restringeixen el desenvolupament:

Uno evita lo mejor que puede a los enemigos de la imagen de sí mismo que aprecia. La selección acumulativa de aquellas personas que son significativas para sí mismo se hace en la dirección de las personas que lo confirman, y cuanto más éxito se tienen en la limitación de los otros significativos a aquellos que confirman la imagen de sí apreciada, con más fuerza se buscará a esas personas como significativas en el futuro. Existe una tendencia, en la biografía de la persona, hacia la acumulación de una secuencia de personas confirmantes.⁹

Però, aquest no és l'únic principi que actua en la selecció dels altres significatius si així fos “la vida podría ser, posiblemente, un hecho feliz y espontáneo”¹⁰. És un fet que l'ésser humà no pot escollir totes les seves relacions.

Selecció per posició i carrera

Abans de comentar breument aquest principi de selecció dels altres significatius, haurem de definir els conceptes de *posició* i *carrera*. Gerth & Mills defineixen la posició de la persona com a “el círculo corriente de otros significativos” i carrera com a “la secuencia previa de otros significativos”¹¹. Segona ells, amb aquest dos termes és com podem enllaçar les situacions

⁸ Gerth & Mills, *Carácter y estructura social*, 97-98.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, 104.

interpersonals amb les estructures socials, i això és així perquè aquests conceptes ajuden a situar tipus de persones dins estructures socials.

Reproduïrem a continuació l'exposició que aquests autors fan de la hipotètica situació d'un noble en els nivells d'estatus d'una societat feudal en canvi.

Un noble puede a) estar aislado de las evaluaciones negativas y duras de los siervos y campesinos, debido a la separación ocurrida en la infancia, en la cual se construyó una imagen de sí fuerte y exaltada, imagen que luego lo capacitará para no considerar importantes la aprobación y la desaprobación de los campesinos. b) El noble puede interpretar las evaluaciones negativas de los campesinos en una forma completamente diferente de la que ellos piensan. Puede haber conocido las actitudes de los campesinos sólo por medio de otros nobles, y así puede refractar y modificar las evaluaciones antes de incorporarlas a la imagen de sí mismo. En realidad, puede forzar la obediencia de los campesinos hacia él, y luego interpretar sus gestos obedientes como confirmantes y facilitadores de la imagen honorable de sí mismo. c) Bajo ciertas condiciones, el noble puede no ser capaz de afrontar las desaprobaciones reales o imaginarias de los campesinos. Puede entonces cambiar su imagen de sí, y la conducta que ella implica, a modo de permitirles cierta amabilidad a los campesinos, cosa que en su imagen de sí anterior sólo permitía a sus otros nobles. Trata entonces de modificar sus evaluaciones negativas, y en el proceso de hacerlo obtienen una nueva imagen de sí, a partir de las evaluaciones de los campesinos. A su vez, trata ahora de “vivir de acuerdo a ella”; cambió la línea de personas que lo confirman, y han cambiado las estrategias que usa para conquistar esa confirmación de las personas que se vuelven significativas. Así hicieron ciertos nobles rusos del siglo XIX que “se humillaban”, andaban entre los campesinos y, con causas humanitarias, buscaban cooperar con ellos políticamente.¹²

D'aquesta manera, en la construcció i manteniment d'una imatge de un mateix valorada i volguda, la selecció d'altres significatius està limitada per la posició institucional de la persona, així com pel curs de la seva carrera d'una posició institucional a una altra. Evidentment aquesta selecció no és un procés mecànic simple; en la gran majoria de les posicions les possibilitats són múltiples.

L'ús de persones íntimes com a confirmants

També pot ocórrer que, frustrada en la seva recerca pública de persones que confirmin la seva imatge, la persona restringeixi aquesta recerca al nucli dels seus íntims, arribant fins l'extrem de

¹² *Ibid.*, 98-99.

ser només un l'altre significatiu.

[...] La persona puede, entonces, intentar derivar la imagen de sí misma sólo de las evaluaciones de su otro particular. El grupo de dos se aísla socialmente: cuando interviene otra gente, ellos "se aturden". Construyen una situación de intimidad, y juntos enfrentan el mundo vasto y extraño que no "comprende". Alimentados por el calor y la seguridad de este encierro íntimo, tienen en su poder a ese mundo más amplio, y pueden discutirlo, traerlo a la realidad, o ignorarlo. Esta estrategia puede tener éxito temporariamente — y de hecho, esperado— durante ciertas fases de la adolescencia, cuando muchos otros se amontonan sobre la persona con evaluaciones nuevas y menos favorables que las que le han ofrecido su familia y escuela.

Per regla general aquesta condició no pot durar sempre. Tanmateix, a causa de la separació entre rols públics i rols privats que es viu a la nostra societat, les imatges personals que de si mateix hom té poden estar integrades, per un costat, d'un cert grau d'exclusió respecte de les avaluacions públiques per part dels cercles més íntims, i, per l'altre, una acceptació, més o menys exclusiva, de l'aprovació desitjada dels altres íntims.

Caldria només afegir que aquests tres principis poden vincular-se entre ells: la posició i carrera social de la persona estableix uns límits, més o menys amplis, per a la selecció d'altres significatius. Dins aquests límits, la selecció tendirà a decantar-se cap a aquells altres que hom creu que confirmen la imatge d'un mateix desitjada o valorada. Però la posició i la carrera institucional prohibeixen la selecció d'aquells altres de la vida pública, la recerca d'aquesta confirmació de la imatge d'un mateix mitjançant els altres significatius pot d'aquesta manera reduir-se a una seqüència d'altres íntims.

b) L'altre generalitzat

Continuant amb l'anàlisi teòrica de George H. Mead sobre els processos de socialització, ens centrarem ara en l'estadi on l'infant descobreix que per damunt dels altres significatius hi ha una altra instància reguladora: la societat. Per a aquest autor la formació del propi jo [*self*] és un procés coincident amb el descobriment de la societat: l'infant descobreix qui és a mesura que aprèn el que és la societat. Aquest procés mai finit compta amb diferents estadis que van des dels

simples actes d'imitar les accions d'aquells que envolten l'infant fins a jugar tenint en compte els valors i regles morals de la cultura en la qual s'està desenvolupant. L'infant aprèn a jugar el seu rol o paper assumint el paper de l'altre. Dit d'una altra manera: assumint les aparences de tota una sèrie de rols o papers socials és com el nen va descobrint progressivament la significació dels caràcters que a ell en concret li han assignat. De mica en mica, l'infant s'adona que els papers que juga no només tenen significat per aquells del seu cercle més íntim (per als seus altres significatius), sinó que també el tenen per la societat en general. És en aquest estadi —quan apareix una imatge global o *generalitzada* de la societat— on Mead situa l'altre generalitzat [*Generalized other*]. Amb altres paraules: podem parlar de l'altre generalitzat quan l'individu adopta els valors generals d'un determinat grup o societat durant el procés de socialització. Així, si volem diferenciar aquests últims dels altres significatius afirmarem:

Los otros significativos [...] son aquellos a los cuales la persona presta atención y cuyas evaluaciones se reflejan en sus propias evaluaciones; llamaremos otros autoritarios a aquellos otros significativos cuyas evaluaciones sancionan nuestras conductas y deseos. El otro generalizado está compuesto por una integración de las evaluaciones y valores de los otros significativos de la persona, y especialmente de los autoritarios.¹³

Berger & Berger els exemplifiquen de la manera següent:

As socialization proceeds, however, the child begins to understand that these particular attitudes and roles refer to a much more general reality. For example, the child then begins to understand that it is not only his mother who is angry when he wets himself but that that anger is shared by every other significant adult that he knows, and, indeed, by the adult world in general. It is at this point that the child learns to relate not only to specific significant others but to a *generalized other* (another Meadian term) which represents society at large. This step can be easily seen in terms of language. In the earlier phase, it is as if the child says to himself (in many cases he will actually do so), 'Mummy doesn't want me to wet myself.' After the discovery of the generalized other, it becomes a statement such as this: 'One does not wet oneself.' The particular attitudes have now become universal. The specific commands and prohibitions of individual others have become general norms.¹⁴

És a dir, en aquest estadi l'infant no actua només en referència a un altre immediat sinó a un altre

¹³ *Ibid.*, 105-106.

¹⁴ Berger & Berger, *Sociology. A biographical approach*, 67-68.

social més generalitzat. Aquest altre és intern a l'actor, semblant al super-ego de Freud¹⁵, producte de la seva socialització i la seva integració en la vida quotidiana. L'altre generalitzat actua així com a regulador de la conducta en interès de tots els que componen un grup o una societat, confirmant l'avanç del procés de socialització, procés mitjançant l'ésser humà aprèn a convertir-se en membres de la seva societat.

Amb paraules del mateix Mead:

Es en la forma del otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo. En el pensamiento abstracto el individuo adopta la actitud del otro generalizado hacia sí mismo, sin referencia a la expresión que dicho otro generalizado pueda asumir en algún individuo determinado; y en el pensamiento concreto adopta esa actitud en la medida en que es expresada en las actitudes hacia su conducta por parte de aquellos otros individuos junto con quienes está involucrado en la situación o el acto social dados. Pero sólo adoptando la actitud del otro generalizado hacia él —en una u otra de esas maneras— le es posible pensar, porque sólo así puede darse el pensamiento. Y sólo cuando los individuos adoptan la actitud o actitudes del otro generalizado hacia sí mismos, sólo entonces se hace posible la existencia de un universo de raciocinio, como el sistema de significaciones sociales o comunes que el pensamiento presupone¹⁶.

Tal i com afirmen Berger & Luckman¹⁷, la formació d'aquest altre generalitzat en la consciència

¹⁵ “La experiencia de este otro generalizado —la experiencia de la «conciencia»— no es la de una imagen de sí mismo; es la experiencia de las evaluaciones de otros no presentes inmediatamente, pero que, sin embargo, restringen o facilitan nuestras propias evaluaciones e imágenes de nosotros mismos” [Gerth & Mills, *Carácter y estructura social*, 105-106.]

¹⁶ George H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad* (Buenos Aires: Paidós 1972), 184-186.

¹⁷ El otro generalizado de cualquier persona dada no representa necesariamente a “toda la comunidad” o a “la sociedad”, sino sólo a aquellos que han sido o que son significativos para ella [nota: Este término, otro generalizado, es una invención de H. Mead. Nuestro uso del término difiere del de Mead en un aspecto crucial: no creemos que el otro generalizado necesariamente incorpora “toda la sociedad”. Puede representar segmentos seleccionados de la misma.]. Algunos de los que han sido otros significativos pueden no operar en el otro generalizados; podemos no percatarnos de ellos, hecho que está de acuerdo con el principio de seleccionar como

vol dir que l'individu ja no s'identifica únicament amb uns altres concrets, sinó amb una generalitat d'altres, és a dir, amb una societat. Gràcies a aquesta identificació generalitzada, la seva pròpia autoidentificació pot assolir estabilitat i continuïtat. Perquè l'individu ja no té sols una identitat enfront de tal i tal altre significatiu, sinó que té una identitat *general*, subjectivament percebuda com a permanent i independent dels altres, siguin significatius o no. I aquesta identitat, esdevinguda coherent, incorpora tots els diversos rols i actituds prèviament interioritzats. S'entén així que la formació de l'altre generalitzat en la consciència marqui una etapa decisiva de la socialització, perquè implica la interiorització de la societat com a tal i de la seva realitat objectiva, al mateix temps que l'establiment d'una identitat coherent i constant.

Aquestes dues etapes del desenvolupament de la persona són caracteritzades per Mead en el joc i l'esport¹⁸. Mentre que en el joc l'infant adopta simplement un paper rere un altre de persones i animals que d'alguna manera han entrat a la seva vida, en l'esport, per contra, hom es converteix en tots els altres involucrats en l'activitat comuna —l'individu ha de tenir dins de la seva persona tota l'activitat organitzada a fi de representar amb èxit el seu propi paper—. En aquest segon estadi la persona no ha adoptat simplement el paper d'un altre específic, sinó el de qualsevol altre que participi en l'activitat comuna; ha generalitzat l'actitud d'adopció de papers. En altres paraules: ha adoptat l'actitud o el paper de l'altre generalitzat:

Existen dos etapas generales en el pleno desarrollo de la persona. En la primera de dichas etapas, la persona individual está constituida simplemente por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia el individuo y de las actitudes de los unos hacia los otros, en los actos sociales específicos en que aquél participa con ellos. Pero en la segunda etapa del complemento desarrollo de la persona del individuo, esta persona está constituida, no sólo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado, o grupo social como un todo, al cual pertenece.¹⁹

significativos a aquellos otros que confirman la imagen de sí mismo deseada. [Gerth & Mills, *Carácter y estructura social*, 106.]

¹⁸ Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, 182 i ss.

¹⁹ *Ibid.*, 187-188.

3. Els estadis

Com afirmen Berger & Berger “one may say that socialization never comes to an end. In a normal biography, what happens simply is that the intensity and scope of socialization diminish after early childhood.”²⁰ És per aquest motiu que en sociologia distingim entre socialització primària i socialització secundària. Per socialització primària entenem el procés mitjançant el qual l'infant, en els primers anys de la seva vida, aconsegueix interioritzar una realitat subjectiva que li permetrà convertir-se en membre participatiu de la seva societat; per socialització secundària entenem tots els processos posteriors mitjançant els quals l'individu és induït a participar d'uns mons socials específics.

a) *Socialització primària*

Aquella primera socialització que té lloc durant la infància, la qual permet que l'individu participi del món objectiu d'una societat o d'algun dels seus sectors rep el nom de socialització primària. És, evidentment, la primera i per aquesta raó la més important. En ella s'interioritza un món que, tot i ser *un* entre molts altres, és assimilat per l'infant com l'únic possible, experimentant-lo com l'únic real; per a ell no és un món possible entre altres, per a ell és *el* món. D'aquí neix la força amb què arrela en l'individu aquest primer món interioritzat. La socialització primària és, doncs, el període en el qual es construeix el primer món: inqüestionablement real, un món sòlid on no hi caben la desconfiança ni el dubte.

Aquesta primera característica de la socialització primària es combina amb la presència dels altres significatius, com no podria ser d'una altra manera. Això suposa afirmar que la socialització primària té lloc en un marc de connotacions afectives molt fortes. “Fins a tal punt, que segurament sense aquesta vinculació afectiva als altres significatius el procés d'aprenentatge fóra summament difícil, per no dir impossible.”²¹ És aquesta identificació afectiva amb els altres significatius la que permet la interiorització d'una realitat concreta, i serà sobre la seva base que

²⁰ Berger & Berger, *Sociology. A biographical approach*, 75.

²¹ Berger & Luckman, *La construcció social de la realitat*, 186.

se sedimentaran les futures socialitzacions amb, conseqüentment, una força debilitada. Així, doncs, coincidim amb Berger & Luckmann en afirmar que “la socialització primària és el període en què es construeix el primer món de l'individu”.²²

From the point of view of the outside observer, the patterns that are imposed in socialization are highly relative. They depend not only upon the individual peculiarities of the adults who are in charge of the child but also upon the various social groupings to which these adults belong. [...] The absoluteness with which societies' patterns confront the child is based on two very simple facts —the great power of the adults in the situation, and the ignorance of the child of alternative patterns. [...] objectively speaking, adults have overwhelming power in the situation. The child can, of course, resist them, but the probable outcome of any conflict is a victory on the part of the adults. It is they who control most of the rewards that he craves and the fact that most children are eventually socialized affords simple proof of this proposition. At the same time, it is obvious that the small child is ignorant of any alternatives to the patterns that are being imposed upon him. The adults confront him with a world —for him, it is *the* world. It is only much later that he discovers that there are alternatives to his particular world, that his parents' world is relative in space and time, and that quite different patterns are possible.²³

Recordant ara la terminologia meadiana emprada en parlar dels protagonistes del procés de socialització, podem afirmar que la socialització primària acaba quan la noció d'altre generalitzat forma ja part de la consciència individual. Però, com ja havíem dit, la socialització és un procés i com a tal mai no pot donar-se com a acabat; noves interioritzacions aniran conformant la biografia de l'individu al llarg de la seva vida. Aquestes, però, no tindran la força de la primera perquè la precedeixen en el temps, i perquè no es produeix aquella forta vinculació afectiva amb els altres significatius. Serà en aquests casos quan parlarem de socialitzacions secundàries.

b) *Socialitzacions secundàries*

By secondary socialization are meant all later processes by which an individual is inducted into a specific social world. For example, every training in an occupation involves processes of secondary socialization. In some cases, these processes are relatively superficial. For example, no profound changes in the identity of an individual are required to train him to be a certified public accountant. This is not the case, however, if an individual is to be trained

²² *Ibid.*, 191.

²³ Berger & Berger, *Sociology. A biographical approach*, 62-63.

to be a priest or to be a professional revolutionary. There are instances of secondary socialization of this kind that resemble in intensity what goes on in the socialization of early childhood.²⁴

Amb d'altres paraules: “La socialització secundària és la interiorització d'uns «submons» institucionals o fonamentats en institucions.”²⁵ El seu abast i les seves característiques vindran determinats, per tant, pel grau de complexitat de la divisió del treball, i de la consegüent distribució social dels coneixements. Aquests processos d'interiorització comporten l'assumpció d'uns rols així com de les seves normes. Amb l'exercici d'un rol determinat apareix tota una terminologia amb unes funcions que no són solament instrumentals, perquè és des del llenguatge com es construeix tot un conglomerat d'imatges i representacions. Un exemple clar de socialització secundària el tindriem en l'escola on el submón que l'infant habita no té la fermesa d'aquell altre que trobàvem en parlar de la socialització primària (del món dels pares); on la relació amb els agents socialitzadors no és tan forta com la que s'establia amb els altres significatius i les realitats que en aquest estadi s'interioritzen són parcials, no configuren cap sistema de significacions.

La formalització i l'anonimat lliguen, òbviament, amb les característiques afectives que presenten les relacions socials en la socialització secundària. La conseqüència més important de totes és el fet d'atribuir als continguts d'allò que s'aprèn en la socialització secundària una ineluctabilitat subjectiva molt menor que la que posseeixen els continguts de la socialització primària. Per tant, l'accent de realitat dels coneixements interioritzats en la socialització secundària és més fàcil de qüestionar; o dit d'una altra manera, la sensació subjectiva de la realitat d'aitals interioritzacions és molt menys sòlida. Calen uns daltabaixos molt forts per tal de desintegrar la sòlida realitat que hom ha interioritzat durant la primera infància, mentre que les realitats interioritzades més tard es poden destruir fàcilment.²⁶

Tot i la representació seqüencial de socialització primària, primer, i secundària, després, aquesta última agrupa una sèrie de mecanismes conceptuals capaços d'integrar noves interioritzacions les quals poden arribar a contradir altres anteriors. No oblidem que la socialització secundària està

²⁴ *Ibid.*, 75

²⁵ Berger & Luckman, *La construcció social de la realitat*, 194.

²⁶ *Ibid.*, 199-200.

marcada per una dada bàsica: és posterior en temps a la primera socialització, essent aquesta la que tendeix a romandre. Així, les noves interioritzacions buscaran adaptar-se a les formes del passat, minimitzant les transformacions que s'hagin pogut produir.

En resum: Mentre que en la socialització primària (la primera i la més forta) l'infant adopta els rols i les actituds dels altres significatius; s'hi identifica i se'ls fa seus, i aquest procés conduirà a la seva autoidentificació, és a dir, a l'adquisició d'una identitat subjectivament coherent i plausible. Contràriament, a la socialització secundària la interiorització no té per què anar necessàriament acompanyada d'una identificació afectiva amb altres significatius, sinó que l'individu pot interioritzar realitats diferents sense identificar-s'hi. Això ve a significar que si en el decurs de la socialització secundària es produeix l'aparició d'un món alternatiu, l'individu pot triar-lo manipulativament: l'individu interioritza la nova realitat, però no per fer-la seva, sinó per a servir-se'n amb unes finalitats determinades. L'individu es limitarà a representar un paper o rol deliberadament, mantenint-se subjectivament distanciat i, per tant, sense identificar-se'n.

Podem exemplificar com de diferents són les interioritzacions segons tinguin lloc dins el marc de la socialització primària o de la secundària amb l'aprenentatge d'una llengua:

Un individu aprèn una segona llengua a base de construir sobre la realitat, donada per descomptat, de la "llengua materna". Durant molt de temps, hom retradueix constantment a aquesta llengua original tot allò que s'aprèn de l'idioma nou. I així és com la nova llengua va començant a adquirir una certa realitat. però un cop aquesta realitat està ja ben establerta, de mica en mica l'individu deixa de retraduir i esdevé capaç de "pensar en" la llengua nova. Poques vegades, tanmateix, una llengua apresada de gran arriba a assolir el grau de realitat inevitable i evident que té sempre la llengua que hom ha après de petit. D'on la qualitat afectiva que té la llengua materna, és clar. Doncs bé, el mateix podriem dir aproximadament de les altres seqüències d'aprenentatge de la socialització secundària: hi retrobariem també aquest anar construint sobre la realitat més "familiar", aquest anar trobant-hi lligams, abans de poder desfer finalment la vinculació.²⁷

²⁷ Berger & Luckman, *La construcció social de la realitat*, 201.

4. Els mecanismes

El mecanisme més important a través del qual la socialització actua és el procés d'interacció i identificació amb els altres. Un punt crucial en aquest procés és quan l'infant, en paraules de Mead, “interpreta l'actitud de l'altre”. Aquesta expressió fa referència a aquelles situacions en les quals la criatura no tan sols aprèn a reconèixer una determinada actitud en un altre entenent el seu significat, sinó que també aprèn a interpretar-la ell mateix.

Posarem un exemple:

[...] the child observes his mother taking an attitude of anger on certain occasions —say, on occasions where he wets himself. The attitude of anger not only is expressed by various gestures and words but also conveys a particular meaning, namely, that it is wrong to wet oneself. The child will first imitate the external expressions of this attitude, both verbally and nonverbally. It is in this process of interaction and identification that the meaning of this attitude is appropriated by the child.²⁸

Aquesta fase de la socialització arribarà al seu punt àlgid quan l'infant hagi après a adoptar de tal manera l'actitud dels altres vers ell que la interioritzi, convertint-la en seva, integrant-la en la seva consciència sense parodiar-la. És aleshores quan parlarem no d'assumir el rol de l'altre sinó fer-lo seu.

a) To take the role of the other

El nen no aprèn només a reconèixer certes actituds en els altres i entendre els seus significats, aprèn a més a adoptar-les, la qual cosa el converteix en protagonista actiu de la seva societat. Això s'aconsegueix durant els primers estadis de la socialització primària interpretant el rol d'aquells que hem definit pàgines enrere com a altres significatius. Entenem per rol el paper que cadascú juga o interpreta a la societat de manera semblant a com ho fa un actor damunt l'escenari; el rol és com el guió: “proporciona la pauta d'acord amb la qual l'individu ha d'actuar en el

²⁸ Berger & Berger, *Sociology. A biographical approach*, 65.

context d'una situació determinada ”²⁹.

L'infant aprèn a jugar els rols que li pertocuen, a base d'aprendre, com diu Mead, “a assumir el rol de l'altre”; tal és precisament, d'altra banda, la funció sociopsicològica bàsica de tot joc: en adoptar les aparences de tota una sèrie de rols socials, els infants descobreixen progressivament la significació dels rols que els han estat assignats a ells. Tot aquest aprenentatge es fa, necessàriament, en una interacció constant amb d'altres persones, siguin els pares o qui sigui que es fa càrrec de l'educació de l'infant. Inicialment, l'infant assumeix rols enfront dels que Mead anomena els “altres significatius”, és a dir, aquelles persones que hi tenen una relació íntima, i les actituds de les quals són cabdals per a la formació de la imatge que l'infant es farà d'ell mateix. Més tard, l'infant s'adona que els papers o rols que juga no són importants tan sols per a aquest cercle íntim, sinó que estan en relació amb tot allò que la societat global espera d'ell. Aquest nivell més abstracte de resposta social és el Mead anomenarà la descoberta de “l'altre generalitzat”. És a dir, que ja no és només la seva mare la que espera d'ell que sigui bon noi, net, que digui la veritat: resulta que la societat en general n'espera el mateix. Tan sols quan apareix aquesta imatge global de la societat, l'infant esdevé capaç de fer-se una imatge clara d'ell mateix. En l'experiència infantil, el “jo” i la “societat” són les dues cares de la mateixa moneda.³⁰

Ampliant-ho fora del context de la socialització primària, l'adopció de rols consisteix a situar-nos fora del nostre mateix rol o paper i posar-nos en el d'un altre, en la posició social d'altres persones. Per altra banda, és aquesta capacitat de canviar de paper la que ens permet contemplar el nostre propi comportament simbòlic des de la perspectiva d'un altre, obrint la possibilitat d'interpretació (no en el sentit d'encarnar o representar a algú altre, sinó com l'art d'entendre el sentit o contingut d'una acció).

Com afirmen Gerth & Mills, “una persona está compuesta por la internalización de los roles sociales organizados”³¹. Però, com s'interioritzen aquests rols? La resposta és: mitjançant el llenguatge, mecanisme gràcies al qual els rols es poden organitzar (entenent els rols com a pauta de conducta esperada : “una pauta de conducta de una persona y que es esperada típicamente por otras personas”³²).

²⁹ Peter L. Berger, *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística* (Barcelona: Herder 1986), 120.

³⁰ *Ibid.*, 123-124.

³¹ Gerth & Mills, *Carácter y estructura social*, 95.

³² *Loc. cit.*

Los roles que una persona desempeña integran, así, un segmento de su conducta total con un segmento de la conducta de otros. Y esta integración de personas, y de los roles que se esperan unas de otras, ocurre por medio del lenguaje, ya que en gran medida es por el lenguaje de gestos vocales como sabemos lo que se espera de nosotros. Nos encontramos con las expectativas de otros provocando en nosotros mismos una respuesta similar a la respuesta que la otra persona ha provocado en sí misma... o sea, ambos responden de igual manera al mismo gesto vocal.

Cuando estamos aprendiendo un nuevo rol y no conocemos lo que se espera de nosotros, la aprobación o desaprobación de los otros nos indican los movimientos correctos o incorrectos. Por medio de sus expectativas vocales nos guían hacia la pauta de conducta. Diversos gestos no vocales también pueden guiar nuestros actos: el enojo y la sonrisa nos desaniman o nos alientan. Pero el gesto vocal es más explícito, puesto que el que realiza el gesto es afectado más directamente por el lenguaje que por cualquier otro tipo de gesto que puede hacer. Podemos oírlos hablar más fácilmente que lo que podemos sentir que nuestros ojos brillan, o nuestra frente se arruga. Esto significa que podemos manejar la actuación de nuestros propios roles por medio de los gestos vocales.³³

Així, un cop interioritzats els gestos vocals dels altres, s'interioritzen alguns dels trets claus d'una situació interpersonal, és a dir, s'interioritzen els gestos que indiquen allò que els altres esperen o demanen. "Y entonces podemos tener ciertas expectativas sobre nosotros mismos. Las expectativas de los otros se han convertido así en las auto-expectativas de una persona auto-dirigida. El control social y la guía que los gestos de otros nos proporcionan, se han convertido en la base del auto-control —y de la imagen de sí de la persona."³⁴

I és que tant important és la manera com l'individu és introduït a un món particular (el món del seus pares), com la forma en què s'introduït a si mateix; perquè l'infant no és només socialitzat per ser part d'un món determinat, també ho és per participar d'un específic *jo o self*.

b) Els conceptes de I i me

Com ja hem vist, en opinió de Mead l'infant comença de ben petit a desenvolupar-se com a ésser humà imitant les accions d'aquells que té més a prop. El joc és una de les formes que més

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

faciliten aquest aprenentatge del que és convertir-se en membre d'una societat. Començant pels primers estadis de la socialització on el nen imita allò que veu fer als adults. Després, aquests jocs d'imitació evolucionen de manera que el nen juga el paper o rol d'un adult, aprenent el que significa trobar-se “a la pell” d'aquell que ocupa el rol que ell interpreta; farà i sentirà com aquest altre. És en aquest estadi quan el nen s'adona que és un agent independent —el *me*— i es podrà veure amb els ulls d'aquell a qui interpreta.

Segons Mead l'ésser humà comença a tenir consciència de qui és en distingir entre l' *I* i el *me*: “El «yo» es el bebé no socializado, una serie de necesidades y deseos espontáneos. El «mi» es el *yo social*.”³⁵ En altres paraules, podem entendre el *jo* i el *mi* com els actors gràcies als quals l'infant pot parlar amb si mateix: el *jo* [*I*] representa la consciència espontània del *self*; el *mi* [*me*], al contrari, representa la part del *self* que ha estat modelada per la societat³⁶.

El “mi” responde a las actitudes organizadas de los otros, que nosotros asumimos definidamente, y que, en consecuencia, determinan nuestra conducta en la medida en que ella es de un carácter autoconsciente. Y bien, el “mi” puede ser considerado como dador de la forma del “yo”. La novedad aparece en la acción del “yo”, pero la estructura, la forma de la persona, es convencional.³⁷

Berger & Berger ho exemplifiquen de la manera següent:

A little boy growing up in America society is taught certain things that supposedly are appropriate to little boys, such as fortitude in the face of pain. Suppose he bangs his knee and it starts to bleed. The *I* is registering the pain and, we might imagine, wants to scream its head off. The *me*, on the other hand, has learned that good little boy bite his lip and bear the pain.³⁸

Hi haurà sempre, però, quelcom d'espontani i incontrolable que emergeix de maneres difícilment previsibles. És aquest element espontani del *self* el que confronta la part socialitzada del *self*.

³⁵ Anthony Giddens, *Sociología* (Madrid: Alianza Editorial 1991), 105.

³⁶ Fent ús d'una expressió freudiana: el *mi* és el censor.

³⁷ Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, 232.

³⁸ Berger & Berger, *Sociology. A biographical approach*, 72.

Cuando uno se sienta a meditar en algo, posee ciertos datos que existen. Supongamos que se trata de una situación social que tiene que resolver. Se ve a sí mismo desde el punto de vista de uno u otro individuo del grupo. Estos individuos, relacionados todos juntos, le confieren cierta persona. Bien, ¿qué debo hacer? No lo sabe, y no lo sabe nadie. Puede incorporar la situación a su experiencia porque puede asumir las actitudes de los distintos individuos involucrados en ella. Sabe cómo piensan ellos al respecto, gracias a la adopción de sus actitudes. Dice virtualmente: "He dicho ciertas cosas que parecen obligarme a cierta forma de conducta". Quizá si actúa de ese modo, se colocará en una falsa situación con respecto a otro grupo. El yo, en cuanto reacción a esa situación, en contraste con el *mi* involucrado en las actitudes que adopta, es incierto. Y cuando la reacción se opera, entonces aparece en el campo de la experiencia, mayormente como una imagen de la memoria.³⁹

Al llarg d'aquest capítol la intenció no ha estat la de reconstruir tot el procés del desenvolupament i estructuració de la personalitat. Ens ha bastat amb extreure dels estudis dels diferents estudis allò que afecta d'una manera molt particular al desenvolupament de l'aptitud a l'acció social i l'adquisició dels requisits necessaris per a ella: normes, valors, símbols, etc. Dit d'una altra manera, hem volgut mostrar els mecanismes mitjançant els quals la personalitat individual interioritza la cultura d'una societat o grup; en què mesura aquests mecanismes, sota la influència de determinats agents, són eficaços per afavorir la homogeneïtzació de les conductes d'una persona i els membres del grup al qual pertany.

³⁹ Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, 203-204.

V. QUAN EL PROCÉS DE SOCIALITZACIÓ ES REPETEIX:

LA RESSOCIALITZACIÓ

[...] he pensat en el meu cap, en la part del meu cap que guarda records i els sentiments; els records, sobretot, perquè són els records que no se'n van i em tornen a portar sensacions i impressions, passades però igual de vives. Pensava en la part aquesta del meu cap i en un home amb un rasclet fi que l'anés netejant, que els anés traient, que ho anés traient tot i que no hi deixés res: tot fora, totes les coses que he viscut i que em turmenten, tot fora. Seria un home nou, un home sense passat, amb una vida a la meitat però que podria començar de nou. Ara totes les coses que he viscut em pesen, em condicionen; m'impedeixen, sobretot, confiar que a partir d'ara tot pot ser diferent.

Maria Mercè Roca; *Temporada baixa*

Com ja hem vist en el capítol anterior, és amb les socialitzacions secundàries com l'individu interioritza realitats diferents a les de la socialització primària, aquestes realitats diferents no van acompanyades, tanmateix, d'identificació afectiva amb els altres significatius (factor aquest que li restarà intensitat). Pot succeir, però, que dins els processos de socialització secundària certs canvis o transformacions en les experiències de viure el món interioritzat siguin viscudes subjectivament com a totals. Si aquest és el cas, l'individu tindrà necessitat de nous processos d'interiorització capaços de *reconstruir*, sobre el món de la primera socialització, un món nou; precisarà també d'aquella identificació de la primera socialització amb els altres significatius. Anomenem a aquest procés *ressocialització*.

En els casos de ressocialització l'ideal fóra poder-se'n oblidar de tot per començar de bell nou; però això no és possible. El que hom fa és reinterpretar, interpretar de nou, els esdeveniments i les persones que configuren la biografia. Amb aquesta reinterpretació o reorganització del passat per tal d'adaptar-lo als canvis del present, es repeteixen els mecanismes emprats al procés de socialització, incloent-hi la identificació amb els altres significatius, però també hi trobem diferències.

Podem començar dient que el procés de ressocialització s'assembla al de socialització primària en què reproduïx aquella forta identificació afectiva amb els agents socialitzadors, característica

de la primera infància. D'altra banda, es diferencia de la primera socialització en el fet que no parteix de zero, la qual cosa provoca la necessitat d'haver de desmuntar tot un complex d'estructures de significat subjectiu arrelat amb fermesa. Pel que fa a la socialització secundària, ja sabem que coincideix en el temps amb la ressocialització: ambdues són posteriors a la socialització primària. Però, mentre que en la socialització secundària el present és interpretat de forma tal que pugui adaptar-se a les interioritzacions del passat, minimitzant les transformacions que s'hagin pogut produir, en la ressocialització el passat és reinterpretat per adaptar-lo a les noves formes construïdes des del present. I si bé és cert que amb la ressocialització nous valors i models de comportament són apreheusos, sempre ho fan sobre les restes d'uns anteriors i primers.

Aquesta reinterpretació del passat requereix la presència d'un grup disposat, per una banda, a provocar el canvi i mantenir-lo i, per l'altra, a reproduir aquella forta identitat afectiva amb la família pròpia de la primera infància. I es que no hi pot haver transformació radical de la realitat subjectiva, és a dir ressocialització, sense identificació afectiva mitjançant uns *altres significatius*. Aquests *nous* altres significatius actuaran de guies de la nova realitat.

Berger i Luckmann es refereixen a aquest aspecte quan escriuen sobre les condicions socials i conceptuals que tot procés de ressocialització ha de satisfer:

D'entre les condicions socials, la més important de totes és l'existència d'una estructura de plausibilitat eficaç: és a dir, d'una base social que serveixi com de "laboratori" de la transformació. Aquesta estructura de plausibilitat se li farà avinent a l'individu mitjançant uns "altres significatius", amb els quals ha d'establir una forta identificació afectiva. No pot haver-hi transformació radical de la realitat subjectiva (i de la pròpia identitat, de passada) sense aquest identificació, que inevitablement reproduïx les experiències infantils de dependència emocional respecte dels altres significatius [...]. Aquests altres significatius actuen de guies de la nova realitat: en el paper que juguen de cara a l'individu (un paper, o rol, explícitament definit en termes de llur funció ressocialitzadora) representen l'estructura de plausibilitat del nou món que transmeten a l'individu, el qual es centra així, cognoscitivament i afectiva, en aital estructura de plausibilitat. Socialment, això implica una gran concentració de totes les interaccions significatives a l'entorn del grup que encarna l'estructura de plausibilitat en qüestió, i especialment a l'entorn del personal encarregat de la tasca de ressocialització.¹

¹ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 217-20.

INTRODUCCIÓ

A la pràctica trobarem moltes situacions a mig camí entre una socialització secundària normal, que continua construint damunt les interioritzacions primàries, i la ressocialització que el que pretén és destruir, esborrar aquelles interioritzacions. A això haurem d'afegir que també en els casos de socialització secundària es produeixen transformacions parcials de la realitat subjectiva o de determinats àmbits concrets d'aquesta realitat; però, aquestes transformacions (força habituals en una societat com l'actual, caracteritzada per la mobilitat social de l'individu i per la seva formació permanent) són transformacions parcials que no solen arribar mai tan lluny com la ressocialització. La raó per les quals es troben a mig camí són dos: en primer lloc, es construeixen sobre la base de les interioritzacions primàries i, segonament, perquè en general eviten les ruptures sobtades en la biografia subjectiva de l'individu. "El problema que plantegen és més aviat el de la coherència entre els diferents elements integrants de la realitat subjectiva."² En la situació extrema d'una ressocialització aquest problema de coherència no hi té lloc perquè, com a conseqüència de la ruptura de la biografia subjectiva, el que hom fa amb el passat és reinterpretar-lo i no pas relacionar-lo amb el present: "el que fa la ressocialització és trencar el nus gordià del problema de la coherència a base de renunciar-hi i de reconstruir la realitat de bell nou"³.

A aquest remenar el passat a la recerca de la coherència amb el present hem d'afegir la presència del que podem anomenar companys de viatge. Mentre que en els casos de socialització secundària sol haver-hi continuïtat pel que fa a la relació amb les persones i grups que en el passat havien estat significatius, en casos de ressocialització assolida, per contra, trobarem que el canvi és tan radical que els antics *altres significatius* resulten incòmodes en qüestionar la nova realitat, fent certa la dita que: *cap profeta es fa escoltar a la seva terra*.

La nova estructura de plausibilitat ha d'esdevenir el món de l'individu, foragitant tots els altres mons, i sobretot el món que aquest individu "habitava" abans de l'alternació. I això implica que l'individu s'allunyi dels "habitats" d'altres mons, i principalment dels "cohabitants" del món que ara deixa enrera. L'ideal seria que aquest allunyament fóra radical i definitiu; si per qualsevol motiu això no és factible, el distanciament es postula per definició: una

² *Ibid.*, 223-225.

³ *Loc. cit.*

definició d'aquests altres habitants que senzillament els anul·la i els esborra del mapa. L'individu es "despunta" del seu món anterior i de l'estructura de plausibilitat en què recolzava; físicament, si pot ser; i si no, mentalment. En qualsevol cas, ja "no s'ajunta amb els infidels" (com diu sant Pau), i queda per tant protegit de llur influència perniciosa (en el sentit que podria atemptar contra la nova realitat). El distanciament és especialment important durant les primeres etapes de l'alternació (la fase del "noviciat"). Un cop ben cristal·litzada la nova realitat, hom pot tornar a admetre unes certes relacions prudents amb els de fora, tot i que aquells que havien estat significatius per a l'individu no deixen mai d'ésser perillosos.⁴

Una altra qüestió fóra la d'analitzar les transformacions del propi *jo* davant els canvis de la realitat subjectiva. La nostra societat es caracteritza per la pluralitat de mons, de vegades oposats, entre els quals triem la combinació de rols que ha de configurar la nostra identitat subjectiva. Tanmateix, de vegades interpretem papers que no conformen la nostra realitat, interpretant un rol sense identificar-nos-hi, amb reserves mentals. Es quan fem veure que som allò que se suposa que hem de ser. En aquest sentit podem establir diferències segons es tracti de l'exercici d'un rol amb reserves o de la seva aprehensió.

Amb la expressió *reserva de rol* Goffman vol fer al·lusió al fet de jugar un rol sense creure-hi i amb segones intencions. Fenomen aquest que es produeix en tota situació particularment coercitiva. "[...] aquesta mena de doble joc és l'única manera que tenen de preservar la consciència de llur dignitat humana les persones que es troben en aitals situacions"⁵. Però —com diuen Berger & Luckmann— el mateix concepte de Goffman es podria aplicar igualment a totes aquelles situacions en què de manera deliberada hom juga un paper sense sentir-s'hi identificat, és a dir, quan l'actor social estableix una frontera interior entre la seva consciència i el rol que està jugant. Aquest casos són extraordinàriament importants per a la perspectiva sociològica, perquè s'escapen de la pauta habitual. Es tracta de casos especials, la pauta normal és que hom interpreti un paper sense pensar-hi, en resposta automàtica a les expectatives del grup.

⁴ *Ibid.*, 220.

⁵ Peter L. Berger, *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística* (Barcelona: Herder 1986), 163-164.

INTRODUCCIÓ

La “reserva de rol” és el senyal de la frontera entre el titella i el pallaso, entre el ninot de Pierrot i el Pierrot vivent, entre el putxinel·lis i el teatre. Sens dubte que segueix havent-hi un guió, una direcció escènica, i un repertori, en el qual s'inclou el nostre rol. Però ara juguem el paper que ens toca amb plena consciència que és el que ens toca. I a partir d'aquest moment, sempre hi cabrà l'amenaçadora possibilitat que un bon dia el pallaso se salti el seu paper i es posi a fer d'heroi de tragèdia, o que Hamlet es posi a fer tombarelles i a dir obscenitats. No oblidéssim pas allò que dèiem abans: totes les revolucions arrenquen d'unes transformacions de la consciència.⁶

El mateix tipus de mecanisme retrobaríem en aquelles situacions en què les transformacions són força radicals, però de duració explícitament limitada, com per exemple el servei militar o les hospitalitzacions temporals. En aquest cas la diferència respecte de la ressocialització total és claríssima: només cal fer la comparació amb la formació dels militars de carrera o amb la socialització dels malalts crònics. La mateixa limitació de la durada, i per tant el pressupòsit que l'individu ha de retornar a la seva realitat i a la seva identitat prèvia és ja de per si un indicador de la coherència amb aquesta realitat i identitat.⁷

De la mateixa manera que una actitud “reservada” és força difícil en relació amb les realitats interioritzades en el decurs de la socialització primària, a la ressocialització també ho ha de ser. La ressocialització suposa, en aquest sentit, que certs elements fonamentals de realitat objectiva siguin interioritzats sense “reserves.”

1. Assoliment d'un *nou* sistema de significació

En començar el capítol anterior hem definit la socialització com el procés mitjançant el qual l'individu aprehèn com a seu un món que de fet pertany a uns altres; una socialització reeixida farà d'aquest món *adoptat* un de propi. Poques vegades, però, es tractarà d'un procés sense entrebancs, lineal i acumulatiu. De fet, el món que mitjançant la socialització fem nostre és *un* sistema de significació: fem nostres unes idees, unes fórmules d'interpretació; unes i no altres.

⁶ Berger, *Invitació a la sociologia*, 163-164.

⁷ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 223-225.

A més, habitem un univers de significacions on les *nostres* no són, ni de bon tros, les úniques possibles: vivim entre una infinitud de mons probables, de vegades lògicament contradictoris tot i que de fet el grau de confrontació és força variable, la qual cosa ens fa afirmar que convivim entre submons de significació.

Aquests dos elements, discontinuïtat del procés socialitzador i convivència amb models socialitzadors diferents, ens introdueixen un tercer: aquelles ruptures biogràfiques que, per a l'individu que les experimenta, representen un veritable trencament amb el món que fins a aquell moment havia estat el seu sistema de significacions. En aquest sentit ens referim als casos on la modificació del contingut del sistema de significació sigui viscuda com a total; aquelles situacions en què l'individu tingui la sensació que canvia de món, experimentant aleshores el que ja hem definit com a ressocialització.

La nostra reflexió teòrica sobre la ressocialització es fonamenta en el concepte bergerià d'*alternació*. Peter L. Berger a *La invitació a la sociologia* parla de “la possibilitat que tot individu pugui «alternar» entre sistemes de significació lògicament contradictoris. Cada vegada que n'adopta un, aquest li proporciona una interpretació de la seva existència i del seu món, així com una explicació del sistema de significació que prèviament ha abandonat. D'altra banda, el sistema de significació li fa a mans les eines necessàries per tal de combatre els seus dubtes.”⁸ És el mateix Berger qui ho il·lustra amb l'exemple de la confessió a la doctrina catòlica, la qual satisfà el propòsit d'impedir l'alternació (la fugida fora del propi sistema de significació) a base de permetre que l'individu interpreti els seus dubtes en termes propis del sistema, i es mantingui així en el seu

L'experiència de la conversió a un sistema de significació susceptible d'ordenar les dades disperses d'una biografia, resulta alliberadora i profundament satisfactòria. És possible que recolzi en una fonda necessitat humana d'ordre, de finalitat i d'intel·ligibilitat. Al mateix temps, però, és espordidor adonar-se que cap conversió no és necessàriament definitiva i que encara podem reconvertir-nos i tornar-nos a reconvertir. En aquest sentit, l'experiència del que hem anomenat “alternació” (i que és precisament la percepció d'un mateix davant una infinitud de miralls, cadascun dels quals transforma la nostra imatge en un procés de conversió potencial diferent) condueix

⁸ Berger, *Invitació a la sociologia*, 70.

a una sensació de vertigen, a una agorafòbia metafísica davant els infinits horitzons superposats de la nostra possible existència.⁹

a) Definició de conversió o, segons Berger, alternació

Si aquest autor fa servir la paraula *alternació* en lloc de *conversió* és amb la intenció de restar contingut religiós al terme; això sí, ambdues vindrien a representar la mateixa situació: l'adopció d'un nou sistema de significació (i de tan nou incompatible amb l'anterior), que porta implícita la necessitat d'engegar tot un mecanisme mitjançant el qual l'individu pugui fer seu un món del que fins aleshores no en formava part.¹⁰ Així, Berger no dubta en afirmar que *no hi alternació sense ressocialització*.

Aprofundint una mica en el mot bergerià d'alternació, podem afegir que aquest remet a un procés dinàmic dins el qual l'individu que es veu afectat per la ressocialització pot *alternar* entre sistemes de significació o cosmovisions contraris, i ho fa per la necessitat d'aquella coherència de la que parlàvem: reinterpreta el passat per fer-lo coherent amb els canvis del present. Per tant, la reinterpretació del passat forma part d'una activitat deliberada, plenament conscient, i intel·lectualment integrada, essent aquesta alternació entre present i passat (o entre diferents sistemes de significació: un de nou i un altre de vell) l'instrument per assentar els canvis implícits a tot procés de ressocialització.

⁹ *Ibid.*, 83.

¹⁰ Per a Thomas Merton el vot de la *conversió de vida* es un vot de renúncia i penitència; un vot d'abandonar el món i els seus costums per buscar Déu en la soledat, l'ascesi, l'obediència, l'oració, la pobresa i tots els sacrificis de la vida monàstica: Es el voto de responder total y plenamente a la palabra de Cristo: "Ven y sígueme", renunciando a todo lo que pueda impedir a uno el seguirle sin trabas, a todo lo que pueda empañar la pureza de la propia disposición y mermar su determinación. Es el voto de obedecer la voz de Dios, de vivir bajo una regla y un abad a fin de hacer la voluntad divina en todo, lo cual no excluye una vida eremítica, ya que, aunque excepcionalmente, puede ser fruto de la ascesis monástica en una comunidad. [Thomas Merton, *El camino monástico* (Navarra: Editorial Verbo divino 1986), 148-150.]

És el que s'esdevé quan la reinterpretació de la pròpia biografia és una de les dimensions de la conversió a una nova cosmovisió religiosa o ideològica; això és: a un sistema universal de significació dins el qual hom pot situar aital biografia. Així, aquell que es converteix a una fe religiosa pot arribar a entendre tota la seva vida anterior com un moviment providencial cap al moment decisiu en què la boira es va esvaïr de davant els seus ulls.¹¹

b) Elements de l'alternació: els altres significatius i la conversa

Prenent com a base teòrica les definicions que hem presentat començarem per afirmar, en primer lloc, que la conversió s'ha d'entendre com un procés¹². Aquest procés de conversió precisa necessàriament d'un grup perquè, com diuen Berger & Luckmann, “tan sols en el si de la comunitat religiosa (la *ecclesia*) es pot mantenir eficaçment la plausibilitat de la conversió”¹³. Tant és així que allò veritablement important no és el moment de la conversió (de fet aquesta pot ser cronològicament anterior a l'afiliació a la comunitat), sinó la possibilitat de donar-li continuïtat en el temps; és a dir, de preservar-ne el convenciment de la plausibilitat. I és la comunitat religiosa que proporcionarà a la nova realitat la seva indispensable estructura de plausibilitat¹⁴: “Saul s'hauria pogut convertir en Pau en la solitud de l'èxtasi religiós, però no

¹¹ Berger, *Invitació a la sociologia*, 83.

¹² Many writers, working within a self-declared sociological framework, talk of “conversional routes,” of the “paths of” and the “paths to” conversion, of converts’ “starting points,” and of their destinations.” The adoption of such processual models militates against the simultaneous presentation of the phenomenon as an event in the larger journey of individual biographies. Conversion in much of the sociological literature, is something which individuals do *during* a journey, rather than something which happens to them at the *end* of a journey. To use a Pauline metaphor, sociologists, in their approaches to the study of conversion, have been more concerned with mapping the road to Damascus than with observing anything which individuals might experience while travelling on that road. [Bryan Taylor, “Conversion and Cognition”, dins: *Social Compass*, Université Catholique de Louvain: Centre de Recherches Socio-Religieuses, XXIII/1, 1976, 9.]

¹³ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 218.

¹⁴ Dom Lottin, en distingir entre els dos vocables amb què es fa referència a l'origen etimològic de la conversió de vida opina: “La *conversatio* se refiere a la *conversio* como el medio al fin. La *conversatio* es el medio por el que el monje llega a la verdadera *conversio*. Ahora bien, el medio por el que el monje llega a la verdadera *conversio* es la vida cenobítica. Tan firmemente convencido está dom Lottin de esto, que llega a decir que el voto

hauria pogut *continuar essent* Pau sense el context de la comunitat cristiana que el reconeixia com a tal i que confirmava «l'home nou» en el qual ell situava aquesta identitat.”¹⁵

L'accessibilitat a aquesta estructura de plausibilitat es fa mitjançant uns *altres* altres significatius, diferents a aquells dels quals parlàvem en fer referència a la socialització primària, però amb els quals es reproduceix la mateixa identificació afectiva, amb tota la seva intensitat.

No pot haver-hi transformació radical de la realitat subjectiva (i de la pròpia identitat, de passada) sense aquest identificació, que inevitablement reproduceix les experiències infantils de dependència emocional respecte dels altres significatius. Aquests altres significatius actuen de guies de la nova realitat: en el paper que juguen de cara a l'individu (un paper, o rol, explícitament definit en termes de llur funció ressocialitzadora) representen l'estructura de plausibilitat del nou món que transmeten a l'individu, el qual es centra així, cognoscitivament i afectiva, en aital estructura de plausibilitat. Socialment, això implica una gran concentració de totes les interaccions significatives a l'entorn del grup que encarna l'estructura de plausibilitat en qüestió, i especialment a l'entorn del personal encarregat de la tasca de ressocialització¹⁶.

Però, ¿i un cop la nova estructura de plausibilitat esdevingui el món de l'individu, què es fa del món que hom habitava abans de la conversió i, molt especialment, dels seus cohabitants?

L'ideal seria que aquest allunyament fóra radical i definitiu; si per qualsevol motiu això no és factible, el distanciament es postula per definició: una definició d'aquests altres habitants que senzillament els anul·la i els esborra del mapa. L'individu es “desapunta” del seu món anterior i de l'estructura de plausibilitat en què recolzava; físicament, si pot ser; i si no, mentalment. En qualsevol cas, ja “no s'ajunta amb els infidels” (com diu precisament sant Pau), i queda per tant protegit de llur influència perniciosa (en el sentit que podria atemptar contra la nova realitat). El distanciament és especialment important durant les primeres etapes de l'alternació (la fase del “noviciat”). Un cop ben cristal·litzada la nova realitat, hom pot tornar a admetre unes certes relacions prudents amb els de fora,

de *conversatio morum* es sencilla y estrictamente el voto de perseverar en la comunidad con «la intención explícita de no hacerse nunca un ermitaño.» Se trata de una afirmación tajante que parte de una definición de diccionario en la que uno de los sentidos de *conversatio* es el de «hablar o morar con otros, el convivir, la comunidad de los que viven en un lugar». [Merton, *El camino monástico*, 147.]

¹⁵ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 219.

¹⁶ *Ibid.*, 217-220.

tot i que aquells que havien estat significatius per a l'individu no deixen mai d'ésser perillosos. Perquè d'ells pot venir el crit: "Au, deixa-ho córrer, home!", i perquè pot haver-hi moments en què l'antiga realitat que evoquen i invoquen esdevingui una temptació.¹⁷

I si el canvi i preservació d'estructura de plausibilitat es fa mitjançant uns altres *altres significatius* el vehicle més important d'aquest procés és, sens dubte, la conversa.

Continuant amb la reflexió teòrica de Berger & Luckman podem afirmar que "la vida quotidiana de l'individu ve a ésser com una constant elaboració d'un sistema de conversa destinat a preservar, a modificar i a reconstruir la seva realitat subjectiva"¹⁸. Es tracta de converses intrascendents que no fan més que preservar la realitat subjectiva, sense fer servir mecanismes especials sinó de manera implícita. Així és com se relaciona la gent en els seus contactes quotidians, afegint-hi a aquestes la comunicació no verbal que envolta el fet de la parla, tot i sent la conversa la que en el conjunt del sistema ocupa un lloc privilegiat.

Amb paraules d'aquests autors:

És l'acumulació de coherència de les converses "intrascendents" la que consolida la realitat subjectiva; i si les converses es poden permetre el luxe d'ésser *intrascendents*, és precisament perquè remeten a les rutines d'un món donat per descomptat. Mentre que quan deixen d'ésser anodines i "intrascendents", és senyal que hi ha una ruptura de la rutina i, eventualment, una amenaça contra la realitat donada per descomptat.¹⁹

Però la conversa no serveix només per preservar la realitat, és també instrument per al canvi. "Elements que hom suprimeix o que hom afegeix, debiliten o bé reforcen determinats sectors de la realitat donada per descomptat"²⁰ És precisament l'exercici d'objectificació que hom fa en fer ús del llenguatge el que dona a la conversa aquesta capacitat de creació o transformació de la realitat. Amb altres paraules: mitjançant el llenguatge creem una realitat alhora que la

¹⁷ *Ibid.*, 220.

¹⁸ *Ibid.*, 212.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, 213.

reconeixem, reforçant-la. Però aquest exercici de preservació i canvi exigeix dos principis bàsics: continuïtat i coherència; quan no sigui així s'hauran de trobar alternatives. A la incoherència es fa front cercant uns altres entorns que confirmin la pròpia identitat (amb altres significatius inclosos); mentre que contra la discontinuïtat hom pot lluitar amb la intensitat de les converses discontinues o amb altres formes que no sigui el contacte cara a cara. Tot i així: “Tota «ruptura de converses» amb els qui fan de mediadors de les estructures de plausibilitat posa en perill la meua realitat subjectiva.”²¹

No cal dir que l'individu disposa d'altres recursos per preservar la realitat quan la conversa directa és impossible; però la capacitat creadora de la realitat d'aquests recursos és sempre limitada si la comparem amb la de les converses “cara a cara” que miren de substituir. I quan l'absència d'una confirmació directa, “cara a cara”, es perllonga durant molt de temps, aquesta absència anirà acompanyada de la dificultat per mantenir l'accent de realitat.

L'individu que durant anys i panys han de conviure amb gent que no comparteix les seves creences, i sense contactes amb la comunitat que comparteix la seva mateixa fe, podrà continuar considerant-se i identificant-se com a catòlic, posem per cas. Mitjançant la pregària, les devocions i d'altres recursos susceptibles de preservar la continuïtat de la seva autoidentificació com a catòlic. Però, tot i així, de mica en mica llur realitat subjectiva anirà perdent “vitalitat”, a menys que el contacte social amb d'altres catòlics els faci “reviure”. Sens dubte que tot individu sol recordar les realitats del seu passat: però és la conversa amb els qui en comparteixen la pertinència que permet de “refrescar la memòria.”²²

2. Afermació del sistema de significació

En parlar de la socialització, tant primària com secundària, hem vist la manera com l'individu s'apropia del món mitjançant els altres: amb les primeres etapes de la socialització amb els altres significatius; en el procés de ressocialització amb els *altres* altres significatius. L'instrument que es fa servir és bàsicament la conversa, i podríem afegir que tant la identitat d'un individu com el

²¹ *Ibid.*, 215.

²² *Loc. cit.*, 215.

món que habita conserven per a ell la seva realitat tan sols si un diàleg coherent i continuat amb els altres significatius hi pot tenir lloc. Per aquesta raó la socialització mai no s'acaba: és un procés permanent al llarg de tota la vida de l'individu.

Per a Berger, aquest és el vessant subjectiu de la precarietat de tots els mons construïts per l'home:

La dificultad de mantener en marcha un mundo se expresa psicológicamente a través de la dificultad de que dicho mundo se mantenga psicológicamente plausible. El mundo se construye en la conciencia del individuo por el diálogo con aquellas personas más significativas de entre sus semejantes (tal como padres, maestros, camaradas). El mundo se mantiene como realidad subjetiva a través de parecidas conversaciones, bien con los mismos seres, bien con otros igualmente significativos (cónyuge, amigos, asociados). Si esta conversación se interrumpe (la esposa muere, los amigos desaparecen, o se abandona el medio social en que uno ha nacido), el mundo comienza a tambalearse, a perder su objetiva plausibilidad.

En otras palabras, la realidad subjetiva del mundo cuelga del finísimo hilo del diálogo. La razón por la cual la mayoría de nosotros ignoramos la mayoría del tiempo esta precariedad, es porque nuestra conversación con las personas significativas no suele permanecer interrumpida muy a menudo. El mantenimiento de su continuidad es, pues, uno de los más importantes imperativos del orden social.²³

Podem afirmar així que bona part de les converses més quotidianes serveixen per preservar la realitat subjectiva. És l'acumulació de coherència de les converses intrascendents i anodines la que consolida la realitat subjectiva; de fet, les converses poden ser intrascendents perquè remeten a les rutines d'un món donat per descomptat. Queda clar, doncs, que és amb les converses rutinàries amb els altres (i de vegades amb un mateix) com l'individu interioritza amb fermesa el món al qual pertany.

Segons Berger & Kellner, l'expressió mínima d'aquest món la podem imaginar a l'estructura de la família nuclear; és per aquest motiu que els autors proposen estudiar el procés que té lloc dins el matrimoni a fi de reproduir, a petita escala, com es construeix i es transmet la realitat.

²³ Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós 1971), 33-34.

The public world they say, is alien, incomprehensible, anonymous, and in the private sphere groups rather than the conjugal family have been destroyed by social and geographical mobility. Consequently, stable, all-embracing and significant relationships can only be found in the conjugal family. Moreover, say Berger and Kellner, contemporary societal ideologies provide us with an image of marriage as the appropriate setting for self-discovery and self-realisation. Within the context of this image of marriage, newly married couples centre all significant conversation upon their relationship with each other, talk through and match their images of themselves, their experiences and their interpretations of their worlds, and so gradually arrive at a shared and stable definition of reality. With the advent of children, the marital conversation becomes a "family symposium" and the couple's social world gains in density, plausibility and durability. Ambivalences are converted into certainties, and images of self and others are stabilised.²⁴

I és que qualsevol grup o societat que perviu en el temps es veu obligada a afrontar el problema de transmetre a les generacions següents els seus significats objectivats. Com ja hem explicat, es tracta d'una qüestió que es resol mitjançant els processos de socialització, és així com cada nova generació és educada per conèixer segons les regles i programes institucionals de la societat a la qual pertany. La nova generació és iniciada dins els significats culturals, aprèn a participar dins les labors establertes, i a acceptar els rols i les identitats dels que configuren la seva estructura social; es tracta, en aquest sentit, d'un procés d'aprenentatge. Però, a més d'aprendre els significats objectivats, l'individu socialitzat dins un grup determinat o societat acabarà identificant-s'hi. Això vol dir que l'individu es converteix en algú que, a més de posseir uns significats que emmarquen el seu món, els representa i els expressa, la qual cosa reverteix constantment sobre el món que ha après, afirmant-lo.

a) *El present construït*

Podem dir que els protagonistes-clau de l'acte de construcció de la realitat dins el matrimoni són dos individus cadascun dels quals porta el seu propi estoc d'experiències acumulades. Com a membres d'una societat que es caracteritza per un grau elevat de mobilitat, aquests individus ja han internalitzat un cert grau de disposició a fi de redefinir-se a si mateixos i poder modificar les

²⁴ F. Robertson Elliot, *The Family: Change or Continuity?* (Hampshire: MacMillan 1986), 116-117.

seves experiències acumulades, la qual cosa els cobreix d'una capacitat psicològica suficient per entaular noves relacions. Pel fet de provenir de sectors que, en un sentit ampli, podem considerar similars dins una societat més ampla (regió, classe social, afiliació política i religiosa, etc.), els dos individus de l'acció també hauran organitzat el seu estoc d'experiència d'una manera constant. És a dir, que hauran interioritzat en conjunt el mateix món, incloses les definicions generals i les expectatives que fan referència a les relacions matrimonials. La societat els ha proporcionat una imatge donada per suposat del matrimoni i els ha socialitzat en el sentit que s'espera d'ells que vagin avançant en l'acompliment dels papers matrimonials que els pertoquen. Amb tot, a aquestes projeccions relativament buides els arriba el moment de ser realitzades, viscudes; d'omplir-se del contingut experimental en contraure matrimoni. Això exigirà un canvi dramàtic en els conceptes que els cònjuges tenen de la realitat i d'ells mateixos.

Un cop el matrimoni comença el seu camí, la major part de les accions de cadascun dels membres de la parella s'haurà de projectar conjuntament amb les de l'altre. L'altre serà present en gairebé tots els horitzons de la conducta quotidiana; i més encara: la identitat de cada membre prendrà un caràcter nou pel fet d'haver-se d'aparellar contínuament amb la de l'altre. Si ens fem valer del concepte d'*altres significatius*, el cònjuge passa a ésser l'altre per excel·lència, el més proper i el més decisiu cohabitant del món. No cal dir que totes les altres relacions significatives caldrà que siguin automàticament reconsiderades i reagrupades d'acord amb aquest canvi tan dràstic.

Per tal d'il·lustrar aquest darrer punt, els autors presenten un exemple simple i freqüent: el de les relacions de l'espòs amb els seus amics (homes) abans i després del matrimoni:

És una observació general que aquestes relacions, sobretot si els amics són solters, sobreviuen rarament al matrimoni i, en cas que sobrevisquin, resten dràsticament redefinides després del matrimoni. La cosa típica d'aquest fet és que no sigui ni el resultat d'una deliberada decisió del marit ni d'un deliberat sabotatge de la muller. Més aviat és un procés lent en el qual la imatge que el marit té del seu amic es transforma mentre en parla amb la seva esposa. Àdhuc si, de fet, no en parlen, la mera presència de la seva dona fa que miri l'amic d'una altra manera. Això no significa necessàriament que adopti una imatge negativa mantinguda per la seva esposa. Prescindint de la imatge que ella en tingui o que ell cregui que en té, serà diferent de la que tenia el marit. Aquesta diferència entrarà en la imatge conjunta que ara necessita que es fabriqui en el curs de les converses entre ambdós cònjuges i, per curs normal de

les coses, ha d'actuar poderosament en la imatge que en tenia el marit. Insistent en el que hem dit abans, la cosa típica d'aquest procés és que rarament sigui percebut amb lucidesa. El que probablement passa és que el vell amic s'esborri del mapa de mica en mica mentre uns nous tipus d'amics n'ocuparan el lloc. El procés, si alguna vegada se'n fan comentaris en converses matrimonials, sempre trobarà una explicació en les fórmules d'us general: "la gent canvia", "els amics desapareixen", o bé que un mateix "s'ha tornat més madur".²⁵

La raó d'aquest procés de "liquidació conversacional" —com diuen Berger & Kellner— la trobem en el seu caràcter unívoc: és típic que el marit parli amb la seva dona del seu amic, però no que amb l'amic parli de la seva dona. Llavors l'amic es troba mancat de la defensa que, en cas d'existir, portaria una contradefinició de la relació. Aquest domini de les converses matrimonials sobre totes les altres és una de les seves característiques més importants. El matrimoni, per tant, imposa una nova realitat.

b) *El passat reinterpretat*

Tanmateix, alhora que el sistema de conversa serveix per a preservar la realitat, també la modifica. Elements que hom afegeix o suprimeix, debiliten o reforcen determinats àmbits de la realitat donada per descomptat. Amb aquestes modificacions de la realitat l'individu aconsegueix ajustar-se als contextos canviants i nous de la seva pròpia biografia. Sense por a equivocar-nos podem afirmar que "cada un conversa el seu propi camí al llarg de la seva vida."²⁶

Aquesta capacitat que té la conversa per crear realitat ve donada pel mateix fet que l'instrument per objectificar el món és el llenguatge, capaç d'ordenar l'experiència en un continuïum coherent i intel·ligible.²⁷ En el mateix sentit, la reconstrucció del món en el matrimoni ocorre principalment durant la conversació. El problema que va implícit en el fet mateix de la conversa

²⁵ Peter L. Berger & Hansfried Kellner, "Matrimoni i construcció de la realitat". Dins: *Perspectiva Social* (Barcelona, n. 9 1977), 48-50.

²⁶ *Ibid.*, 42.

²⁷ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 212 i ss.

és la manera d'aparellar dues definicions individuals de la realitat. Per la lògica de la relació, s'ha de buscar una definició general comuna, altrament la conversació esdevindrà impossible i, a l'acte, la relació mútua en sortirà perjudicada. Ara bé, aquesta conversació es pot entendre com el treball de preparació de tot un aparell d'ordenació i tipificació o bé, per dir-ho d'una altra manera, d'un aparell objectificador. Cada cònjuge hi contribueix contínuament amb l'aportació de les seves concepcions de la realitat, les quals són comentades de cap a peus —no solament una vegada, sinó diverses—, i en aquest procés van quedant objectivades per l'aparell conversacional. Com més temps dura aquesta conversa més sòlidament reals passen a ésser les objectivacions per als esposos.

Hem d'afegir que dins la conversa matrimonial no sols es construeix un món sinó que àdhuc se'l manté en un estat de reparació i de reequipament continu. La realitat subjectiva d'aquest món és sostinguda pels cònjuges per la mateixa conversa. I encara més, pot succeir, de fet, que cap experiència no sigui plenament real si no és que i fins que no hagi passat per aquesta conversació:

Les objectivacions contínuament practicades i interioritzades pels cònjuges s'han anat tornant més i més sòlidament reals a mesura que eren confirmades i reconfirmades en la conversació marital. El món que s'ha fet d'aquestes objectivacions ha guanyat al mateix temps en estabilitat. Per exemple, les imatges de l'altra gent d'abans, o en les primeres etapes de la conversació marital, podien haver estat ambigües i canviants en la ment dels dos esposos, ara han arribat a solidificar-se en caracteritzacions definides i estables. Un conegut ocasional, per exemple, algunes vegades podia haver semblat divertidíssim i, unes altres, d'un tedi pujat a la dona abans del seu matrimoni. Sota la influència de la conversació marital en la qual l'altra persona sovint és “discutida”, ella es fixarà en una o altra de les dues caracteritzacions o bé en un raonable compromís entre ambdues. En qualsevulla de les tres opcions ella haurà confeccionat, junt amb el seu espòs, una imatge molt més estable d'aquella persona de la que probablement en tenia abans del matrimoni, quan encara no hi havia intervingut cap pressió conversacional per a poder-ne fer una opció.²⁸

El mateix procés d'estabilització també pot ésser observat en el que fa referència a les definicions de si mateix. Continuant amb l'exemple anterior:

²⁸ Berger & Kellner, “Matrimoni i construcció de la realitat”, 51-52.

[L'esposa] no sols serà pressionada a assignar caracteritzacions estables a d'altres persones, sinó també a si mateixa: abans es desinteressava per la política, ara s'hi identifica com a liberal; abans alternava entre postures religioses lleugerament articulades, ara es declara agnòstica; abans, confosa i incerta respecte a les seves emocions sexuals, ara creu que és una descarada hedonista en aquesta matèria; i així successivament. El mateix procés d'estabilització de la realitat i de la identitat també treballa el marit. Tant el món com un mateix van prenent, llavors, un caràcter més ferm i més de fiar per ambdós cònjuges.²⁹

Però, no solament és la present experiència dels dos esposos la que és constantment participada i passada al passat. Les dues diferents biografies tal com foren subjectivament percebudes pels dos individus que les visqueren són també reinterpretaes en llurs conversacions. Tard o d'hora ells s'ho hauran “contat tot”, o més concretament, s'ho hauran explicat de manera que encaixi amb les definicions de si mateixos objectivades en la relació marital. La parella, per tant, no solament construeix la realitat present, sinó que també reconstrueix la realitat passada fabricant una memòria comuna que integra els records dels passats individuals. Aquest procés es dona de ple en aquells casos que arriben a resultar còmics en què un dels cònjuges “recorda” amb més detall el que en el passat li va succeir a l'altre.

Una cosa semblant passa amb la participació dels horitzons futurs, que porta no solament a l'estabilització, sinó també a un apropament de les projeccions futures de cada cònjuge. Abans del matrimoni l'individu juga típicament amb una varietat discrepant de “somnis” en els quals es projecta el seu futur. Ara bé, després d'estabilitzar la imatge d'home o dona casat caldrà que una projecció futura d'acord amb la seva identitat matrimonial un cop definida.³⁰

c) *L'estabilització*

El matrimoni comporta l'estabilització de la realitat total en què viu el cònjuge. En el sentit més ampli del terme, l'individu casat “s'assenta” i cal que ho faci si la relació matrimonial ha de resultar viable el seu matrimoni, d'acord amb la definició institucional contemporània. Es tracta,

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Loc. cit.*

hem d'insistir, en un procés de caràcter gairebé automàtic, raó per la qual passa desapercebut. Els protagonistes de la representació matrimonial no es posen deliberadament a recrear el seu món sinó que cadascú continua vivint en un món que donen per descomptat, mantenint així el seu caràcter de donat per descomptat, àdhuc quan el canvi o mutació ja s'ha produït. Això fa que el nou món que la parella matrimonial han anat construint és percebut per ells com el món “normal” en què vivien abans.

El present construït i el passat reinterpretat són considerats com un continuum que s'estén més enllà vers un futur projectat en comú. El canvi dramàtic que ha ocorregut roman, modo grosso, inaprehès i inarticulat. I allà on el mateix canvi força l'individu a dirigir-li l'atenció, se'l retrotreu al passat, se li explica com si sempre hi hagués estat, encara que potser ocultament. Típicament la realitat que ha estat inventada en la conversació marital és percebuda subjectivament com un “descobriment”. Llavors els esposos es descobreixen a “si mateixos” i descobreixen el món, “qui són ells en realitat”, “què és el que creuen en realitat”, què és el que realment senten i sempre han sentit respecte d'això i d'allò”. Aquesta evocació del món produïda per ells mateixos serveix per a augmentar l'estabilitat d'aquest món, i al mateix temps, per a alleujar l’“ansietat existencial” que probablement acompanyaria la percepció que només les pròpies espatlles de cada u suporten l'univers en el qual un ha desitjat viure. [...] sota un aspecte psicològic, és més important d'ésser Colom que Prometeu.³¹

L'ús del terme “estabilització” no hauria de fer-nos perdre de vista la dificultat i precarietat de l'empresa de construir un món. Sovint el nou univers se'n ve avall només començar. Moltes vegades continua durant un període, trontollant amunt i avall, mentre els esposos intenten d'aguantar-lo fins que, a l'últim, l'abandonem com a una tasca impossible.

Aquesta estructura de nova realitat protagonitzada pels esposos i posada en escena gràcies a la conversació marital, es veu reforçada per —com diuen Berger & Kellner— “el cor que sosté l'acció central” format pels fills, amics, parents i coneguts ocasionals, els quals amb la seva participació reforcen la subtil estructura de la nova realitat. No cal insistir en què els fills formen la part més important d'aquest cor-suport. La seva existència els és atribuïda en el món matrimonial establert. Els mateixos cònjuges tenen a càrrec seu socialitzar-los dintre d'aquest món que, per ells té un caràcter pre-existent i evident en si mateix.

³¹ *Ibid.*, 53.

AFERMACIÓ DEL SISTEMA DE SIGNIFICACIÓ

Justament als fills se'ls ensenya a dir aquelles paraules que els fan ésser un cor-suport. Des de les primeres invocacions de “Papa” i “Mama” fins a l'adopció de l'aparell d'ordenació i tipificació dels pares que ara també defineix *el seu món*.³²

³² *Ibid.*, 53-54.

TERCERA PART: CARACTERITZACIÓ DEL MODEL DE FAMÍLIA DINS EL QUAL SÓN SOCIALITZADES LES SEGONES GENERACIONS DE L'OPUS DEI

Què volem dir, com a sociòlegs, quan diem “família”? Què és la família? En la segona part d'aquesta investigació presentarem primer la família des del punt de vista de l'infant per a qui és el món, el seu referent —en sentit que tots els significants i referents “significatius” es troben dins el que anomenem esfera familiar—. Després vam presentar la família des de la perspectiva dels pares, dels progenitors, els quals l'experimenten, per una banda, com a institució ja creada i externa a ells —amb unes normes i models que hom ni tan sols es qüestiona, seguint-los— i, per l'altra, com a espai de llibertat on els cònjuges realitzaran el seu projecte de família. Tal i com diuen Berger & Luckmann: “hi haurà institucionalització sempre que es produeixi una tipificació recíproca de les accions, esdevingudes habituds, d'uns determinats tipus d'actors. O sigui, que tota tipificació d'aquesta mena és una institucionalització.”¹

En aquesta definició destaquen dos elements: *a)* el caràcter recíproc de les tipificacions institucionals i *b)* el caràcter típic no sols de les accions sinó també dels actors en el si de les institucions. Amb “caràcter recíproc” vol expressar-se el fet que es tracta d'accions reconegudes i interioritzades per més d'un individu i que permeten tant la interiorització com l'execució de rols —de vegades conjuntament i altres individualment—. ¿Quines accions tendeixen a ésser recíprocament tipificades? Podem respondre que aquelles accions que resulten importants per als seus protagonistes en llur situació comuna. Tractant-se de la família, aquests àmbits d'acció són: la sexualitat, la procreació i la socialització primària.

¹ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 84.

Per altra banda, com ja hem dit, la socialització és “el perfeccionament de la institucionalització”, en el sentit que a fi de poder transmetre a una nova generació les formacions socials, abans s’han d’objectivar, han de semblar “reals”, donades, difícils de canviar. El cert és que la immensa majoria dels pares transmeten als seus fills un món institucional que conté, ja d’entrada, aquest caràcter de realitat històrica i objectiva. I el procés de transmissió contribueix senzillament a reforçar encara més el sentit de la realitat dels pares.

La biografia de l’individu és com un episodi situat dins la història objectiva de la societat. Les institucions, com a realitats de fet, històriques i objectives, se li presenten a l’individu com a innegables. Simplement *hi són*, exteriors a ell, tossudament reals, li agradi o no. No les pot ignorar. Es resisteixen a les seves temptatives de canviar-les o de defugir-les. Exerceixen damunt seu un poder coactiu, tant per la pura força de llur realitat fàctica, com mitjançant els mecanismes de control que solen anar vinculats a les més importants de totes. La realitat de les institucions no és pas menys objectiva pel fet que l’individu no sigui plenament conscient de llur finalitat o de llurs modes de funcionament.²

Però, pot ocórrer que alguns segments de realitat que els progenitors han de transmetre als seus fills en el procés de socialització es trobin encara en un estat feble, sense aquella categoria d’immobilitat que fa d’ells una realitat històrica. No costa imaginar que per a ells el procés socialitzador, alhora que mecanisme de transmissió, actuarà com a sistema de reforçament per assentar la *nova* realitat que tot procés de ressocialització porta implícita.

² *Ibid.*, 92.

VI. MATRIMONI, FAMÍLIA I EL LEMA DE LA SANTIFICACIÓ

Començarem per advertir que a l'hora de tractar el tema de les relacions conjugals i familiars dins l'Opus Dei, no distingirem entre les dues institucions: matrimoni i família. La raó d'aquesta correspondència és que aquestes dues institucions mai, en cap dels textos analitzats, es presenten de manera diferenciada, de fet són considerades indistingibles. La justificació d'aquesta indissolubilitat la trobem expressada en el següent fragment, extret d'un volum publicat per la Universitat de Navarra que sota el títol *Cuestiones fundamentales del matrimonio y la familia* recull un bon nombre de ponències sobre aquest tema:

El matrimonio y la familia son, evidentemente, dos instituciones que ni pueden confundirse ni deben identificarse, pero, por designio de Dios, se hallan tan estrechamente vinculadas entre sí, que de hecho, son inseparables. Ambas se exigen y complementan, de ahí que al separarlas —incluso a nivel de exposición doctrinal— tanto la familia como el matrimonio mismo se desvanecen. La familia sin matrimonio, aquella “familia” que no tiene su origen en el matrimonio, da lugar a formas de convivencia —los distintos tipos de poligamia, por ejemplo— que muy de lejos tienen que ver con la auténtica institución familiar. Y viceversa: el matrimonio que no se orienta a la familia, conduce a la negación de una de sus características más radicales —la indisolubilidad— y se sustrae de la primera y más fundamental de sus finalidades: la procreación y la educación de los hijos.¹

És aquesta restrictiva definició de família que s'equipara exclusivament a la unió indissoluble i amb fills la que conduirà part d'aquesta investigació. Un altre element conductor el trobem clarament expressat pel fundador de l'Opus Dei en una entrevista publicada a la revista *Telva* l'any 1968, inclosa temps després en el volum *Conversaciones con Monseñor Escrivá de*

¹ *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1980), 21.

Balaguer amb el títol de “La mujer y la vida del mundo y de la Iglesia”. En aquesta entrevista, en ser preguntat pels valors més importants del matrimoni cristià, Mons. Escrivá respon de la manera següent:

La mayor parte de los socios del Opus Dei viven en el estado matrimonial y, para ellos, el amor humano y los deberes conyugales son parte de la vocación divina. El Opus Dei ha hecho del matrimonio un camino divino, una vocación, y esto tiene muchas consecuencias para la santificación personal y para el apostolado. [...] El matrimonio está hecho para que los que lo contraen se santifiquen en él, y santifiquen a través de él: para eso los cónyuges tienen una gracia especial, que confiere el sacramento instituido por Jesucristo. [...] Los esposos cristianos han de ser conscientes de que están llamados a santificarse santificando, de que están llamados a ser apóstoles, y de que su primer apostolado está en el hogar. Deben comprender la obra sobrenatural que implica la fundación de una familia, la educación de los hijos, la irradiación cristiana en la sociedad. [...]

Pero que no olviden que el secreto de la felicidad conyugal está en lo cotidiano, no en ensueños. Está en encontrar la alegría escondida que da la llegada al hogar; en el trato cariñoso con los hijos; en el trabajo de todos los días, en el que colabora la familia entera; en el buen humor ante las dificultades, que hay que afrontar con deportividad; en el aprovechamiento también de todos los adelantos que nos proporciona la civilización, la vida más sencilla, la formación más eficaz.²

En aquesta resposta trobem expressades, de manera sintetitzada, algunes de les formulacions que ens ajudaran a iniciar la caracterització del que anomenem *model opusià de família*. Aquestes formulacions són: a) el concepte de vocació matrimonial, b) el lema de la santificació traslladat a la família, i c) la funció apostòlica —socialitzadora— de la família (nombrosa, hauríem de dir).

Abans d'aprofundir en aquests aspectes, cal recordar que ja a finals dels anys seixanta (moment en què es va realitzar l'entrevista que hem presentat més amunt) els membres casats eren els que tenien més importància numèrica dins l'Opus Dei. Avui, això no només es confirma sinó que s'hi afegeixen canvis en un altre sentit: els membres casats de l'Opus, a banda d'engrossir les seves files amb fills nascuts dins l'organització, la fan créixer en mitjans (educatius, esportius, d'esbarjo...) per tal de donar resposta tant a les necessitats dels membres casats, com (i molt especialment) a les necessitats de les segones generacions: jardins d'infància, col·legis,

² *Conversaciones*, n. 91.

universitats, colònies de vacances, clubs... Convertint els membres casats en motor de l'organització.

Retornem ara a la citació d'Escrivá de Balaguer, centrant-nos primer en l'afirmació que “l'Opus Dei ha fet del matrimoni un camí diví, una vocació”, per continuar després amb el que des de la pròpia institució es presenta com a conseqüències d'aquesta concepció del matrimoni com a vocació: la santificació de la família i la seva funció apostòlica amb la socialització dels fills.

1. Vocació, també, matrimonial

En tota la literatura de l'Opus Dei s'insisteix en què el concepte de *vocació matrimonial*, que apareix per primer cop a la màxima número 27 de *Camino* (just abans d'aquella altra que identifica el matrimoni amb “la clase de tropa”), ha format part dels principis teòrics de l'Opus Dei des dels seus inicis. Per altre cantó, si contemplem la història recent de l'Opus Dei no costa admetre que els membres casats que hi pertanyen han anat creixent en importància a mesura que ho han fet en nombre. De fet, si acudim als primers escrits de l'Opus Dei, i més concretament als primers escrits d'Escrivá de Balaguer, es fa difícil per no dir que impossible coincidir en dir que els membres casats han format sempre part del projecte d'Opus Dei que allà pels anys 30 ideà el seu fundador.

Prova d'aquesta “alteració” històrica la trobem en el mateix concepte de *vocació* aplicat al matrimoni. Avui dia, d'entre els textos afins a l'Opus Dei, són molts els que en parlar dels membres casats recorden que ja des dels primers anys de l'Obra es parlava de *vocació matrimonial*, presentant com a prova la màxima número 27 de *Camino*:

¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? —Pues la tienes: así, vocación.

Encomiéndate a San Rafael, para que te conduzca castamente hasta el fin del camino, como a Tobías.

El que no s'explica, però, és que aquest comentari no es troba en el volum *Consideraciones espirituales*³, llibret anterior a *Camino* i que es presenta sempre com la primera edició d'aquest últim: "*Camino* aparece por primera vez en 1934, con el título de *Consideraciones espirituales*; en 1939, fecha de la segunda edición aumentada, recibe el nombre actual y definitivo."⁴ De la diferència en el nombre de màximes (999 a *Camino* i 438, sense numerar, a *Consideraciones espirituales*) només s'explica que "todos [los puntos] fueron incorporados a *Camino*, a excepción del párrafo segundo de la página 80 (cfr. *Camino* n. 838), que fue suprimido, y de dos puntos que estaban repetidos (pags. 15 y 90, que pasaron al n. 101 de *Camino*; y pags. 36 y 40, que dieron lugar al n. 378). De los textos recibidos, sólo 40 sufrieron retoques o fueron someramente ampliados, y 17 experimentaron ligeros cambios gramaticales."⁵

Però, si això és cert, per quina raó es gairebé impossible de trobar el que es considera primera edició de *Camino*? Doncs be, a *Consideraciones espirituales* no apareix cap referència al terme matrimoni en el sentit vocacional; es més, aquesta màxima ja citada de matrimoni com a vocació s'hi introduirà a *Camino* "justament" abans d'aquella altra en la qual es compara el matrimoni amb la classe de tropa:

El matrimonio es para la clase de tropa y no para el estado mayor de Cristo. —Así, mientras comer es una exigencia para cada individuo, engendrar es exigencia sólo para la especie pudiendo desentenderse las personas singulares.

¿Ansia de hijos?... Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoismo de la carne.⁶

Hi ha una altra màxima que tampoc apareix a *Consideraciones espirituales* i que fa referència al matrimoni:

³ José Maria [sic], *Consideraciones espirituales* (Cuenca: Imprenta Moderna 1934).

⁴ *Camino*, XII.

⁵ Josep Ignasi Saranyana, "Cincuenta años de historia", 60-6. Dins: José Morales (coord), *Estudios sobre Camino* (Madrid: ediciones Rialp 1989).

⁶ *Consideraciones*, 10; *Camino*, n. 28.

El matrimonio es un sacramento santo. —A su tiempo, cuando hayas de recibirlo, que te aconseje tu director o tu confesor la lectura de algún libro provechoso. —Y te dispondrás mejor a llevar dignamente las cargas del hogar.⁷

Podem afirmar, doncs, que aquest concepte de *vocació matrimonial* sorgeix de la necessitat de rectificar o matisar la pretensió inicial d'Escrivá de Balaguer de crear una institució *només* per a homes cèlibes (“el estado mayor de Cristo”). Tanmateix, amb els anys sempre s’ha volgut matisar la comparació del matrimoni amb “la clase de tropa”. Trobem un exemple molt clar en un opuscle titulat “24 preguntas a Monseñor Escrivá de Balaguer” on l'autor, Jesús Urteaga, reunint paràgrafs de les entrevistes que Escrivá de Balaguer va concedir (recollides en el llibre ja citat de *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*), comenta la màxima “El matrimoni és per a la classe de tropa i no per a l'Estat major de Crist” amb les següents paraules:

—Le aconsejo leer el número anterior de *Camino*, donde se dice que el matrimonio es una vocación divina. No era nada frecuente oír afirmaciones como ésa en los alrededores de 1935. [...] Con esta metáfora quería recoger lo que ha enseñado siempre la Iglesia sobre la excelencia y el valor sobrenatural del celibato apostólico. Y recordar al mismo tiempo a todos los cristianos que, en palabras de San Pablo, deben sentirse *militias Christi*, soldados de Cristo, miembros de ese Pueblo de Dios que realiza en la tierra una lucha divina de comprensión, de santidad y de paz. Hay en todo el mundo muchos miles de matrimonios que pertenecen al Opus Dei, o que viven según su espíritu, sabiendo bien que un soldado puede ser condecorado en la misma batalla en la que el general huyó avergonzado.⁸

Tornant a l'expressió *vocació matrimonial*, si ens centrem en les accepcions de la paraula *vocació* trobem, a més d'*inclinació a la vida religiosa o al ministeri sacerdotal, que hom interpreta, a la llum del llenguatge bíblic, com una crida especial de Déu*, dues altres accepcions: a) Inclinació que porta l'home a triar entre els diversos estats de vida que se li presenten (el religiós o el laic, el matrimoni o el celibat, etc.); i b) Crida de Déu a algú invitant-lo a una missió o funció determinada.

⁷ *Camino*, n. 26

⁸ Jesús Urteaga, *24 preguntas a Monseñor Escrivá de Balaguer* (Madrid: Palabra 1971), n. 7.

Aquestes dues últimes accepcions les trobem il·lustrades amb exemples en un dels llibres de la col·lecció “Hacer Familia”: en el capítol titulat “Matrimonio y vocación” del llibre *Matrimonio para un tiempo nuevo*, on podem llegir:

Ahora entendemos perfectamente aquel punto de un libro clásico de espiritualidad que dice: ¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? —*Camino*, n. 27—Pues la tienes: así, vocación.

O aquellas otras palabras del mismo autor: El matrimonio no es, para un cristiano, una simple institución social, ni mucho menos un remedio para las debilidades humanas: es una auténtica vocación sobrenatural.

—¿Nos hemos puesto demasiado serios? Yo diría que hemos encontrado una mina de metales preciosos.

—¿Habéis pensado alguna vez que en ese sueño interrumpido por el niño que llora, el Señor te ve y espera tu respuesta?

—¿Sabías que Dios ha contado con ese mal humor de tu mujer para hacerte más paciente?

—¿Has pensado que cuando das un beso a tu marido, que llega cansado a casa, estás haciendo sonreír a los ángeles?

—¿Se os ha ocurrido pensar que vuestros cuerpos son la materia del sacramento del matrimonio como el pan y el vino lo son del sacramento de la Eucaristía? ¿Qué trato habrá que darle?

Seguid vosotros mismos y encontraréis miles de miles de ocasiones en la vida ordinaria para dar un sentido nuevo a vuestro amor.⁹

Es presenta així el matrimoni com a inclinació vers una situació o estat que, tot i no ser el religiós, presenta situacions en les quals es fa necessari un cert esperit de dedicació a manera d'exercici santificador. Un exercici que obliga a l'acceptació i que dificulta, per tant, el canvi pel fet de restar protagonisme als veritables implicats: els cònjuges.

⁹ Antonio Vázquez, *Matrimonio para una tiempo nuevo*, col·lecció “Hacer Familia” n. 38 (Madrid: Palabra 1993 7 ed.), 91-92.

Però parlar de vocació no només vol significar lliurament a una situació o estat determinant (en aquest cas el matrimoni). Hom pot també entendre la vocació en el sentit de crida per Déu a l'estat matrimonial amb una persona determinada. D'aquesta manera el matrimoni es presenta com a estat per al qual hom és cridat, hom és invitat a aquesta funció:

Ese hombre y no otro, esa mujer y no otra, forma parte de un querer divino. Dios, desde toda la eternidad, tenía previsto que nos acompañara en nuestro caminar terreno, y en ella/él y con ella/él, encontrar la senda de la felicidad.

SE HA DICHO CON RAZÓN QUE LA VOCACIÓN NO SE ELIGE, SE ES FIEL A ELLA O NO. SE NOS ELIGE. SE NOS LLAMA

Se nos espera. Hecho esto, Dios permanece con las manos atadas, por nuestra libertad..., esperando nuestra respuesta.

Así de sencillo, de hondo y de trascendental.¹⁰

Aquesta concepció del matrimoni com a vocació en el seu doble vessant és presentada com a “nova” pel fet de portar a la quotidianitat el que prèviament es presenten com a conceptes allunyants de l'esfera familiar:

A la luz de este novísimo planteamiento recobra un nuevo brillo vuestro amor. Se abre un nuevo horizonte. En ese punto de tangencia del cuerpo y alma, que es el corazón humano, se enciende un fuego diferente, los acontecimientos más vulgares con apariencia más trivial adquieren un color sugestivo y atrayente.

Es un resplandor distinto que lo transforma todo. Nada cambia, todo es igual pero muy distinto: El dinero se encoge a partir del día veinte, pero se mira con distinta perspectiva; los hijos siguen dando disgustos, pero hay unas fuerzas sobreañadidas. Seguiréis sintiendo el cansancio y el dolor, las alegrías y las ilusiones... todo es igual, porque la gracia no destruye la naturaleza, pero los acontecimientos —todos los acontecimientos de cada día— han adquirido una tercera dimensión, que les da altura, peso y volumen: es la visión sobrenatural.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, 92-93.

¹¹ *Ibid.*, 93.

2. La santificació de la família

Són freqüents els textos dins la col·lecció “Hacer Familia” que associen el concepte de *vocació matrimonial* amb l'expressió *santificació de la família*. Es tracta de fragments que recorden afirmacions d'Escrivá de Balaguer com: “El Opus Dei ha hecho del matrimonio un camino divino, una vocación, y esto tiene muchas consecuencias para la santificación personal y para el apostolado”; o aquesta altra: “Los esposos cristianos han de ser conscientes de que están llamados a santificarse santificando”. Així ho trobem expressat en la següent citació que, adreçant-se als cònjuges, els exhorta dient:

Sois y hacéis lo mismo que ayer, que hoy y que mañana. “Ahí está el secreto”. Saber encontrar en el quehacer de todos los días, la alegría, la fuerza y la esperanza de no estar solo. Te lo diré con palabras de Mons. Escrivá de Balaguer, que lo ha enseñado a vivir así a millares de almas: “Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir. (...) O sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca.”¹²

I com a exemples de situacions on poder trobar-ho: Parlant amb el marit, més d'allò que li interessa, a ell, que d'allò que a tu t'agrada; Sortint a sopar amb la dona “aunque hayas llegado roto de cansancio”¹³; Responent a la pregunta del fill quan hom es troba llegint les notícies més interessants del diari. “Lo encontrarás también —no te quepa la menor duda —en el tálamo nupcial. En el gozo y en la abstinencia, pero siempre por amor. Allí, también está Dios.”¹⁴

Tornem així a incidir en el lema de la santificació de la família expressat com a renúncia. Quant a aquest lema, tot i que sovint es parla, simplificant-lo, de la doctrina de la santificació del treball com el lema doctrinal de l'Opus Dei, la seva fórmula completa és: “Ser santo supone santificar el propio trabajo, santificarse en el trabajo, y santificar a los demás en el trabajo”¹⁵;

¹² *Ibid.*, 97.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Conversaciones*, n. 55.

així, la santificació del treball és, **ahora**, santificació dels altres a través del treball: el treball “santificat” és un treball “santificant”. Aquest lema el trobem igualment traslladat a la família, d'on: el matrimoni es mitjà de santificació i instrument per a santificar-se; els esposos “són cridats” a santificar-se, santificant. I així com els matrimonis cristians, en els termes de l'Opus Dei, són cridats a santificar-se, també la vocació els crida per a ser apòstols. El seu primer apostolat és a la llar tant en la relació conjugal com amb els fills, la qual cosa remet a la tasca dels pares com a primers i més importants propagadors de la doctrina opusiana.

Aquesta crida la podem trobar clarament expressada en el següent fragment:

A los que por llamamiento de Dios os corresponde servir al Señor en medio del mundo y desde el hogar, y no en el claustro ni en la soledad, tenéis que vivir **entre los afanes humanos**, junto a las otras familias ocupadas en sus quehaceres.

A vosotros incumben de modo directo y particularísimo todos los problemas, todas las circunstancias, todos los acontecimientos de la vida social.¹⁶

És aquesta la manera com es presenten els pares en qualitat de col·laboradors, cooperadors, matisant:

Vosotras, madres, habéis sido siempre las mejores colaboradoras de Dios.

Vosotras —¡las mujeres fuertes!—estuvisteis solas al pie de la cruz. Vosotras y un hombre joven: Juan.

Vosotras fuisteis las mujeres audaces que, **contra toda ley humana**, os encaminasteis al sepulcro en las horas difíciles en que los hombres cerraban las puertas de su casa por temor a los judíos. Y Cristo os premió, y os hizo apóstoles de apóstoles.

Siempre será la prudencia sobrenatural la que señale el camino, pero será la audacia la que nos haga volar por él.

En vuestras manos vigorosas están miles de chiquillos que mañana saldrán al mundo como los hayáis formado.

¹⁶ Jesús Urteaga, *Dios y familia*, col·lecció “Hacer Familia” n. 11 (Madrid: Palabra 1992), 19-21.

Vosotros, padres, madres, tenéis una misión grande, realmente grandiosa.¹⁷

Com hem vist en aquest últim fragment, aquesta doctrina tendeix a ressaltar la dona com a protagonista dins l'esfera familiar. De fet, el model de família que es presenta és un model en el qual la dona té un paper central, un paper que d'altra banda ja havia interpretat però que recentment amb, entre altres motius, la seva incorporació al món laboral, ha delegat o comparteix amb altres institucions. En aquest sentit, es presenta com a propòsit "rescatar a la mujer"¹⁸ per convertir-la en el motor d'aquest model de família que es dibuixa com a nou però que, com anirem veient, té molts elements del que podríem considerar un model tradicional de família.

Paradoxalment, aquests elements tradicionals (entre els qual situarem el del model familiar entorn de la figura femenina) es combinen, alhora, amb altres molt propers a un model "empresarial" de relacions familiars on el tradicionalisme deixa pas a la modernització. Prenent com a base aquesta equiparació de la família amb una empresa, serà com podrem interpretar alguns dels aspectes més innovadors i moderns del model de relacions establertes entre els membres que integren el grup familiar. Aquests aspectes innovadors contrastaran amb el model tradicional de família que tan activament es promou en temes com la procreació, la sexualitat o la situació que dins la família i en relació amb el món professional ha d'ocupar la dona .

3. Actitud davant el nombre de fills: paternitat o procreació responsable

Als nostres dies, la decisió sobre el nombre de fills es presenta com a tema de decisió exclusiu de la parella. En aquest sentit cal situar els termes *procreació responsable* que volen substituir altres potser més usats: limitació, control o regulació de la natalitat. Es tracta d'una expressió que suposa afirmar que "és propi del discerniment dels casats la decisió tant pel que fa al nombre dels

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 73-76

fills com pel que fa al mètode de regulació”¹⁹. S'entén així per procreació responsable el caràcter que d'elecció pròpia de la parella té la decisió sobre el nombre de fills.

Aquest caràcter de decisió pròpia i exclusiva dels pares respecte al nombre de fills i els mitjans de regulació dels naixements, el trobem expressat de manera molt diferent en textos de la col·lecció “Hacer Familia”. En aquests fragments, sota l'expressió *paternitat responsable* es vol expressar, primer de tot, que es tracta de paternitat, no de fecunditat, la qual cosa impedeix el seu control o regulació. En segon terme, s'apunta que “tendremos que calificarla de responsable pues es el hombre y la mujer dotados de libertad los que adoptan una decisión de la que han de responder ante Dios que les otorgó esa facultad”²⁰. Una responsabilitat, doncs, delegada a la parella que els relleva de la posició de primers responsables. Així: “La paternidad responsable supone que el hombre y la mujer, teniendo en cuenta *todas* las circunstancias de ese *momento concreto*, busquen que se cumpla en ellos la voluntad de Dios.”²¹ Entenent que la voluntat de Déu impedeix la parella exercir control sobre el nombre de fills amb mitjans que no siguin considerats com a naturals:

“Existe la naturaleza humana que es propia de todos los seres humanos sin distinción de raza, sexo o creencias. Hay por lo tanto normas de comportamiento y fines, que encauzan aquellos”. Somos libres, pero nuestra libertad, que nos permite ir en contra de nuestra propia naturaleza, está sujeta a los condicionamientos propios de lo que somos, seres humanos. No poder volar sin instrumentos, no es falta de libertad, es una servidumbre de nuestra naturaleza. ¿Todo lo que podemos hacer, debemos hacerlo? La respuesta es no, sólo debemos hacer lo que nos es propio, el hacer algo contrario a nuestra naturaleza, provoca inexorablemente una contradicción y a la larga una patología. No sin razón se ha dicho: Dios perdona siempre, el ser humano a veces, la naturaleza nunca.

...

Los Métodos Naturales de Regulación de la Fertilidad, respetan la integridad del ser humano, al ser fieles a las enseñanzas de la antropología personalista. Se produce entonces una sintonía entre lo que somos y lo que hacemos, siendo por tanto los mejores para el ser humano. La singularidad de los Métodos Naturales de Regulación de la Fertilidad reside en que son métodos hechos por personas, para personas, no perdamos de vista esta particularidad

¹⁹ *Ibid.*, 164.

²⁰ *Ibid.*, 170-171.

²¹ *Loc. cit.*

de lo que enseñamos, es una riqueza inherente a los mismos que no podemos despreciar, es posiblemente su mayor riqueza, superior a su indiscutible eficacia.²²

A continuació reproduïrem dos textos que clarament poden il·lustrar quina és la interpretació que des dels postulats de l'Opus Dei es fa de la *paternitat responsable*. En el primer (titulat *¡No tengáis miedo a los hijos!*) es declara que l'amor entre un home i una dona exigeix de fills, en cas contrari no és “autèntic” ja que “un amor auténtico tiende al hijo como a su fin natural”. En el segon text (*¡Defended la familia numerosa!*) es fa apologia de la família nombrosa combinant el que es considera fi últim de la parella (la procreació) i la millor forma d'educar els fills (en companyia de molts germans).

¡No tengáis miedo a los hijos!

. Si el amor de los esposos no termina en hijos, habéis tronchado vuestro cariño. El amor de hombre y mujer exige hijos.

UN AMOR AUTÉNTICO TIENDE AL HIJO COMO A SU FIN NATURAL.

—¿A qué viene este temor? “Cada hijo que os conceda Dios es una gran bendición divina: ¡no tengáis miedo a los hijos!”

—“¡No tengáis miedo a los hijos que puedan venir, ellos son el don más precioso del matrimonio!”

—Preguntad a vuestros amigos qué es el matrimonio y contrastad sus respuestas con el criterio cristiano.

—El matrimonio está ordenado por su misma índole natural a bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole.

—Según el plan de Dios, el matrimonio es una comunidad de amor indisoluble ordenado a la vida, como continuación y complemento de los mismos cónyuges. Existe una relación inquebrantable entre el amor conyugal y la transmisión de la vida.

—¿Tan esencial es la voluntad de tener hijos? Tan esencial es que, si se contrajera excluyendo el derecho a la cohabitación y a la procreación, sería un matrimonio nulo.

²² Luis Fernando Trullols, “Bases antropológicas de los métodos naturales de planificación familiar” . Dins el material lliurat als assistents al curs *Relación y comunicación matrimonial*, organitzat pel club *Carena* de l'Opus Dei.

—¿Es peligroso ir al matrimonio no queriendo tener hijos en los primeros años? Sí, lo es. Estadísticas cantan en el Tribunal de la Rota. De 500 casos de matrimonios fracasados, un 44% habían sido matrimonios sin hijos en los primeros años.²³

¡Defended la familia numerosa!

Padres, poneos al día. Ya no se lleva la parejita. “Eso” ya pasó. El descenso de la natalidad ya ha tocado fondo. Vuelve la familia numerosa.

Las campañas antinatalistas, las políticas totalitarias, la mentalidad hedonista y consumista, que tanto han hecho por cegar las fuentes de la vida, han quedado trasnochadas.

La señal característica del matrimonio cristiano es su generosa apertura a aceptar de Dios los hijos como regalo de su amor.

¿QUERÉIS DAR BUENOS EDUCADORES A LOS HIJOS? DADLES MUCHOS HERMANOS

Hay que dar por terminados los tiempos locos en los que algunos se preguntaban si es un bien vivir o sería mejor no haber nacido, o en los que otros solamente se preocupaban de allegar bienes materiales y rechazaban la riqueza espiritual de nuevas vidas humanas.

¿Qué por qué este empeño en que las familias cristianas tengan más hijos? Ésa es la finalidad del matrimonio, de acuerdo con la ley natural, reforzada por la revelación divina.

Hace ya cuarenta años se nos decía: Entre las aberraciones más peligrosas y dañosas de la paganizante sociedad moderna, debe contarse con la opinión de algunos que se atreven a definir la fecundidad de los matrimonios como una “enfermedad social”. Lejos de serlo, constituyen la garantía de la salud de un pueblo.

Ésta es la doctrina expuesta en la *Familiaris Consortio*: “Dios, con la creación del hombre y de la mujer a su imagen y semejanza, corona y lleva a perfección la obra de sus manos; los llama a una especial participación en su amor y al mismo tiempo en su poder de Creador y Padre, mediante su cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana: “Y bendíjolos Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla” (Gen 1,28).

²³ Urteaga, *Dios y familia*, 46-47.

“Así el cometido fundamental de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre.

LA FECUNDIDAD ES EL FRUTO Y EL SIGNO DEL AMOR CONYUGAL, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos.”

Los esposos han de saber que en el orden natural no cabe pensar en una tarea más noble y transcendente que ésta: cooperar en el poder del Creador para llenar la tierra de hijos de Dios, que un día habrán de llenar también el Cielo.”²⁴

Si en parlar del paper de la dona dins la família el qualificàvem de tradicional, el mateix adjectiu podem fer servir per referir-nos a la manera com és viscuda la sexualitat. Aquest “tradicionalisme” queda reflectit en el fet de considerar la sexualitat humana com a matèria aliena a investigacions científiques, la qual cosa provoca una condemna sense pal·liatius sobre qualsevol avenç tècnic en el camp de la regulació de l'embaràs, així com la seva influència en els comportaments sexuals. Només són admesos els considerats mètodes *naturals*. S'hi afegeix a això el caràcter procreador de les relacions sexuals: La sexualitat s'entén més en funció de la procreació que no pas en l'àmbit de la relació de parella (en gran part per la postura contrària a les noves tècniques en la contracepció). Només així podem entendre afirmacions com la següent: “El uso de anticonceptivos es gravemente ilícito sin ninguna excepción. Nunca podrá, por ninguna razón, ser justificado. Pensar o decir lo contrario equivale a suponer que en la vida humana se pueden dar situaciones en las que sea lícito no reconocer a Dios como Dios.”²⁵

D'aquesta manera s'acaba creant un model de sexualitat dins el matrimoni que, donat el seu caràcter prescriptiu, tendeix a homogeneïtzar conductes que un cop formulades de manera clara i amb rotunditat fan que la sexualitat dins el matrimoni deixi de ser un afer privat (en el sentit d'interessar només als implicats), per convertir-se en un mitjà per aconseguir uns fins que sobrepassen la parella.

²⁴ *Ibid.*, 48-50.

²⁵ *Ibid.*, 53-54.

**VII. TIPUS DE RELACIONS DINS L'ÀMBIT FAMILIAR:
RELACIONS ORIENTADES PER LES CONVICCIONS
O PER LA RESPONSABILITAT**

A les conclusions del llibre *L'Opus Dei i les seves paradoxes*¹, s'interpreta a la llum dels conceptes *ètica de les conviccions* i *ètica de la responsabilitat* el que a simple vista sembla una contradicció: “la percepció força comuna que l'Opus Dei és una organització alhora reaccionària i innovadora, tradicionalista i moderna”. Es tracta d'una interpretació recolzada sobre els conceptes weberians “d'acció *zweckrational*, és a dir, en termes d'orientació racional a un sistema de fins, on les expectatives de comportament d'altre són preses com a «condicions» o «mitjans» per a l'assoliment dels fins racionals de l'actor; i acció *wertrational*, és a dir, en termes d'orientació racional a un valor, la qual cosa implica una creença conscient en el valor absolut d'un comportament ètic, estètic, religiós, etc.”²

Dins l'àmbit familiar en el qual centrem aquest estudi, ens hem trobat amb situacions que també oscil·len entre aquests dos pols aparentment oposats: tradicionalisme i modernitat. Associades a valors tradicionals trobem solucions a problemes o interpretacions declaradament intransigents, rígides, fent servir un model d'autoritat altament jerarquitzat; per contra, l'eficàcia en els resultats és el principi que més bé pot resumir situacions on els valors deixen pas als fins, els quals es pacten entre els membres de la família i on el que compta són els resultats.

¹ Joan Estruch, *L'Opus Dei i les seves paradoxes: un estudi sociològic*, 429 i ss.

² Joan Estruch [traducció de: Max Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (Barcelona: Edicions 64 1984)], 146, nota 30.

1. *Ètica de les conviccions i ètica de la responsabilitat, segons Weber*

Resseguint la distinció que Weber en fa, podem explicar el tradicionalisme de l'Opus pel fet que en les seves creences i en la defensa dels valors, els seus membres es comporten com a persones intransigents, d'acord amb les pautes d'una acció orientada als valors; contràriament, el seu caràcter innovador es deriva de la flexibilitat i del criteri de racionalitat instrumental que adopten en l'ús dels mitjans tècnics característics de la modernitat. És per aquesta raó que ens és fàcil d'establir una correlació entre intransigència en els valors (tradicionalisme), per una banda, i flexibilitat en els fins (modernitat), per l'altra.

Hauríem de puntualitzar que, com afirma Weber³, el fet que qualsevol acció èticament orientada es pugui ajustar a dues màximes diferents entre si i irremeiablement oposades: pot orientar-se conforme a l'*ètica de la convicció* o conforme a l'*ètica de la responsabilitat*. Això no vol dir que l'*ètica de la convicció* sigui idèntica a la manca de responsabilitat o l'*ètica de la responsabilitat* a la manca de convicció. El que Weber intenta amb la seva formulació és fer notar que hi ha una diferència abismal entre obrar segons la màxima d'una ètica de la convicció (aquella que, com exemplifica Weber, ordena al cristià obrar bé i deixar en mans de Déu el resultat de l'acció) o segons una màxima de l'*ètica de la responsabilitat* que obliga a tenir en compte les conseqüències previsibles de la pròpia acció⁴.

Quan les conseqüències d'una acció realitzada de conformitat amb una ètica de la convicció són negatives —continua explicant Weber—, aquell que la va executar no se sent responsable de les conseqüències sinó que en responsabilitza el món, l'estupidesa dels homes o la voluntat de Déu que així ho volgué. Aquell que actua conforme a una ètica de la responsabilitat, per contra, pren en consideració tots els defectes de l'home. No té cap dret a suposar que l'home és bo i perfecte, i no se sent en situació de poder descarregar sobre uns altres les conseqüències no previstes de la seva acció; afirmarà que aquestes conseqüències són imputables a la seva acció.

³ Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza editorial 1988), 163 i ss.

⁴ Per a Weber, l'*ètica de la responsabilitat* i l'*ètica de la convicció* no són termes absolutament oposats, sinó elements complementaris que han de concórrer per formar l'home autèntic amb "vocació política".

Segons Weber, cap ètica del món pot eludir el fet que per aconseguir fins “bons” s’ha de comptar, en nombroses ocasions, amb mitjans moralment dubtosos o, com a mínim, perillosos amb la possibilitat (i fins i tot la probabilitat) de conseqüències adjacents moralment dolentes. Cap ètica del món no pot resoldre quan ni en quina mesura queden “santificats”, pel fi moralment bo, els mitjans i les conseqüències adjacents moralment perilloses. De fet, de la mateixa manera que no és possible decretar èticament quins fins poden santificar tal i tal altre mitjà, tampoc és possible situar dins la mateixa categoria l’ètica de la convicció i l’ètica de la responsabilitat.

Un darrer aclariment: En fer aquesta distinció entre ètica de la convicció i ètica de la responsabilitat, Weber opera —com sempre fa— amb tipus ideals. Per aquest motiu, *ètica de les conviccions* i *ètica de la responsabilitat* no són termes que s’excloguin recíprocament. Al contrari, una ètica de les conviccions no acompanyada i matisada per una ètica de la responsabilitat abocaria a la intolerància i l’exaltació de certs principis; una ètica de la responsabilitat que sacrificués totes les conviccions conduiria a accions mancades de principis i sense escrúpols.

A continuació presentarem tres situacions, extretes de diferents llibres de la col·lecció “Hacer Familia”, les quals poden il·lustrar la manera en què dins aquest model de família que caracteritzem es reprodueixen situacions que oscil·len entre aquests dos pols: el tradicionalista-reaccionari i el modern-innovador. Al pol reaccionari correspondran les accions orientades per les conviccions; per contra, a l’innovador el guiaran accions orientades a la consecució d’uns fins.

2. Relacions orientades per les conviccions

A fi d’il·lustrar el que és una acció clarament orientada per les conviccions, presentarem la narració d’una situació presentada com a estudi de cas, extreta del llibre de la col·lecció “Hacer Familia” que porta el títol de *Decisiones familiares*. En aquest llibre es presenten —incloent-hi el cas en el qual centrarem els nostres comentaris— deu casos amb un desenvolupament similar:

primer la presentació d'un problema, després el seu anàlisi, i finalment la presa de decisió en clau d'una de les quatre virtuts cardinals (prudència, justícia, fortalesa i templança). Pel que fa als temes tractats en aquest volum, tal i com s'indica a la contraportada: “se ha elegido como línea argumental la conducta irregular de algunos jóvenes en materia sexual (relaciones prematrimoniales, anticonceptivos, divorcio, etc.)”. El cas que hem escollit per il·lustrar el que considerem relacions orientades per les conviccions porta per títol *El despido*. Comença amb el següent diàleg:

—Me quiero casar por lo civil. Necesito vuestra autorización. Como me vais a decir que no, os pido que me deis la mayoría de edad.

Quien decía esto era Piluca, la segunda de los ocho hijos del matrimonio Galván.

Habló el padre:

—No podemos darte la mayoría de edad. Por dos razones. La primera, porque no estamos de acuerdo con el matrimonio civil. Un bautizado —y tú lo eres— o se casa por la Iglesia, o no se casa. La segunda, porque no podemos sentar un precedente ante tus hermanos. Cuando seas mayor de edad, y te faltan sólo seis meses, podrás decidir tú. Entretanto, tendrás que avenirte a las normas de la casa...

—No se trata de esperar por esperar, tenemos ya experiencia matrimonial.

Susto y estupor en los padres. Reaccionando, terció la madre:

—Estáramos dispuestos a olvidarlo todo. Esto quedaría entre nosotros, si prometes no tener relaciones sexuales hasta que seas mayor de edad y te cases.

—No quiero ser insincera conmigo misma. No estoy dispuesta a cambiar...

—Entonces... —la lentitud de las palabras delataba el peso de su dolor— ...tendrás que irte de casa. No podemos cobijar bajo este techo a alguien que está en una disposición como la tuya...⁵

D'aquest diàleg es desprèn que l'actitud “irregular” de la filla en matèria sexual és motiu suficient com perquè els pares prenguin la decisió de fer-la fora de casa. I si ara recordem el títol del cas

⁵ Ana María Navarro, *Decisiones familiares*, col·lecció “Hacer Familia” n. 10 (Madrid: Palabra 1992), 61-62.

podrem afirmar que la relació pares-fills es presenta com una mena de contracte susceptible de ser trencat per una de les parts quan algunes de les conviccions que regeixen l'ordre familiar és transgredida.

Després de l'exposició es presenta el comentari del cas:

Ésta es una situación que aunque poco frecuente en nuestros días, presenta una escena bastante fuerte, por lo que merece ser comentada. El comentario nos va a dar pie para estudiar lo que hay detrás de la anécdota.

Lo primero que podemos preguntarnos es esto:

—¿Cómo se explica el despido de Piluca?

—¿Hicieron bien o hicieron mal los padres?⁶

I així, per donar resposta al que poden ésser considerades causes explicatives de l'acomiadament, és donen dos tipus d'elements a fi d'estudiar la decisió presa pels pares:

a) De tipo intelectual

En primer lugar, nos encontramos ante un conflicto de fidelidades. En los padres, a sus convicciones profundas respecto a los principios morales y a la norma de la Iglesia. En Piluca, a su sinceridad.

En el plano de la responsabilidad social, los padres piensan en los hermanos y Piluca en sí misma. Es un poco el bien común contra el bien privado.

Si tenemos que valorar estos datos para diagnosticar el problema, habría que decir que las “obligaciones” de los padres son más graves que las de Piluca, porque les trascienden.⁷

Així, les “obligacions” dels pares pesen més sobre les de la filla per interpretar que aquestes els transcendeixen, en presentar-se com a model d'actuació davant tots els altres fills. Un model, per altra banda, que no admet matisos.

⁶ *Ibid.*, 62-63.

⁷ *Loc. cit.*

b) De tipo afectivo

Da la impresión de que Piluca no les da a sus padres la menor facilidad. Antes bien, se comporta como si quisiera “ponerles contra la pared”. Es decir, como si el despido, más que decisión de los padres, hubiera sido provocado por la hija.

Piluca sitúa al mismo nivel sus razones que las de sus padres. Con lo cual parece que estamos asistiendo a un combate, donde se espera que uno gane y otro pierda.

Esta impresión, junto con la sorpresa, puede quizá explicar la prontitud de la respuesta de los padres. Más que respuesta, suena a reacción. Pero es una reacción que tiene detrás un deber de fidelidad.

En el fondo, el problema es una mezcla entre los elementos intelectuales o racionales y los elementos afectivos o sentimentales. De ahí que este caso deje a más de uno incómodo ante la respuesta de los padres.⁸

Tanmateix, el que observem és que allò entès com a elements intel·lectuals o racionals es troba fonamentat en les conviccions (al cap i a la fi *idees* de les que hom està convençut).

Una altra qüestió és la de si els pares van actuar malament o bé:

El efecto inmediato es que Piluca se va a vivir con su novio. Es decir, que se produce lo contrario de lo que los padres querían. Y, además, de algún modo, ese final ha sido provocado por ellos.

¿Son responsables los padres de Piluca de esta última conducta de su hija? En parte, sí; en parte, no. Veámoslo.

La sorpresa es probable que hubiera desencadenado en los padres unos sentimientos de ira o de enojo. Si han echado a la hija por eso, son en parte responsables.

Si han ponderado su propia “imposibilidad” de cambiar, y han sido consecuentes con ella, no lo son.

A fin de cuentas, Piluca hace lo que ella quiere, no porque los padres se hubieran molestado con ella. Es decir, que es ella la máxima responsable de sus actos. De ahí que la molestia de los padres no sea razón suficiente para culparles.⁹

⁸ *Ibid.*, 64.

⁹ *Ibid.*, 65.

Per tant, si algú ha de canviar d'actitud és Piluca, la filla. Però si els pares no aconsegueixen fer canviar el seu comportament la responsabilitat d'una decisió com aquesta no recau en els pares (que es mantenen fermes en les seves conviccions), sinó en la filla (que transgredeix les conviccions sobre les quals es fonamenta l'ordre familiar). I així, no és el resultat final de l'acció el que decideix si els seus actors actuaren o no correctament, sinó el fer prevaler les conviccions.

Con todo, esta solución, el despido de Piluca, no es la única posible. Habría probablemente que apelar a la prudencia, que daría un poco más de tiempo a unos y a otra para reflexionar. Pero en ningún caso, la decisión final debería invertir el recto juicio de los padres. Es decir, si ellos no están dispuestos a admitir bajo su techo a una persona que malvive con alguien, no es quién Piluca para hacerles cambiar de modo de pensar. Tiene derecho a decidir sobre los ámbitos que les pertenecen, en este caso, la casa. Es así como los padres ejercen su libertad.

Sea como sea, los padres saben que su decisión final tiene un costo, y están dispuestos a pagarlo. Este costo va desde la constatación de la vida que va a hacer Piluca en adelante, lo cual les va a hacer sufrir bastante, hasta la duda de si pudieran haber hecho otra cosa mejor. Además de arrostrar las iras de más de un "bienpensante".¹⁰

I el comentari d'aquest cas acaba amb la següent frase emmarcada i en lletra majúscula: "Un hombre sin convicciones es un pelele, marioneta en las manos de los manipuladores."¹¹

Aquest cas exemplifica el que, en parlar de la tipologia weberiana, Freund defineix com el partidari de l'ètica de la convicció: "es el hombre de principios, de pureza intransigente, animado únicamente por el sentimiento de obligación hacia aquello que considera su deber, sin tener en cuenta las consecuencias que puede ocasionar la realización del que es su ideal."¹² Es tracta, doncs, d'una moral incondicional, del tot o res. Per contra, el partidari de l'ètica de la responsabilitat té en compte allò que és possible, valorant els mitjans més apropiats per arribar al que és el seu fi, conscient de la missió que ha de realitzar i de la seva responsabilitat amb els altres, així com les conseqüències que de la seva acció se'n puguin derivar.

¹⁰ *Ibid.*, 66.

¹¹ *Ibid.*, 68.

¹² Julien Freund, *Sociología de Max Weber* (Barcelona: Ediciones Península 1986), 31.

3. Relacions orientades per la responsabilitat

En certa manera, l'ètica de les conviccions ocupa un paper central en tots aquells aspectes que tenen a veure amb la família entesa com a institució social encarregada de la regulació de la sexualitat, de la procreació i de la socialització dels fills. Tal és així que, a fi de poder aplicar a la família els criteris de l'ètica de la responsabilitat, primer hem de redefinir el concepte *família*; si abans la família era una instància reguladora, ara es convertirà en una *empresa* “y como tal posible de mejorar”¹³.

Al llarg de la col·lecció trobem moltes referències a la família que denoten aquesta equiparació amb una empresa. Així es fan servir les categories de “directora del hogar”, “subdirectoras” i “coordinador” per designar la mare, les filles grans i el pare, respectivament, en tot el que té a veure amb l'àmbit domèstic: funcions, relacions, responsabilitats delegades, etc. A aquestes categories s'hi afegeixen expressions com la d'*empresa educativa* o la de *la Teoria Z de l'empresa aplicades a la família* per descriure el tipus de relacions establertes entre els cònjuges, per una banda, i els pares i els fills, per l'altra. Serà justament l'aplicació a l'educació dels fills de la Teoria Z japonesa sobre l'organització interna de les empreses, la que ens ajudarà a presentar el que definirem com a translació a l'àmbit domèstic d'un model empresarial caracteritzat per a) la cohesió del grup, b) l'alt rendiment productiu i c) l'orientació de la voluntat. Punts aquests que veurem en més detall a continuació.

¿Por qué no emplear en “como educar mejor”, los resultados de los miles de millones de dólares que se gastan las empresas en “cómo vender más”?¹⁴ Aquesta pregunta sintetitza la intenció que es persegueix: aplicar en l'àmbit domèstic teories que funcionen de manera eficaç en el món empresarial, com per exemple la Teoria Z. Començarem per definir-la per després presentar la seva aplicació en l'educació dels fills.

¹³ Fernando Corominas, *Educar hoy*, col·lecció “Hacer Familia” n. 1 (Madrid: Palabra 1994 9ed.), 140.

¹⁴ *Ibid.*, 133.

a) *Definició de la Teoria Z*

Per explicar en què consisteix aquesta teoria començarem amb les paraules del seu creador, William G. Ouchi:

Como país, los Estados Unidos han desarrollado una noción del valor que tiene la tecnología y su enfoque científico, pero se han olvidado del valor que posee el ser humano. El gobierno destina cientos de millones de dólares a la investigación de nuevas técnicas en los campos de la ingeniería eléctrica, de la física o de la astronomía; y apoya el desarrollo de complejas ideas económicas. Sin embargo, casi no se asignan fondos que ayuden a comprender cómo se debe tratar y organizar a los individuos en el trabajo, y esto es justamente lo que hay que aprender estudiando a los japoneses” (Teoría Z, Ouchi W. G. 1985).

Igual que, en su día, el mundo occidental admitió que la acupuntura era una gran aportación al campo de la medicina, hoy podemos afirmar que, en el área del comportamiento humano, los orientales nos pueden servir de ejemplo en más de una ocasión.

¿Por qué las empresas japonesas tienen, de media, productividades más elevadas que las norteamericanas? ¿Por qué, en el área comercial, las sociedades japonesas aventajan a las occidentales? La respuesta no hay que buscarla ni en la tecnología ni en los sistemas financieros. La razón está en que: “el comportamiento humano de las personas es diferente”. ¿Por qué?

Porque, en la relación Tecnología-Persona, los japoneses, por razones atávicas y sin necesidad de esforzarse, han sabido dar al ser humano la importancia debida. En esta línea, han conseguido llevar las vivencias de las personas en el seno de la familia a las empresas, y este “saber hacer” japonés en el área del comportamiento, al ser imitado por las empresas norteamericanas, ha dado nombre a lo que conocemos por Teoría Z.¹⁵

I es resumeix l'objectiu final de la Teoria Z en la frase següent: *Que las personas se encuentren felices trabajando*¹⁶. La Teoria Z busca així traslladar les vivències i relacions familiars al món de l'empresa amb la finalitat de fer augmentar la productivitat i millorar les relacions que tenen lloc dins els diferents estaments.

¹⁵ *Ibid.*, 134-135.

¹⁶ *Ibid.*, 135.

Com recorda un dels llibres de la col·lecció, acudint a les paraules del creador de la Teoria Z:

No debemos olvidar que las empresas japonesas, en la organización de las relaciones humanas, recibieron una fuerte influencia de las características de la vida familiar de su país; ahora, las empresas del mundo occidental se esfuerzan por incorporarlas a sus sistemas de organización, adaptándolas a nuestra mentalidad; lo que nos queda por hacer a nosotros, padres de familia, es estudiar esas características y la adaptación a nuestros sistemas educativos de todo lo que nos sea útil, y dada la cantidad de datos disponibles se presenta como una tarea asequible.¹⁷

b) Aplicació de la Teoria Z a l'organització familiar

Dins aquesta orientació de fer coincidir família i empresa, podem situar un fragment extret d'un altre llibre: *Hacer familia hoy*. En aquest volum es presenta com a pedagogia innovadora la Teoria Z aplicada a l'organització familiar “porque la empresa Z parece inspirarse en la familia. Y quizá resulte más fácil aplicarla a las familias que a otras empresas”¹⁸. S'hi afegeix a aquesta primera i principal raó el que es considera com una de les particularitats de l'organització japonesa: el fet que el treballador té una lloc de treball vitalici, “¿No ocurre lo mismo en las familias? Aquella que uno mismo funda, o en la que uno nace, es su familia, ya de por vida.”¹⁹ Una altra característica de la empresa japonesa és la integració en grups la qual cosa fa que els treballadors s'impliquin en grups i, d'aquesta manera, se'ls inculca un sentiment de solidaritat: “Un sentimiento de solidaridad que uno echa en falta en muchos hijos de familias aparentemente buenas. Quizá por una sutil influencia del individualismo ambiental.”²⁰ Es tracta, però, d'un model en el qual de vegades els directius no s'asseguren que el tracte rebut pels empleats es l'humà i just que hauria de ser; d'igual manera “no siempre los padres son conscientes, como jefes de la *empresa* familiar, de un trato a los hijos no del todo *humano y justo* [...]. Por consiguiente, a veces tendrán que recibir quejas. Pero, igual que vimos respecto a los empleados de una

¹⁷ *Ibid.*, 141.

¹⁸ Oliveros F. Otero & Fernando Corominas, *Hacer familia hoy*, col·lecció “Hacer Familia” n. 2 (Madrid: Palabra 1992 4ed.), 25.

¹⁹ *Ibid.*, 26.

²⁰ *Loc. cit.*

organización Z, convendrá educar a los hijos para que sepan hacer compatibles, en su conducta, la queja y la lealtad.”²¹

A fi d'il·lustrar la seva aplicació, transcrivim el que un dels llibres presenta com a exemple de tècniques empresarials i la seva aplicació a l'àrea de l'educació:

Entre las muchas cosas que hacen bien los japoneses, hay una indiscutible: “vender”. Sobre las teorías de vender bien, hay cientos de investigaciones, miles de libros y millones de dólares gastados. El “marketing” ha obsesionado a miles de empresas en los últimos años, pero, de una forma simple, ¿cuál es el objetivo final del marketing?²²

L'objectiu és orientar la voluntat vers una decisió determinada prèviament. I a manera d'exemple trobem dins l'àmbit comercial:

- Querer comprar un coche.
- Desear hacer un viaje.
- Decidir votar a un partido.
- Querer fumar cigarrillos.
- Desear beber un “whisky”.
- Querer usar una colonia.

Son decisiones de la voluntad hacia un objetivo concreto.²³

Aplicant aquesta teoria en la família, aquestes decisions —es diu en el text— poden portar els fills a:

- Querer estudiar más.
- Desear no tomar droga.
- Decidir no llegar tarde a casa.
- Querer no ver “tal” película.
- Desear cambiar de amigos.
- Querer adquirir una virtud.²⁴

²¹ *Ibid.*, 29.

²² Corominas, *Educación hoy*, 143-144.

²³ *Ibid.*, 144.

²⁴ *Ibid.*, 145.

(Observarem que en aquests exemples "orientar la voluntat" ve a significar fer que algú *no* vulgui fer allò que, *a priori*, pot voler fer: arribar més tard a casa, estudiar menys, veure determinada pel·lícula, etc. Sembla, doncs, que més que orientar la voluntat el que es pretén és estrenyer-la amb prohibicions.)

Es cuestión de orientarlas para ayudar a buscar el *bien*, para ayudar a las personas a ser más responsables y libres.²⁵

En la definició que de la Teoria Z hem presentat trobem explicitada la seva relació amb el model familiar de relacions. Resulta si més no curiós que, el que s'entén com a trasllació d'un model de relacions familiar al món de l'empresa, reverteixi sobre la família. Podem concretar el que amb aquesta reversió s'aconsegueix en els següents punts: *a)* cohesionar el grup i *b)* motivar la voluntat vers uns objectius ja marcats. No hi ha dubte que si els objectius són definits el següent pas serà el d'assignar el paper de cada membre dins l'organització, desenvolupant les habilitats necessàries a fi d'acomplir les funcions que el rol o paper han assignat. I si es marquen uns objectius i s'assignen uns rols és a fi d'acomplir uns propòsits que, òbviament, han de ser avaluats. Presentem a continuació, en forma de síntesi, els que fins ara hem dit:

La implantación de la Teoría Z en una empresa, en su forma más simple, comprende catorce pasos, de los cuales no hay duda de que, al menos, los siete primeros, pueden aportar arte y ciencia a la tarea familiar de educar.

1er paso: Comprender la organización Z.

2º paso: Analizar la filosofía (los valores) de la empresa.

3er paso: Definir la nueva filosofía deseada.

4º paso: Definir los objetivos prácticos y el papel de cada uno en la organización.

5º paso: Ponerlo en práctica, estructurarlo.

6º paso: Desarrollar las habilidades humanas necesarias en el personal de la empresa.

7º paso: Evaluación de los resultados.

Nota: El paso 6º pasa a ser de formación continua, mientras que los demás se reciclan periódicamente.

El estudio a fondo de la Teoría Z, abre nuevos horizontes para las ayudas a los padres en el cumplimiento de su deber.²⁶

²⁵ *Ibid.*, 133-148.

²⁶ *Ibid.*, 141-142.

c) *Procediments de la Teoria Z*

Passarem ara a descriure dos dels procediments presentats com a aplicacions d'aquesta teoria a la família: la rotació de llocs i els cercles de control de qualitat.

La rotació de llocs és presentada, junt amb el treball en equip, com punt clau en les empreses tipus Z perquè “evita que los empleados se encasillen en un campo de acción limitado y permite una mejor relación laboral en los distintos departamentos y divisiones de la empresa (...). Los empleados japoneses están al tanto de su empresa, y mantienen un profundo interés por sus compañeros de trabajo y los problemas a los que se enfrentan todos los días (...). Quizá uno de los beneficiados más atractivos de la rotación de personal sea la oportunidad que brinda de relacionarse con todos los empleados.”²⁷

La Teoria Z, té aplicació en l'àmbit familiar?

Si hubiera un poco más de imaginación, sí. Si los encargos no fueran un tanto infantiles, si tuvieran —aunque informales— la categoría de puestos, esta rotación de encargos serviría también para conocer un poco más a fondo el funcionamiento de la propia familia, entre otras cosas.²⁸

Com veurem més endavant en parlar del sistema de rols dins l'estructura familiar, la rotació de llocs no altera l'assignació de funcions segons el sexe. En parlar de rotació de llocs es fa referència a la delegació de funcions, mare-filla per exemple, sense alterar el tipus de funcions.

Un altre procediment d'aplicació de la Teoria Z són els cercles C-C (de *Control de Calidad*). Així, si en les empreses tipus Z es dóna molta importància a la qualitat, “ya que se trata de una responsabilidad compartida que no se limita a los altos ejecutivos,” també això té translació a la família:

²⁷ Otero & Corominas, *Hacer familia hoy*, 161-162.

²⁸ *Ibid.*, 162.

Y ¿qué se hace para solucionar problemas en control de calidad? “las empresas japonesas han implantado un sistema único de participación colectiva para solucionar los problemas que surgen en control de calidad: los círculos de control de calidad”. Dice Ouchi: “uno de los aspectos más fascinantes del arte de la administración japonesa —y uno de los que más se acercan a la esencia de la teoría Z— es el círculo de control de calidad o círculo C-C (...). Lo que hacen es compartir con la administración la responsabilidad de definir y resolver problemas de coordinación y productividad. En otras palabras, los círculos se dan cuenta de todo lo erróneo que ocurre dentro de una organización y dan la señal de alarma.”²⁹

Per tant, són cercles que no serveixen per compartir decisions sinó per detectar problemes el més aviat possible i solucionar-los immediatament; és a dir:

Son un método útil para obtener alta calidad, una productividad más elevada y un mejor estado de ánimo en los empleados —todo esto a costo relativamente bajo—. ³⁰

Vegem ara el funcionament dels cercles C-C:

En Japón, un círculo C-C está constituido básicamente por grupos de uno a diez empleados que se encuentran asignados a él en forma permanente (...). Los empleados de cada círculo forman un grupo natural de trabajo, en el cual las actividades de todos se relacionan en alguna forma (...). La tarea de cada uno de ellos, encabezada por un supervisor, consiste en estudiar cualquier problema de producción o servicio que se encuentra dentro del ámbito de su trabajo.

En la mayoría de los casos, un círculo emprende un proyecto de estudio que puede solucionarse en tres meses aproximadamente y que no tomará arriba de un semestre (...).

Normalmente, cada círculo se reúne durante una hora o dos semanalmente; algunas veces la compañía absorbe los gastos, otras más van por cuenta de los empleados. El objetivo es discutir el proyecto.

He aquí un sistema de control de calidad que moviliza en Japón a cerca de ocho millones de obreros. Los japoneses ponen mucho énfasis en que el éxito de sus círculos C-C no depende exclusivamente de la técnica, sino del aspecto humano fundamental de sus objetivos productivos. Tal como lo ha manifestado el Sindicato, los propósitos fundamentales del círculo C-C son:

²⁹ *Ibid.*, 163.

³⁰ *Ibid.*, 164.

- . contribuir a mejorar y desarrollar la empresa;
- . respetar el lado humano del individuo y edificar un lugar en que reine la felicidad y donde sintamos que vale la pena trabajar;
- . poner de lleno todo el talento humano para extraer, finalmente, posibilidades infinitas.³¹

L'aplicació a l'àmbit domèstic dels cercles de Control de Qualitat queda explicitada en el següent fragment:

Los círculos C-C en las familias deben estar formados por grupos de hijos y un supervisor (uno de los padres; uno de los hijos mayores; algún otro miembro familiar próximo). Ya se ve que tienen especial aplicación en familias numerosas.

En familias cortas puede estar formado el grupo por la totalidad de la familia, pudiendo ser el supervisor uno de los padres o alguno de los hijos cuando se crea conveniente.

Habrà que estudiar familia a familia para lograr una buena adecuación del sistema. O dicho de otro modo,

- . en cada familia, sus primeros responsables verán si es viable o no el control de calidad mediante los círculos C-C;
- . no deben rechazarlo de antemano, pensando que "no hemos salido tan mal" o frases por el estilo que, en el fondo, ocultan pereza, cobardía, rutina, etc.;
- . deben planearlo muy bien, en caso de considerarlo viable, sabiendo que "el círculo C-C no puede entenderse en forma aislada, sino sólo como una de las partes de un sistema organizado más grande y más complejo, y dicho sistema es el que la Teoría Z nos ofrece".
- . en cualquier caso es un sistema para conseguir la mejora personal, y mejorar siempre es positivo y posible.³²

Tot seguit, transcrivim a mode de suggeriments pràctics les següents acotacions presentades com a objectius reals i elegits per les famílies a fi de ser desenvolupats dins els cercles de control de qualitat:

- 1.- Cómo motivar a un hermano para que acepte las decisiones tomadas en los C-C de la familia.
- 2.- Medidas a tomar entre todos los miembros de la familia para bajar el recibo del teléfono.
- 3.- Decidir los domingos los programas de TV que se podrán ver durante la semana.

³¹ *Ibid.*, 164-165.

³² *Ibid.*, 167-168.

- 4.- Cómo transformar los encargos en colaboraciones voluntarias.
- 5.- Cómo ayudar al amigo de un hermano para que crea en Dios.
- 6.- Mejorar la piedad en la familia.
- 7.- Conseguir voluntarios para limpiar los zapatos de todos.
- 8.- Ayudar a Juan a estudiar para aprobar las matemáticas.
- 9.- Crear un sistema de turnos para limpiar la vajilla de la cocina entre todos.
- 10.- Cómo ayudar al primo de Pedro que tiene malos amigos.
- 11.- Cómo organizarse en la casa en las ausencias de mamá.
- 12.- Cómo motivar a Sofía, 17 años, para que los viernes regrese pronto a casa.³³

Els cercles C-C es presenten també com a procediments útils a fi d'ajudar la família a millorar alguna virtut.

En este caso, es recomendable formar el círculo sólo por dos personas, papá o mamá y uno de los hijos.

Padre e hijo se propondrán mejorar los dos en una virtud, elegida previamente: el orden, la generosidad, la laboriosidad (estudiar más), la sinceridad...

Un buen objetivo es hablar una vez a la semana padre e hijo, y en la charla comentar las ventajas de esa virtud y marcarse metas concretas para los dos:

—Papá ordenará los cajones de su despacho.

—Lolita ordenará su armario de ropa.

Y a la semana siguiente se comprobará su cumplimiento y se fijarán nuevas metas ...

Después de 6 u 8 semanas se cambiará la virtud.

El mejor ejemplo que pueden dar unos padres es el esfuerzo y la lucha por ser mejores.³⁴

En definitiva, el que amb els cercles de control de qualitat s'aconsegueix és canalitzar les energies del grup familiar a fi de poder exercir control sobre qualsevol conducta discrepant que en el seu si es pugui presentar. Es tracta, en definitiva, d'una manera d'exercir control autoritari amb l'aparença de consens.

³³ *Ibid.*, 169.

³⁴ *Ibid.*, 169-170.

Al llarg d'aquest capítol hem volgut il·lustrar la manera com aquest model opuslà de família representa en els seu sistema de relacions el que presentàvem, a les primeres pàgines, com accions orientades o per les conviccions, o per la responsabilitat, conjugant-se de manera paradoxal. Les primeres són expressió d'una organització tradicional, reaccionària, i les segones, moderna i innovadora. Amb el cas *El despido* hem mostrat la forma d'actuar quan no es tenen en compte les conseqüències previsibles d'una acció, sinó el fet que aquestes s'adeqüin a les conviccions. Per contra, amb el que es presenta com l'aplicació de la Teoria Z a la família hem constatat una altra manera d'obrar: un cop definits els objectius, executar aquelles accions que facilitin la seva consecució.

VIII. L'EXERCICI DE ROLS DINS L'ESTRUCTURA FAMILIAR

Quan parlem de rol ens referim al paper que cada persona juga a la societat de la mateixa manera que un actor juga o interpreta un determinat rol o paper damunt un escenari. En funció d'aquesta similitud entre el món teatral i la realitat quotidiana, el rol pot ésser definit com “una resposta tipificada a una experiència igualment tipificada”¹; i la tipologia fonamental és la societat la que l'ha definida prèviament. En aquest sentit hom pot afirmar que la societat és l'encarregada de subministrar el guió, mentre que els individus que la integren han d'interpretar els papers que els han estat assignats en el repartiment.

Malgrat, però, l'assignació social dels rols, l'exercici de qualsevol rol va també lligat a una certa identitat. Algunes identitats són perdurables i tenen gran importància, altres no ho són tant: és perdurable i té gran importància el fet de ser dona i no home, però no en té tanta ni és perdurable el fet de ser cirurgià o jutge, per exemple. Tanmateix, aquesta característica de perdurabilitat no ens pot fer equivocar: totes les identitats —fins i tot la identitat de ser home o la de ser dona— ens han estat assignades socialment. Adquirim uns rols sexuals i ens identifiquem amb ells de la mateixa manera que ho fem amb altres rols: el fet d'afirmar que “sóc una dona” equival a una afirmació de rol, de la mateixa manera que el fet de dir “sóc metge”. És cert que hom pot objectar que el sexe el tenim des que naixem —a diferència de l'exercici d'una professió que normalment ve amb els anys—; això no obstant, hi ha una gran diferència entre el fet d'ésser biològicament femella o mascle i el rol específic, socialment definit i, per tant, relatiu que suposa l'afirmació “sóc una dona” o “sóc un home”.

¹ Berger, *Invitació a la sociologia*, 120.

a) *Diferències en el ser*

Quan un text com el que presentem a continuació el “ser” dona es defineix amb els trets de: “movimientos gráciles y suaves; humor variable; influencia envolvente; actividades interdependientes; fuerza intuitiva; interés por los detalles y lo actual, y adaptabilidad constante”², la intenció no és altra que la d'identificar l'exercici d'un rol —el de mare i esposa— més amb una realitat biològica que no pas amb una realitat social. El mateix passa amb el fet biològic de ser home (mascle) i l'exercici del rol que per aquest fet ha d'interpretar, caracteritzant-lo com un ésser d' “energía concentrada; sensaciones fuertes; gestos bruscos y descuidados; emociones profundas y estables; pasiones intensas; agresividad y afán de mando; actividades disociadas; predominio del raciocinio; interés por lo global y a largo plazo, y tenacidad en las resoluciones”³.

Aquest dos fragments, extrets d'un dels volums de la col·lecció “Hacer Familia”, mostren la manera en què dos trets com els de masculinitat i feminitat queden identificats amb dos sexes: mascle i femella. Dit d'una altra manera: es relaciona masculinitat amb sexe masculí i feminitat amb sexe femení, fent de les diferències de sexe diferències de gènere (entenent gènere com a “les expectatives socials sobre el comportament que es considera apropiat per als membres de cada sexe”⁴). Amb aquesta clau que distingeix entre, per una banda, el que són els atributs físics a partir dels quals es distingeixen homes i dones i, per l'altra, els trets socialment formats de la masculinitat i feminitat es fa difícil restar al marge d'interpretacions com les següents:

Con sólo asomarnos al texto más elemental de psicología diferencial encontramos unos caracteres distintos en el hombre y en la mujer. Así debe ser y así debe continuar. Para que pueda existir armonía y equilibrio entre los sexos es imprescindible que permanezcan nitidas sus cualidades. Con su fina premonición advertía Marañón hace muchos

² Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 60-61.

³ *Loc. cit.*

⁴ Giddens, *Sociología*, 191.

INTRODUCCIÓ

años a los padres y educadores: “es preciso hacer hombres, muy hombres a los hombres, y mujeres, muy mujeres a las mujeres”⁵.

Una fórmula que contínuament es fa servir per tal de justificar una distinció clara entre les diferències entre el “ser” dona i el “ser” home és la de la complementarietat. És com si l'home i la dona fossin dues meitats que a fi de formar una unitat perfecta haguessin d'estar nítidament diferenciades: energia dispersa-concentrada, moviments gràcils-bruscos, influència envoltant-agressivitat. Però, a més de complementàries, aquestes diferències en el “ser” es presenten com a essencials i superiors; és damunt aquestes que es sustenten les diferències en allò que es fa, i no tan sols en el que es fa, sinó també en el que se sent. En realitat, s'aconsegueix transformar en qualitats pròpies per a cada un dels sexes allò que no són més que característiques definitòries en funció de les tasques que, tradicionalment, s'han assignat per una banda als homes i, per l'altra, a les dones. I així es pot afirmar:

Un hombre tiene su energía vital concentrada mientras la mujer la tiene mucho más dispersa. El hombre funciona por sacudidas, la mujer por constancia. Así un hombre podrá cambiar en una mañana todos los muebles de una casa para, a continuación, sentarse a leer el periódico sin que nadie ose molestarle. Una mujer puede estarse doce o quince horas con pequeñas ocupaciones sin darse un respiro. El hombre hace una cosa detrás de la otra y la mujer es capaz de hacer cinco cosas a la vez, con el riesgo de dar tanta importancia a los detalles que pierde lo esencial. Para la mujer todo es urgente y muy pocas cosas son importantes. Nadie como ella es capaz de resolver los acontecimientos imprevistos.⁶

b) Diferències en el fer

Un cop llegit aquest fragment, l'interrogant que s'obre és si aquestes diferències en el “fer” entre home i dona vénen de les diferents tasques assignades socialment a l'home i a la dona, o si, com ens vol fer veure el text, es tracta de capacitats amb les quals hom neix per fer-ne unes o altres. El fet de parlar, per exemple, de la capacitat improvisadora de la dona, çté a veure amb les

⁵ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 61.

⁶ *Ibid.*, 64-65.

tasques domèstiques que li ho exigeixen, o amb qualitats intrínseques al “ser”?; i el fet que una dona pugui estar-se quinze hores sense parar, ¿és una adaptació a les necessitats del “fer” o, per contra, una capacitat innata? De fet, el que fa el rol és proporcionar la pauta per actuar en el context que socialment s'ha assignat tant a l'home com a la dona, i així:

El hombre alcanzado un éxito profesional se asegura, se llena de fuerza y le desborda la satisfacción. Lo da todo por lograr una meta, por el triunfo sobre una dificultad. A la mujer le hace feliz la satisfacción que su trabajo produce en los demás.⁷

c) *Diferències en el sentir*

Els rols, però, no només comporten determinades accions sinó que també condicionen i orienten en les emocions i les actituds corresponents. És per aquest motiu que no sobta de trobar entre els textos que analitzem un fragment com el que transcrivim a continuació on, primer, es defineix l'home com a “sectorial” i la dona com a “unitària”, argumentant després aquesta diferència:

El hombre es más sectorial, y la mujer es más unitaria. Expliquemos esta diferencia: la mujer es más capaz de vivir la unidad de vida que el hombre. Para éste el corazón está dividido en compartimentos estancos. Es capaz de llevar una vida profesional brillantísima, mientras en sus relaciones sociales es opaco, y en su vida matrimonial un desastre. Después de una conversación animada con sus amigos de sus mismas aficiones puede llegar a casa y no despegar los labios. La mujer no, la mujer tiene su corazón como una espiral que tiene su origen en el amor. Todo en su vida va maravillosamente entrelazado formando una existencia única. Si ha tenido un disgusto con su marido se le quemará el *souflé* o no se enterará del litigio en el trabajo profesional. Porque ella necesita un margen de holgura y reposo para sedimentarse y madurar. Los acontecimientos en su vida no están yuxtapuestos, necesita asimilarlos para asumirlos e integrarlos a su proceso de madurez.⁸

I és que sovint el rol ens acaba convertint en allò que representem. Així, la dona pot néixer amb nul·l interès per les coses petites i sense aquesta adaptabilitat constant que, segons el text la

⁷ *Ibid.*, 67.

⁸ *Ibid.*, 71.

caracteritza. Però, si les tasques que desenvolupa li ho exigeixen, acabarà no tant sols interpretant aquest paper de persona interessada en els detalls i amb capacitat per adaptar-se a qualsevol situació, sinó que interioritzarà aquest rol i “sentirà” d'acord amb el rol que interpreti.

I tal com passava en parlar de les diferències en el “ser” entre l'home i la dona, també quan parlem de les diferències en el “fer” i en el “sentir” aquestes es presenten com a complementàries, és a dir: si un té l'energia vital concentrada, l'altre la té dispersa; si un és més cerebral, l'altre serà l'intuïtiu; si l'un ho fa tot per vèncer, l'altre ho farà per agradar; i si un és sectorial, l'altre serà unitari...

1. La reificació dels rols

Al llarg d'aquestes primeres pàgines hem presentat el que en la col·lecció s'interpreta com diferents maneres de ser, fer i sentir —en aquest mateix ordre— entre l'home i la dona. I és precisament en l'ordre en què les diferències són mostrades on ara ens fixarem. En comptes de partir de les diferències en el “fer” per després descobrir les implicacions que això pot tenir tant en la construcció dels gèneres com en les transformacions psicològicament lògiques en el “sentir” (en un exercici d'adaptació al rol), es comença per les diferències en el “ser” presentant-les com a intrínseques a cada sexe —donades per la naturalesa—, justificant d'aquesta manera les diferències tant en el “fer” com en el “sentir” que venen després expressades.

En el llibre *La construcció social de la realitat* de Berger & Luckmann, els autors introdueixen el terme *reificació* per tal de respondre a la qüestió de, fins a quin punt, hom copsa un ordre institucional —en tot o en part— com una facticitat no creada per l'home. La reificació és, per als autors, “l'aprehensió dels fenòmens humans com si fossin coses, és a dir, en termes no humans o potser suprahumans. Es podria dir igualment que la reificació és l'aprehensió dels productes de l'activitat humana com si fossin quelcom més que productes humans: fets de la naturalesa, efectes d'unes lleis còsmiques o manifestacions d'una voluntat divina.”⁹ Amb aquest

⁹ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 129.

concepte es vol expressar, primer, que l'home és capaç d'oblidar la seva condició d'autor del món humà; i, segon, que la consciència perd de vista la relació dialèctica existent entre el productor, que és l'home, i els seus productes. “El món reificat és, per definició, un món deshumanitzat, que l'home viu com a facticitat que li és aliena; un *opus alienum* sobre el qual no té cap control, en comptes d'un *opus proprium* fruit de la seva pròpia activitat productiva.”¹⁰

És així com la relació entre l'home i el seu món (el món que ell ha fabricat) queda invertida en la consciència: l'home, productor d'un món, apareix com si en fos el producte, mentre que l'activitat humana apareix com a fenomen resultant d'uns processos no humans. És en aquest sentit que les significacions humanes deixen d'ésser percebudes com a creadores i passen a ésser percebudes com a productes de la “naturalesa” de les coses. Paradoxalment, l'home construeix una realitat que acaba negant-lo com al seu creador.

Igual que hi pot haver aprehensió reificada de l'ordre institucional en conjunt, també n'hi ha de determinats dels seus segments. Pensem, per exemple, en el matrimoni; hom pot reificar el matrimoni dient que “és un invent diví”, amb la qual cosa es perd de vista que el matrimoni és sempre una producció humana. Percepció aquesta que podem veure clarament expressada en la següent citació: “Ese hombre y no otro, esa mujer y no otra, forma parte de un querer divino. Dios, desde toda la eternidad, tenía previsto que nos acompañara en nuestro caminar terreno, y en ella/él y con ella/él, encontrar la senda de la felicidad.”¹¹

I no tan sols el matrimoni, sinó també les decisions conjugals com ara el nombre de fills:

¡Desmemoriados! ¿Por qué esa negligencia en recordar los gritos de Dios: “Creced y multiplicaos” y “llenad la tierra”? Crecer, multiplicarse y llenar la tierra de cristianos es una bendición y un mandato de Dios a los que —por vocación divina— habéis sido llamados al matrimonio. [...] Vosotros ponéis el cuerpo, y Dios completa vuestra función creando un alma distinta para cada hijo. Sois como partícipes de aquella potencia de Dios con la que creó al hombre del barro.¹²

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 92.

¹² Urteaga, *Dios y la familia*, 44.

De manera semblant a com hi pot haver **aprehensió** reificada tant de l'ordre institucional, la mateixa identitat (tant pròpia com dels altres) pot també quedar reificada. En aquests casos hi té lloc una absoluta identificació de l'individu amb les tipificacions que li han estat socialment assignades; és quan l'individu acaba per convertir-se en l'estereotip, en allò que representa.

Igual que les institucions i la pròpia identitat, també els rols es poden reificar. Quan un rol es reifica el sector de l'autoconsciència que ha quedat objectificat en el rol és viscut també com un destí inevitable, davant el qual l'individu por deixar de sentir-se personalment responsable. És quan hom oblida que es troba interpretant un paper; que hi ha una distància entre l'exercici del rol i la persona que l'interpreta; que, en definitiva, ens podem sortir de les pautes que marca el guió. No és menys cert, però, que l'exercici del rol obliga més com més petita sigui la distància entre l'exercici del rol i la persona que l'interpreta. Com afirmen Berger & Lukmann:

Tot comportament institucionalitzat implica uns rols, els quals comparteixen, per tant, les característiques coercitives de la institucionalització. Així que els actors queden tipificats com a realitzadors de rols, llur comportament adquireix automàticament un caràcter d'obligatorietat. La submissió i la desobediència a les pautes socialment definides d'un rol deixen d'ésser una qüestió de gustos, tot i que òbviament la gravetat de les sancions pugui ésser diferent segons els casos.¹³

Voldriem posar punt i final a aquest apartat sobre la reificació amb un text que en dos paràgrafs exemplifica la manera en què el rol de dona pot ésser reificat:

No se piense que esos valores femeninos, esa peculiar dignidad de la mujer es algo simplemente de carácter psicológico, de formas de conducirse (como una fenomenología) que pudiera de algún modo explicarse mediante modelos educativos o usos y costumbres. Es algo de carácter ontológico. No se trata de que la mujer *se muestre* así. Se trata de que la mujer *es* así. Y es su ser propio, tal como Dios se lo participa, lo que señala su *deber ser*, lo peculiar de su norma ética, su identidad reconquistada en la verdadera conciencia de lo que es, y en el querer libremente obrar como tal: en el *ser amable* precisamente porque ama y en el amor se da, porque el amor es don de sí. El verdadero amor no es posesión (ni antes apetencia), sino entrega. Por eso vengo afirmando que la feminidad expresa de modo más patente el carácter amoroso de la criatura personal.

¹³ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 109.

Tenemos necesidad de esa expresión y de ese testimonio visible, para reconocernos como fruto y término del Amor creador divino. La mujer tiene que hacerse presente en el mundo como mujer, aportando toda la riqueza de su feminidad, que es su fuerza moral. Los hombres todos —tanto varones como mujeres— hemos sido *confiados por Dios a la mujer* (Juan Pablo II), y no principalmente en el orden biológico, sino fundamentalmente en el psíquico y en el espiritual.¹⁴

En aquest text l'autor inicia el seu discurs parlant de les diferències en el “ser” a fi de presentar com a innates o donades per la naturalesa¹⁵ unes característiques o, com diu el text, peculiaritats, que hom atribueix a la dona. Aquestes característiques, a la llum de la reificació, caldrà interpretar-les com el resultat de les diferències en l'exercici dels rols.

2. L'aprehensió d'un rol

Ja havíem vist, en començar aquest apartat sobre el sistema de rols dins l'estructura familiar, que el rol de mare, dins el model de família que caracteritzem, exigia de la dona “adaptabilidad constante”, “influencia envolvente” i “energía dispersa”, i que com a mare simbolitzava el paper de “guardiana de valores”. El concepte de la reificació ens ajuda a descobrir que si es comença per unes diferències en el “ser” com les descrites és perquè en aquestes diferències es poden justificar les altres (diferències en el “fer” i en el “sentir”). Dit d'una altra manera: hom pren com a base sustentadora de les diferències en l'exercici dels rols unes diferències que es presenten com a donades per la naturalesa (o per Déu), no com a diferències construïdes i promogudes pels seus actors, amb la qual cosa l'exercici del rol acaba significant la identificació total amb ell.

En aquest sentit, Berger & Luckmann afirmen que, “en virtut dels rols que interpreta, l'individu s'ha d'introduir en unes àrees concretes de coneixements socialment objectivats, i no sols en el sentit cognoscitiu estricte, ans també en el sentit d'un «coneixement» de les normes, dels valors i fins i tot de les emocions que són del cas. [...] cada rol dóna accés a un sector concret del

¹⁴ Carlos Cardona, *Ética del quehacer educativo* (Madrid: Rialp 1990), 145-146.

¹⁵ De fet, reificació és l'acció de convertir quelcom en cosa o de concebre-ho en analogia amb la natura i estructura de les coses.

repertori global de coneixements d'una societat. Per tal d'aprendre un rol no n'hi pas prou amb l'adquisició de les rutines més necessàries per a poder-lo exercir *de portes enfora*: cal iniciar-se igualment en els diversos nivells, cognoscitius i fins i tot afectius, del conjunt de coneixements directament i indirectament apropiats.”¹⁶

Un cop interpretades les diferències en l'exercici dels rols com a reificades, ens centrarem en les diferències en el “fer” presentades a la col·lecció a fi de comprovar que allò que fem no és només ni principalment herència de l'ésser; al contrari, és el que fem allò que ens acaba convertint en el que som. Amb la intenció de provar que ens acabem convertint en allò que representem, permutarem el que es mostra com diferents maneres de fer entre dones i homes, atorgant a la dona el que es presenta com maneres de “fer” de l'home. Imaginem la següent descripció:

La dona té la seva energia vital concentrada. [...] funciona a rampells. [...] fa una cosa darrere l'altra. És més cerebral [que l'home], el seu pensament discerneix de manera lineal plantejant-se unes premisses i arribant a les seves conclusions. No sap moure un dit si no sap el perquè. A la dona li interessen les dades concises amb el menor nombre de guarniments. Li atrauen les idees, en són el seu motor. No obstant això, com que sap manegar-se molt bé dins el món de les abstraccions, pot confondre, de vegades, idees i realitat. La dona se sent atreta per la magnificència, per la causa a la qual és precis de servir. La realitat immediata li serveix menys que les grans corrents de pensament i les perspectives de futur. Encara que no tingui una activitat intel·lectual, desitja de conèixer per on va el món. La dona, quan aconsegueix l'èxit professional s'assegura, s'omple de força i la satisfacció la desborda. Ho dona tot per tal d'aconseguir una meta, per un triomf, sobre una dificultat.

El que volem mostrar amb aquest exercici de permutació és que les diferències en el fer entre l'home i la dona no són herència del “ser”, sinó exigències del rol o paper que cadascú juga dins la societat i dins la família. Ser cerebral, interessar-se per les dades concretes, omplir-se de força i satisfacció quan s'aconsegueix l'èxit professional... són qualitats del “ser” difícils de conjugar amb la responsabilitat d'educar els fills i de “dirigir” les feines de la llar. Així, la descripció que hem presentat només pot quadrar amb un model de dona, casada o no, que exerceixi una professió fora de l'àmbit familiar, fora de la llar, tal i com pot fer l'home.

¹⁶ Berger & Luckmann, *La construcció social de la realitat*, 112.

Per altra banda, en preguntar-nos per quins són aquests rols que fan de l'exercici de “fer de dona” l'adquisició d'unes qualitats presentades com a intrínseques al seu “ser dona”, trobaríem una clara aproximació en el següent text: una carta que suposadament una dona envia a qui va ser el seu promès.

Tú sostienes que el marido puede cuidar del bebé, hacer la limpieza de la casa y llevar la cocina exactamente igual que la mujer. Falso. Una vez más pasas por alto la naturaleza de las cosas. Te olvidas de que todo el ser de la mujer está marcado con el sello de la maternidad, que le confiere una especial disposición física y psíquica tanto para el cuidado de los bebés como para el cuidado de la casa.

Yo soy una mujer que trabaja fuera del hogar y una convencida que las mujeres estamos capacitadas para dirigir empresas e intervenir en política. Y lo podemos hacer tan bien como el varón. Pero, tanto la mujer que se dedica a la investigación, como la que dirige una empresa o se dedica a la política no deja de ser mujer y, por consiguiente, sigue poseyendo unas aptitudes especialísimas y únicas para cuidar a los hijos y llevar la responsabilidad del hogar. Que los hombres podéis —y debéis— ayudar a la mujer en estos cometidos es otra cuestión. Pero debe quedar claro que tanto en el cuidado del hogar como en el cuidado de los hijos pequeños, la mujer debe llevar la dirección y el marido, en esos cometidos, no es más que un subordinado de la esposa.

Sé que el reconocimiento de la superioridad de la mujer hiere el amor propio de muchos varones. Pero es la naturaleza la que hace que las cosas sean como son.

...

Sé que gran parte de las muchachas de ahora no saben freir un huevo ni cuidar de un bebé. Que aprendan. Y que los hombres aprendan a ser simples colaboradores de su mujer en estas tareas.¹⁷

En aquesta carta trobem clarament expressat el que ja hem comentat sobre la reificació quan s'afirma que “es la naturaleza la que hace las cosas como son”, conferint a la dona especial disposició tant física com psicològica per tenir cura dels fills i portar la “direcció” de la llar. I és precisament aquesta equiparació terminològica del treball dins la llar amb el món professional la que permet redefinir, als nostres dies, el paper de la dona casada i amb fills.

¹⁷ Ramón Montalat, *Los novios. El arte de conocer al otro*, col·lecció “Hacer Familia” n. 18 (Madrid: Palabra 1993), 47-48.

Aquest intent de matisar amb professionalisme la labor de la dona casada dins la llar queda clarament exemplificat en el text següent on s'equipara la labor de la mare de família nombrosa amb la dels educadors:

—Perdone que insista en el mismo tema: por cartas que llegan a la redacción, sabemos que algunas madres de familia numerosa se quejan de verse reducidas al papel de traer hijos al mundo, y sienten una insatisfacción muy grande al no poder dedicar su vida a otros campos: trabajo profesional, acceso a la cultura, proyección social... ¿Qué consejos daría usted a estas personas?

Pregunta aquesta que es troba recollida en el llibre *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* i a la qual va respondre:

—Pero, vamos a ver: ¿qué es la proyección social sino darse a los demás, con sentido de entrega y de servicio, y contribuir eficazmente al bien de todos? La labor de la mujer en su casa no sólo es en sí misma una función social, sino que puede ser fácilmente la función social de mayor proyección.

Imaginad que esa familia sea numerosa: entonces la labor de la madre es comparable —y en muchos casos sale ganando en la comparación— a la de los educadores y formadores profesionales. Un profesor consigue, a lo largo quizá de toda su vida, formar más o menos bien a unos cuantos chicos o chicas. Una madre puede formar a sus hijos en profundidad, en los aspectos más básicos, y puede hacer de ellos, a su vez, otros formadores, de modo que se cree una cadena ininterrumpida de responsabilidad y de virtudes.¹⁸

3. L'ús diferenciatiu de l'espai i el valor diferenciatiu del temps, segons els rols

A fi de mostrar que el rol no només assigna maneres de fer sinó que també delimita els espais on s'interpreten els rols, presentem la següent situació:

Cuando una mujer se queja de que el hombre no cuenta en casa sus problemas profesionales no ha caído en la cuenta de que ése es un comportamiento estanco para él. Además no sabe expresarse, habla con monosílabos o frases sin sentido concreto.

¹⁸ *Conversaciones*, n. 89.

La mujer necesita hablar de lo que ha hecho. Sea cual sea el pre de las tarifas telefónicas, es comunicativa y expresiva. Está deseando que el marido llegue a casa para contarle las “cosas” de los niños, de los vecinos, de los parientes. Le gustaría que su marido expresase más satisfacción por esa comida, aquella flor y traduce —con un mal diccionario— la falta de delicadeza como la falta de cariño.¹⁹

Ens serveix també per observar la manera diferent de representar l'espai i el valor també diferent del temps, segons els rols de dona i home.

a) *La madre: alma de la casa*²⁰

En aquest fragment, tot i voler mostrar les maneres diferents d'expressar-se, de comunicar, entre l'home i la dona, podem descobrir els diferents espais que dona i home ocupen: dins la llar i fora d'ella, respectivament. En el text citat ressalta la manera en què la llar es presenta com el lloc al qual arriba el marit, convertint-la en l'espai central de la dona que l'espera “para contarle las cosas de los niños, de los vecinos, de los parientes”. I si tornem a les característiques del “ser” on es distingia entre la “influencia envolvente” de la dona, i l’ “agresividad y afán de mando” de l'home²¹, on sinó hom pot tenir influència envoltant si no és dins la llar?; a més, l'agressivitat i l'afany de comandament, ¿no són propis del competitiu món professional? En aquest sentit, retrobem un exemple força significatiu quan, en el mateix apartat de les diferències en el “ser” de la dona i l'home, a l'hora de definir el paper de mare i de pare es fan servir les expressions de “guardiana de valores”²² per a la dona i “arquitecto del mundo”²³ per a l'home.

¹⁹ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 98.

²⁰ “Tu casa: El descanso del guerrero. Si eres una madre que está en casa dedicada a su organización, en cuerpo y alma, esperas con alegría la llegada de tus hijos del colegio y de tu marido del trabajo. Llénalos de sabor de hogar [...]”. [Ana Sánchez, *Experiencias de una madre*, col·lecció “Hacer Familia” n. 44 (Madrid: Palabra 1994), 141-142.]

²¹ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 61.

²² *Loc. cit.*

²³ *Loc. cit.*

Aquesta distinció espacial entre el que es considera espai de la dona front l'espai de l'home encara es fa més palesa quan es parla del treball de la dona fora de casa:

Pocos temas han hecho correr tantos ríos de tinta como éste. Desde los que piensan que el único lugar de la mujer es el hogar y el único trabajo las labores de la casa, hasta los que exigen relevar a la mujer de su esclavitud y situarla en plena calle, único sitio donde realizará su proyecto.

Para poder enfocar el problema con un mínimo de sosiego pienso que sería conveniente aclarar unas cuantas ideas: No hay por qué contraponer el trabajo en casa y fuera de ella.

Son realidades perfectamente compatibles cuando se saben centrar las cuestiones.

— El trabajo de la casa, las labores del hogar son también un trabajo profesional que exige preparación, esfuerzo y maestría.

Es cierto que hay momentos en que puede plantearse esta disyuntiva.

Cuando esto ocurra —que debe ser excepcional—, la mujer y el marido tienen que tener la suficiente serenidad de juicio para aceptar la realidad y lograr esa compatibilidad de trabajos con el viejo refrán que dice: lo mejor es enemigo de lo bueno.²⁴

En aquest fragment queda clar que qualsevol treball fora de casa per a una dona casada es contempla com una situació excepcional i en tot cas, prossegueix el text, “habrá que estar muy en guardia para que la situación no se prolongue demasiado, pues el peligro de esquizofrenia —doble vida— es eminente. Cuando mejora la situación económica que provocó ese estado de excepción, habrá que saber cortar.”²⁵

En situacions que no són excepcionals, però, el treball de la dona fora de la llar es presenta com una opció que resta oberta per quan els fills siguin grans:

²⁴ *Ibid.*, 135.

²⁵ *Ibid.*, 136.

[...] en la vida de una persona suele haber tiempo para descansar, tiempo para trabajar en ocupaciones exteriores, tiempo muy propio de la familia. Por ejemplo, los primeros años, a pesar de las estrecheces económicas, son muy importantes para que la mujer se centre en la casa en su recién estrenada maternidad. Ya habrá tiempo de todo... Es importante sobre todo en los trabajos intelectuales, que la mujer no pierda “el paso” profesional por tener que dedicarse más al hogar. Será el momento de buscar contratos aislados sobre pequeños trabajos, suscribirse a publicaciones, etc.; que las permita mantener ese necesario contacto. De lo contrario, pasado el tiempo, puede necesitar un esfuerzo desproporcionado para volver a situarse en su nivel.²⁶

Situació semblantment expressada en aquest altre fragment:

Ernesto y Laura se complementan muy bien. Ambos son muy serenos y sonrientes. Él acaba de rebasar los cuarenta años. Ella algo menos. Laura, después de todos estos años dedicada a tiempo completo a la dirección del hogar, proyecta hacer unas oposiciones. Ernesto no está muy convencido de este proyecto.²⁷

En qualsevol cas, i com deixa clar el text que transcrivim a continuació, mai no falten arguments per situar la dona dins l'esfera familiar:

Todavía recuerdo a una mujer que había logrado una brillante situación profesional. Un fin de semana su marido ingresó en un hospital, donde estuvo tres meses, como consecuencia de un accidente de automóvil. Inmediatamente solicitó una excedencia. No sabía cuánto podía durar, pero estaba claro que, en aquel momento, su trabajo profesional más brillante estaba junto a su marido.²⁸

²⁶ *Ibid.*, 137-138.

²⁷ Gerardo Castillo Ceballos, *Preparar a los hijos para la vida*, col·lecció “Hacer Familia” n. 16 (Madrid: Palabra 1993), 181.

²⁸ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 137-138.

b) *El padre: líder de los hijos*²⁹

Lligada a la diferenciació en l'ús de l'espai, trobem també diferències entre el rol de la dona i de l'home en relació al valor del temps: el temps de l'home en el paper de pare és un temps escàs i com a tal valuós (valuós perquè l'intercanvia per diners i escàs perquè és un temps fragmentat entre diferents àmbits o ocupacions fora de la llar la qual cosa li permet distingir entre dins i fora). Per contra, el temps de la dona en el seu rol de mare-esposa és un temps consagrat als altres; un temps aliè del qual difícilment hom pot disposar en benefici propi. A més, com que no hi ha intercanvi econòmic per allò que la dona realitza en benefici de la família, aquest temps de dedicació als altres no en té, de valor. Corroboraria aquesta afirmació el fragment següent, presentat com a suggeriment a fi de millorar la relació dels pare amb els fills:

Con frecuencia, hablando con padres, les he propuesto una técnica o habilidad para mantener constantemente esta actividad de interés. No es fácil de hacer.

Se trata de revisar y comentar con el niño, de tú a tú, sin otros testigos, cada quince días -mejor cada semana- los trabajos realizados en cuadernos, cuadernillos o libretas.

Aunque algunas veces lo haga la madre, insisto en que es de mucha más eficacia si lo hace el padre.

Con ello, se consigue que el niño vea que el interés del padre no es teórico o limitado a preguntas más o menos vagas sobre lo que hace; el niño ve que su padre, hombre muy ocupado y expeditivo, dedica a su hijo o hija una parte de su valioso tiempo.

La figura y personalidad del padre se engrandece ante la mirada llena de gratitud del hijo. Si esta actividad se realiza con naturalidad, es decir, sin juzgar, sino observando e interesándose realmente por todo, no por los fallos, conseguimos que aprenda a ser más sincero, a mostrarse como es en realidad; nos engañará menos.

Por lo general cuando hay desinterés o sólo preocupan los errores se produce la actitud de rechazo del niño, y procura engañar, de modo más o menos consciente.

²⁹ "Tú, padre, en esta edad [de 0 a 8 años] juegas un papel protagonista. Tienes que aparecer con fuerza en la vida del niño, impulsándolo hacia delante. [...] Tu hijo tiene los ojos puestos en ti, por eso tienes que llegar a ser su verdadero líder [...]". [Sánchez, *Experiencias de una madre*, 125.]

Este trabajo es eficaz, porque fuerza, sin violencia, a que un niño se esmere y mejore en sus trabajos y estudios, pues desea con ilusión ofrecer algo que merezca la pena. Entonces digo que este niño o niña ha encontrado a su verdadero líder.

I així és presentat el que es considera objectiu d'aquest seguiment personal del pare: *Llegar a ser el verdadero líder de los hijos*³⁰

Troblem un altre exemple molt clar en unes recomanacions o, com diu l'autor del llibre, “accions positives” que es presenten amb la finalitat de poder millorar dins el marc familiar l'exercici de confiança en un mateix (en aquest sentit, el títol del capítol ja és prou eloqüent: “Hazlo y podrás. Si lo intentas, podrás”). D'entre aquestes accions positives en destaquem:

- . Cuantos más hermanos y hermanas mejor; siempre que se asegure la relación personal, a solas, con el padre.
- . Estar algún tiempo a solas con cada hijo, en particular el padre.
- . El ejemplo de la madre le ayudará —más que el padre— a ser una persona buena.
- . La madre no debe forzar al niño o a la niña, p. ej.: “Estoy segura de que eres capaz de algo grande.” Esto lo hace el padre, individualmente, a solas, con un afecto especial y con una seriedad también especial.
- . La madre ha de mantener siempre la confianza en cada uno de sus hijos. Su vanidad en falsos valores del hijo acaba destruyendo a éste.³¹

Resulta evident que d'aquest diferenciat valor del temps segons l'exercici d'un o altre rol no tan sols la dona i l'home en el seus rols de mare i pare, respectivament, acabaran per assimilar un ús i un valor del temps distint, sinó que a més fills i filles tendiran a reproduir-lo. Aquesta distinció queda clarament expressada en els textos que transcrivim a continuació. El primer situa les filles grans, en absència de la mare, com a “subdirectoras del hogar”³²; el segon presenta una sèrie d'activitats per a un fill adolescent a fi d'introduir-lo en el món professional.

³⁰ Juan Vallis Julià, *El desarrollo total del niño*, col·lecció “Hacer Familia” n. 41 (Madrid: Palabra 1993 2ed), 46-47.

³¹ *Ibid.*, 127-128.

³² Castillo, *Preparar a los hijos para la vida*, 182.

Dos subdirectoras del hogar

Ernesto y Laura se casaron hace dieciséis años. Sus hijos se llaman Celia (14 años), María del Carmen (13), Margarita (10) y Luis (10).

Laura ha puesto empeño en tener una cocina amplia, funcional y bonita, que permita cocinar y convivir. Y un salón, también grande, que facilite la convivencia. Allí, además, puede organizar tertulias con grupos de amigas.

Ernesto y Laura se complementan muy bien. Ambos son muy serenos y sonrientes. Él acaba de rebasar los cuarenta años. Ella algo menos. Laura, después de todos estos años dedicada a tiempo completo a la dirección del hogar, proyecta hacer unas oposiciones. Ernesto no está muy convencido de este proyecto.

¿Qué pretenden de sus hijos? Que sean consecuentes con sus ideas claras. Y que sean buenos cristianos. Rezan con ellos. Por la noche, les enseñan a los pequeños a hacer un breve examen de conciencia. Los domingos van a Misa con ellos. Les enseñan a ser agradecidos.

Por otra parte, estos hijos colaboran mucho en el hogar. Las dos mayores son unas buenas subdirectoras del hogar. De modo que Laura puede ir delegando mucho en ellas. Se ocupan, especialmente, de sus hermanos pequeños, Margarita y Luis.

Un día llegó Ernesto un poco tarde, casi a la hora de cenar. Y le propuso a Laura irse los dos solos a cenar con unos amigos. Ella dijo que no podía. Pero fue Celia quien se tomó la iniciativa:— “Mamá, vete, porque nunca sales con papá. Y te afeas. Ya nos encargaremos nosotras de las cenas y todo lo demás.” Y muy bien, ¡perfecto!

A Celia le gusta todo ordenado, todo limpio. Y le molesta que los demás no colaboren con ese gusto suyo. Por otra parte, es muy estudiosa. María del Carmen lo es menos. En la casa hay un cierto ambiente de lecturas -Laura suele leer bastante- y dos o tres enciclopedias de consulta. Y no hay mucha preocupación por las notas.

En general, Laura tiene la costumbre de escuchar y de atender a las protestas de sus hijos. Después les hace reflexionar. Y terminan haciendo lo que tienen que hacer. Por ejemplo, Luis se despierta todas las mañanas diciendo: — “¡Yo no voy a ese colegio!” Ella le dice que muy bien. Y: — “Bien, pero ahora arréglate.” Y todos los días se va a ese colegio.

Laura dice que son niños con carácter, pero dóciles. Todos tienen genio, pero ella con suavidad va limando aristas.

Laura está mucho con ellos. Sobre todo, antes de que empiecen a ir al colegio.

Por ahora no tienen problemas en la educación de los hijos, aunque a ella las dos mayores, en plena adolescencia, le están costando un poco. Procura mantener siempre abierta la puerta de la confianza: -"Ya me lo contarás..."

Laura y Ernesto son muy conscientes de sus responsabilidades como directora del hogar y codirector, respectivamente. Y saben hacer y hacer hacer.

Esta tarde de domingo, por ejemplo, mientras ellos charlan largamente con un amigo, en el salón, cara al mar, atienden a los pormenores de la casa y de los pequeños, con un mínimo de consultas a la directora del hogar.

Ése es uno de los objetivos de Laura con sus hijas mayores: prepararlas para saber llevar una casa; enseñarlas a valorar el trabajo de casa; hacer de ellas, actualmente, dos buenas subdirectoras del hogar. Y, de paso, hacer algo que no es muy corriente: educación femenina. Y les ayuda a hacer compatibles sus responsabilidades hogareñas y sus responsabilidades de amistad.

En un hogar con cuatro hijos siempre hay mucho trabajo para todos. Y ella procura que todos participen, a su modo, en las tareas del hogar, para que las valoren, y aprendan a convivir, trabajando.

¿Más objetivos educativos? De momento, no. Ambos piensan que tampoco es posible prever mucho. Cada día ofrece numerosas oportunidades. Si se descubren y se aprovechan, ya hay *tela marinera* para esa jornada.

Mañana: ¿Qué pasará mañana? ¿Quién lo sabe? Ernesto piensa que lo importante es esforzarse en resolver lo de hoy, y estar despiertos para ir viendo, con calma y fe, lo que se avecina.

Y al preguntarles con qué objetivos educativos se quedarían, si tuvieran que elegir uno solo, ambos están de acuerdo en éste: -"Hacer de nuestros hijos unos verdaderos optimistas y, por tanto, unos rebeldes auténticos."

Y, como un acto de rebeldía más, la participación de los hijos en todo problema familiar que surja..³³

Que sean [los hijos] buenos profesionales

Los estudios de los hijos serán una oportunidad magnífica para desarrollar virtudes humanas como la laboriosidad, el orden o la perseverancia.

³³ *Ibid.*, 181-188

Es conveniente que la colaboración de los hijos no se reduzca al trabajo doméstico o del hogar, sino que, por el contrario, se refiera también al trabajo profesional de los padres. Esto será más factible cuando llegan a la adolescencia, pero de algún modo puede comenzar también antes. Los padres pueden pedir a sus hijos:

- Comprensión ante las ausencias justificadas del hogar por motivos de trabajo;
- consejo y sugerencias ante ciertas dificultades profesionales;
- ayuda material (que variará según la edad de los hijos y el tipo de trabajo).

Pero para que ello sea posible es necesario que los padres hablen en casa de su propio trabajo de un modo habitual, de forma que sea un tema de conversación de la familia. También es importante que los padres hablen de su trabajo con agrado, sin quejarse del mismo.

En la época adolescente cobra también pleno sentido que los padres aprovechen todas las oportunidades para poner a sus hijos en contacto con la realidad laboral. Ello les servirá tanto para conocer diferentes situaciones y experiencias de trabajo como para ampliar su conocimiento de las distintas profesiones (esto último facilitará la posterior elección de profesión).

Este objetivo puede lograrse proponiendo a los hijos que conozcan el lugar de trabajo de sus padres: dónde, cuándo y cómo trabaja; en qué consiste su profesión, etc. Los padres pueden hacer de guías de sus hijos en esa experiencia y pueden también comentar con ellos en casa lo que han observado. Del mismo modo, los padres pueden facilitar el que sus hijos se pongan en contacto con profesionales amigos.

En íntima relación con este planteamiento está la posibilidad de que los hijos estudiantes ocupen su tiempo de vacaciones en algún trabajo profesional. Es verdad que en la época actual no es nada fácil encontrar un empleo fijo, pero, en cambio, existen muchas oportunidades para trabajos ocasionales: repartir correspondencia; cuidar niños; dar clases particulares a estudiantes más pequeños; vender libros a domicilio, etc.

Estas ocupaciones permitirán a los hijos obtener experiencias de trabajo diferentes de las del estudio; entrar en contacto con otro tipo de personas; contribuir de algún modo a sacar adelante el presupuesto familiar, etc.

...

Un "plan de acción" para un hijo adolescente:

- 1) Darle una relación de cinco profesionales amigos del padre que trabajan en actividades que interesan al hijo;
- 2) proponer al hijo que visite a estos profesionales y les formule algunas preguntas sobre las características del trabajo que realizan. Por ejemplo:
 - ¿qué tareas típicas hay en este trabajo?,
 - ¿qué capacidades y cualidades se necesitan para hacerlo?,

- ¿qué tipo de preparación se requiere?

3) pedir al hijo que recoja por escrito las respuestas y piense si le gustaría capacitarse para alguna de las profesiones estudiadas³⁴

Finalment, per acabar aquest capítol dedicat al sistema de rols dins l'estructura familiar, volem resumir el que pot ésser definit com el rol o paper que la dona i l'home, respectivament, juguen en tant que mare-pare i espòs-esposa en aquest model de família que estem caracteritzant. Per a tal fi fem ús d'un concepte que apareix en un llibre publicat als anys 50 que porta l'eloqüent títol de *L'etern masculí*³⁵ on podem llegir que “la dona, per la seva pròpia constitució, és profundament sensible, alterocentrista, o sigui que tot ho desitja per als sers que estima”³⁶. Per contra, “el pare és la força centrífuga de la vida, el motor que fa anar el vaixell de l'economia familiar; el camí desbrossat per anar pel món”³⁷. Aquestes dues expressions poden sintetitzar el que amb els textos de la col·lecció “Hacer Familia” hem volgut representar com el sistema de rols dins el model opuslà de família.

³⁴ *Ibid.*, 218-21

³⁵ De fet, aquest llibre és deutor d'un altre anterior titulat *L'etern femení* i que, com s'explica a la contraportada: “Després de *L'etern femení*, cap noia ni cap dona no poden deixar de consultar de tant en tant per fer-se càrrec de la gran responsabilitat que té la dona en aquest món. [...] Aquest nou llibre [*L'etern masculí*] no ve a destruir res, ni a retractar-se del que s'ha dit en *L'etern femení*, molt al contrari: ve a completar les mútues responsabilitats, tan necessàries en aquesta època tan difícil, perquè l'home compregui moltes coses que, fins ara, pel que sigui, no havia comprès, sigui per comoditat, sigui per egoisme o per inèrcia...”

³⁶ Llucieta Canyà, *L'etern masculí. Orientacions, consells, esperances* (Barcelona: Gràfiques Universitat 1957), 297.

—, *L'etern femení. Confessions, ideologies, orientacions* (Barcelona: R. Duran i Alsina 1948 4ed.)

³⁷ *Ibid.*, 296.

IX. LA FAMÍLIA I ELS ALTRES AGENTS DE SOCIALITZACIÓ

D'una manera simple i concisa podem referir-nos als agents de socialització com “els grups i els contextos socials dins els quals es produeixen importants processos de socialització”¹. D'aquest grup la família és el principal agent de socialització perquè és en el seu si on tenen lloc els processos més significatius de socialització. Però n'hi ha d'altres; des de la sociologia, i pel que fa a l'objecte d'aquest estudi, a més de la família en destaquen l'escola, els mitjans de comunicació i el grup de pares (o d'amics).

En aquest capítol estudiarem el tipus de relació que la família, principal agent socialitzador, estableix amb cadascun d'aquests altres agents de socialització. Per a tal fi primer els classificarem segons dos criteris: *a)* segons el que es considera el seu objectiu explícit, i *b)* segons les edats d'aquells que participen de l'agent socialitzador. Segons el primer criteri distingirem entre aquells agents de socialització que tenen per objectiu explícit i reconegut formar, educar, inculcar uns principis, dispensar uns coneixements; l'escola és l'exemple clàssic. O aquells altres que, per contra, exerceixen aquesta funció d'una manera tan sols instrumental, amb vista a altres activitats o altres finalitats preses com a objectius explícits. Entre aquests destaquem els grups d'amics i els mitjans de comunicació. Per altra banda, i fent ús del segon criteri, els grups i les institucions que compleixen una funció socialitzadora es poden distingir pel fet de formar uns grups d'edat heterogenis (quan els membres que hi pertanyen tenen edats diferents), o per constituir grups d'edat homogenis. Dins la primera classificació situarem la família i els mitjans de comunicació; dins la segona, l'escola i el grup d'amics.

¹ Giddens, *Sociologia*, 109.

Aquest segon criteri ens permet, a més de distingir segons les edats, diferenciar clarament entre els dos grans agents de socialització: família i escola. A l'escola l'infant viu entre els altres alumnes de la seva edat amb els quals comparteix moltes hores (de fet aquest contacte s'entén com a element que forma). Simultàniament està sotmès a l'autoritat dels adults encarregats de la docència i de la disciplina. I si bé és cert que en la família trobem també aquesta distinció entre adults i nens, aquests últims no tenen la mateixa edat, i aquest fet constitueix un element important de socialització, per la influència que el rang d'edat que hom ocupa en una família pot exercir sobre la personalitat.

Aquesta classificació segons si les edats són o no homogènies intenta provar que la socialització no és necessàriament una transmissió de la cultura per part dels adults als més joves: aquesta transmissió també pot donar-se entre persones de la mateixa edat. Allò que ens pot induir a error és el fet que, en els grups e institucions que tenen com a objectiu explícit la socialització, siguin generalment els més grans aquells qui tenen autoritat sobre persones més joves, o detenen la responsabilitat de la seva educació o formació.

1. Els mitjans de comunicació de masses (en especial la televisió)

Dins el grup d'agents socialitzadors l'objectiu específic dels quals no és socialitzar, configuren una categoria particular els agents de socialització dirigits d'una manera generalitzada al conjunt global d'una col·lectivitat (una massa). Aquest fenomen es registra amb molta força i persistència a la societat moderna gràcies a les tècniques de comunicació de masses, convertides en un important agent de socialització tant dels adults com dels més joves. La mateixa expressió “comunicació de masses” és un neologisme creat per designar aquesta forma nova i singular de comunicació, simultània o no, amb un elevat nombre de persones.

Part de la funció socialitzadora exercida per mediació de les tècniques de comunicació de masses neix d'un declarat propòsit de socialització; per exemple, els programes de televisió educatius, els llibres de text, les pel·lícules de caràcter didàctic, els documentals, etc. Però, per regla general,

tan sols d'una manera indirecta aquestes noves tècniques poden ésser catalogades com a socialitzadores. Això no obstant, hom no pot qüestionar la influència dels mitjans de comunicació en la formació d'actituds, opinions, sistema de valors, etc.

Coincidint amb la presentació dels mitjans de comunicació com a agents socialitzadors, la col·lecció "Hacer Familia" dedica —a més de capítols i subapartats en llibres diferents— tot un volum a la televisió: *Televisión y familia* n'és el títol. Aquest llibre es presenta dins la sèrie "Medios educativos" en l'intent d'oferir —tal i com relata la contraportada— "los elementos de juicio necesarios para entender el fenómeno de la televisión en relación con la familia. [...] En forma clara y accesible, utilizando casos y diálogos se explican los aspectos más controvertidos de la televisión: sexo y erotismo, violencia, consumismo, manipulación y valores, y cómo puede la familia reaccionar positivamente ante ellos".

a) Els programes positius i els programes negatius a televisió

El llibre inclou el que s'anomena "una guía de actitudes y consejos prácticos para que la familia sepa usar la televisión"; es tracta d'un llistat de programes televisius catalogats com a positius o negatius "partiendo de una concepción cristiana de la vida y los valores familiares":

Para ayudar a los padres de familia en la valoración de los programas que ven en sus hogares, se les ofrece enseguida una lista de programas clasificados por géneros de televisión y catalogados como positivos o negativos, partiendo de una concepción cristiana de la vida y los valores familiares.²

A continuació es fa una distinció entre els programes positius i els negatius, diferenciant dins aquest segon grup entre "los menos malos" i "los malos".

Podríamos considerar como *programas positivos* aquellos que tienen contenidos sanos, no violentos ni eróticos, que permiten a la familia disfrutar de un momento agradable frente a su televisor y, en algunos casos, obtener algún tipo

² Jorge Yarce, *Televisión y familia*, col·lecció "Hacer Familia" n. 79 (Madrid: Palabra 1993), 227.

de enseñanza. Hay varios géneros de programas que, por su misma naturaleza, son positivos. Tal es el caso de las series documentales [...] y de las series educativas o didácticas.³

Per introduir a continuació una subcategoria dins els programes positius: els programes per a adults. Quins són aquests?

Dentro de los programas para adultos que pueden considerarse positivos tienen cabida aquellos con una baja dosis de violencia y nula o casi nula de erotismo. Aquí se incluyen, principalmente, las series policíacas, de detectives, misterio, espionaje, novelas “de pasión” y ciertas series y miniseries. Hay también concursos, musicales, magazines y periodísticos que contribuyen al entretenimiento y a la cultura del espectador.⁴

Tot seguit es presenta “lo menos bueno y lo malo” de la televisió:

Entre los programas considerados negativos se cuentan los que contienen grandes dosis de violencia, sexo, personajes principales “contradictorios”, desvaloración de la familia o difusión de falsos valores (consumismo, discriminación, vida fácil, promiscuidad, corrupción...). También hay que mencionar los dramas y comedias, cuyos elementos básicos son el amor, las intrigas, el erotismo, las crisis familiares y los personajes con graves conflictos de personalidad, que casi nunca son solucionados o, al menos, no de manera correcta. Por su parte, en un género tan sano como el infantil, se dan programas con dosis de violencia camuflada en “inocentes” dibujos animados. Tienen gran acogida entre los niños, a quienes más afectan los mensajes bélicos.⁵

Menció a part mereixen “Los Simpson”:

[...] un dibujo animado con personalidad muy propia, que contiene algunos elementos nocivos (rebeldía, irresponsabilidad, pereza, desobediencia, mala conducta, irrespeto, ausencia de autoridad paterna, individualidad, etc.). Muchas veces esos elementos son presentados en forma de crítica, lo cual aminora el efecto negativo.⁶

I, finalment, condemnats sense pal·liatius es troben els serials televisius o “culebrones”:

[...] en general contienen elementos negativos por el lado del erotismo, la violencia, el culto al dinero y a la vida fácil, y una visión distorsionada de la familia y los valores familiares. Tienen además la característica de no dejar

³ *Ibid.*, 228.

⁴ *Ibid.*, 231.

⁵ *Ibid.*, 232-233.

⁶ *Ibid.*, 234-235.

nada práctico al televidente y de recurrir a las tramas fáciles y los personajes estereotipados, que las alejan de cualquier posibilidad de innovación o creatividad.⁷

En cadascun dels apartats s'inclou una llista de programes, majoritàriament de producció nord-americana, a fi que els lectors puguin fer la seva comparació entre aquells programes que ja han vist i els que es presenten actualment a televisió.

Les sugerimos elaborar en familia una lista de los principales programas, extranjeros y del país (incluida la televisión por suscripción o por antena parabólica, si tienen alguno de estos servicios). Lo interesante es que hagan una valoración de cada programa, lo más profunda posible e intercambien ideas dentro de la propia familia y con otras familias.⁸

Si analitzem la llista de programes que permeten als lectors d'aquest llibre distingir entre programes positius i programes negatius observem que aquells programes qualificats de bons són els que coincideixen amb els valors familiars que la pròpia institució assimila amb els valors de la família cristiana. Per contra, els programes qualificats de negatius són aquells que presenten formes o models de família diferents al que la institució Opus Dei presenta com a intrínsecs al model de família cristiana. Aquesta defensa del que es considera valors familiars la retrobem en forma de diàleg en el següent fragment extret d'aquest mateix volum (*Família y televisión*):

DIEGO: ¿Por qué la televisión en lugar de difundir los valores familiares, los ataca?

ENRIQUE: Definamos antes el significado del término "valor". Un valor es un bien moral o espiritual que el hombre ha elegido consciente y libremente, en orden al perfeccionamiento de su vida y orientado al fin último para el cual el hombre ha sido creado:

...

CAMILA: ¿Y qué hay de los valores familiares?

ENRIQUE: Éste es un punto clave. La institución matrimonial está muy afectada por la televisión.

Se ha hablado más de divorcio y separación que de unidad de la familia.

⁷ *Ibid.*, 235.

⁸ *Ibid.*, 227-228.

Se presenta el matrimonio entre divorciados como algo normal, como algo social y moralmente aceptable.

Y se ven películas dirigidas a acostumbrar a los niños a la situación de ser hijos de padres divorciados y vueltos a casar, que a defender la indisolubilidad del matrimonio.

C.: Además, he visto que le hacen propaganda a la infidelidad matrimonial.

E.: En efecto. El adulterio y el concubinato son tema diario en la televisión. Los protagonistas casados suelen tener por lo menos una aventura extramatrimonial en algún episodio.

Según lo muestra la televisión, el matrimonio parece apocar a los hombres y hacerlos ineptos para el ritmo de vida del mundo moderno.

Rara vez es mostrado como una realización personal, y muchas veces como una fuente innumerable de frustraciones y fracasos.

PILAR: Pero no siempre es así. Hay series muy buenas y sería injusto dejarlas por fuera. Por ejemplo “Ocho es suficiente”, “Familia”, “La vida continúa”.

E.: Es muy cierto. Afortunadamente aún hay programas que hablan bien de la familia.

No sólo las que citaste, sino muchas otras. Aunque algunos de esos programas sólo se transmiten en el país en el que se producen, son buenos difusores de los valores familiares; dan importancia a la unidad, a la fidelidad, la sinceridad y el diálogo, sin negar las eventuales dificultades, ni dejar de tratar temas difíciles, pero manejados con criterio.

C.: Quisiera preguntarle algo más sobre los valores familiares. Concretamente sobre el aborto. Recuerdo especialmente una emisión de “Comando Especial” donde, en un diálogo entre dos de los protagonistas se exponían los puntos a favor y en contra sin optar por ninguno de los dos.

E.: Hay que tener en cuenta que el aborto está legalizado en muchos países, y muchos realizadores temen oponerse a este tipo de injusticias.

Otros defienden el aborto escudándose en argumentos donde el respeto a la dignidad y la vida humana brillan por su ausencia. El aborto es un crimen.

LA TELEVISIÓ

Abortar o no abortar no es una decisión en manos de la mujer, por la que se puede optar o no, según su conveniencia. Esa vida no le pertenece a la madre, y no puede disponer de ella. La mujer que opta por abortar opta por el homicidio.

...

DIEGO: Veo que el tema de los valores es mucho más grave de lo que pensaba al principio.

ENRIQUE: En efecto. Muchas veces somos espectadores pasivos de la televisión y no nos damos cuenta del aluvión de informaciones que nos llega con cada imagen.

DIEGO (repentinamente pensativo): ¿Sabe, profesor?, lo que me ha dicho me desanima un poco. Ahora me da la impresión que será muy difícil para mí hacer algo por los valores en la televisión.

ENRIQUE: ¡Diego, por favor! Si la televisión no es mala en sí. Si tiene defectos, éstos son remediabiles, justo en la medida que haya profesionales responsables que saben lo que hacen.

La televisión es algo con lo que tú y tus hermanos tenéis que convivir y aprender a afrontar. Es necesario aprender y enseñar a ver televisión; además, tiene muchos aspectos positivos, incluso en la transmisión de valores.⁹

Concloent: “La televisión es un gran invento; los programas no siempre.”¹⁰

Però, de quina manera hom aprèn i ensenya a veure televisió? Per respondre aquesta pregunta el llibre presenta unes estratègies i plans d'acció. A continuació transcriurem part d'un d'aquests plans. Abans, però, hem de dir que diàlegs com aquest es presenten al llarg del llibre per explicar els temes que es consideren més controvertits. Aquests temes són:

—TV, sexualidad y erotismo¹¹

—Televisión y violencia¹²

⁹ *Ibid.*, 154-159.

¹⁰ *Ibid.*, 159.

¹¹ *Ibid.*, 77-97.

¹² *Ibid.*, 99-112.

—TV, consumismo y materialismo¹³

—TV y manipulación¹⁴

—Televisión y valores humanos¹⁵

—Televisión y religión¹⁶

Resulta significatiu, però, que d'aquests sis temes l'únic que presenta un pla d'acció detallat és el primer: *Televisió, sexualitat i erotisme*. I és el següent:

. Consiga una guía actualizada de la programación de televisión (hágalo también si tiene televisión por cable o suscripción, o servicio de antena parabólica) y vea qué contiene la programación de todos los canales que usted recibe en casa.

. Haga una lista de los programas que ven sus hijos solos y los que ven con sus padres o en compañía de algún mayor.

. Observe cada uno de estos programas al menos una vez (aunque lo ideal es que lo vea varias veces) y si nota una cantidad marcada de escenas con sexo y erotismo o insinuaciones fuertes al respecto, opte por impedir que sus hijos la vean. ¿Cómo? Recuerde el horario del programa y haga lo posible para que a esa hora no prendan el televisor o vean un programa distinto en otro canal, o vean una película en vídeo.

. Trate de que sus hijos no vean solos los dramatizados, telenovelas o “culebrones”, series de acción, o programas de vídeos musicales. Intente que siempre que observen un programa de éstos haya un adulto responsable acompañándolos.

. No permita por ningún motivo que sus hijos vean los canales de TV por cable o de antena parabólica después de las 10 de la noche sin verificar antes la película que van a pasar. Recuerde que en esos canales, al principio de cada película, se coloca la clasificación del público que puede verla. [...] Recuerde que, aunque haya usted verificado que la película que van a emitir en cierta hora de la noche no tiene mayor problema, es importante que algún adulto

¹³ *Ibid.*, 113-127.

¹⁴ *Ibid.*, 129-142.

¹⁵ *Ibid.*, 145-159.

¹⁶ *Ibid.*, 161-176.

LA TELEVISIÓ

permanezca cerca del televisor y verifique constantemente que la película no incluya altas dosis de sexo y erotismo, o que su hijo no esté cambiando de canal mientras está solo.

. Si descubre que su hijo está viendo películas eróticas o pornográficas en televisión o en vídeo, impida que vea televisión a ciertas horas, y evite la posibilidad de alquilar vídeos.

Pero lo más positivo es que: Sus hijos sepan que este tipo de películas les perjudica como personas y ellos libremente y porque le da la gana no quieren verlos. Cuando esto sucede se puede decir que esos hijos saben comportarse como personas libres y responsables: Están bien educados.

. No deje televisores ni vídeos en el cuarto de sus hijos.

. Aunque sus hijos sean mayores y tengan televisor en su cuarto, no les facilite video, acceso a la parabólica, etc.

. Cuando usted sepa de películas muy buenas que van a presentar en la televisión o en los teatros, no dude en invitar a sus hijos adolescentes.¹⁷

Aquest pla d'acció tan prescriptiu i pautat contrasta amb les orientacions per dissenyar, segons el cas, diferents plans d'acció que es presenten en els capítols dedicats a la violència, primer, i al consumisme i materialisme en la televisió, després. Començarem pel capítol dedicat a la violència en la televisió on es presenten els elements del que es defineix com a *educació preventiva*:

No olvide la Teoría del Teatro: Las ideas que llegan primero a la mente de los niños y jóvenes son las que más se graban, *se sientan*, y son más difíciles de cambiar. Hay que procurar, pues, que:

—la violencia no llegue primero que la paz;

—la venganza primero que la justicia;

—el odio antes que el amor.

Y esto se logra principalmente de tres maneras:

. Controlando los programas que ven los hijos.

. Dándoles buen ejemplo e inculcando virtudes.

. Estando cerca de ellos, demostrando interés y comprensión.

De este modo se llega *antes*.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, 95-97.

¹⁸ *Ibid.*, 110-111.

Un pla d'acció aquest que, si el comparem amb el dissenyat per al tema “Televisión, sexualidad y erotismo” es queda poc més que en un comentari obvi. En la mateixa línia presentem el pla d'acció dedicat a la violència en televisió, on també s'hi inclouen altres plans per a quan “la violencia televisiva ya se manifiesta en el comportamiento de los niños” i l'acció preventiva ja no hi pot actuar:

Los planes de acción deben ser de presente o para remediar errores pasados como:

- . Corregir sin aspereza, pero de modo que se sepa que se ha hecho mal.
- . Para detener un problema como la violencia —desde malas palabras hasta acciones concretas— el buen ejemplo es esencial.
- . Cortar con la mala influencia dejando de ver los programas nocivos, o mediar la influencia del programa explicando o haciendo claridad sobre los puntos que necesiten. Todo depende del programa en cuestión. En algunos casos hay que apagar el televisor decididamente.
- . Reforzar los hábitos que conducen al comportamiento pacífico, como la piedad, por ejemplo.
- . Estimular la lectura de literatura infantil y juvenil sana.
- . Canalizar la energía juvenil hacia el deporte.¹⁹

En una orientació similar es presenten plans “para combatir el consumismo y la visión materialista de la vida”:

- . Necesidad urgente de educar a sus hijos en virtudes como: templanza, desprendimiento, austeridad, generosidad, sencillez, sobriedad.
- . Inculcar a los hijos que los bienes que se poseen implican una responsabilidad, un compromiso y un disfrute justo y moderado.
- . No ser complacientes ante todos los caprichos de los hijos, ni darles demasiado dinero de bolsillo para gastos propios.
- . Enseñarles a manejar el dinero responsablemente.
- . Hacerles ver, sobre todo con el ejemplo, que los valores espirituales son lo más importante.²⁰

Ressaltat al final la necessitat de no premiar ni castigar amb diners.

¹⁹ *Ibid.*, 111-112.

²⁰ *Ibid.*, 126-127.

b) *El cas Daniel*

A continuació presentarem l'estudi de cas que amb el nom del seu protagonista, *Daniel*, vol il·lustrar com de perniciosa i nociva pot arribar a ser la televisió. Aquest cas es troba en el volum *Educación hoy* que dedica un dels seus capítols a la relació família-televisió²¹. En aquest capítol es torna a parlar en primer lloc de la part “positiva” de la televisió, i després s’il·lustra la part negativa —la que n'exigeix control— amb l'estudi de cas que presentem. En el seu vessant positiu, la televisió es presenta com “un magnífico medio para transmitir conocimientos y valores; basta con que sean positivos y morales, para que este sistema de comunicación se convierta en un excelente medio educativo”²². Tanmateix, “mientras esta situación no llegue a establecerse, habrá que poner los medios necesarios para adelantarla, llevar un control rígido de los programas y hacer uso de las películas vídeo-hogar que, con una previa orientación, pueden cubrir un buen número de horas. Cuando se quiera utilizar la televisión como medio formativo directo, será aconsejable acudir a vídeos especialmente editados para este fin”²³. Aquest consell d'exercir control sobre els programes i fer ús dels vídeos educatius introdueix el relat que pretén il·lustrar l'amenaça que els mitjans de comunicació qualificats de “negatius” representen per a la família, així com de les conseqüències d'un mal ús de la televisió.

Hoy la familia Martínez ha tenido un mal día; Juan, el padre, acaba de regresar de la comisaría con su hijo Daniel y en casa todo son caras largas y preocupadas. Ese día, Daniel no apareció a comer y no sabían dónde se encontraba. A las cinco de la tarde, llamaron de la comisaría para informar que permanecía retenido por estar implicado en un asunto de drogas y, entre declaraciones e interrogatorios, no le dejaron libre hasta las nueve de la noche.

Daniel es el tercero de cuatro hermanos. Tiene veintitrés años y aún no ha conseguido aprobar el primer año de Biología. Su hermano Jorge terminó en junio la carrera de Arquitectura, y Olga, la mayor, de veintiséis años, está haciendo un *master* en Economía. Esther sigue siendo la niña de la casa, a pesar de sus quince años.

²¹ Corominas, *Educación hoy*, 113-126.

²² *Ibid.*, 121.

²³ *Ibid.*, 121-122.

Monse, la madre, además de trabajar como abogado, tiene sobre sus hombros la responsabilidad de la casa. Entre ambas obligaciones disfruta de jornada de trabajo continua, incluidas fiestas.

Un viernes por la noche, hace quince años, Daniel (8) y Jorge (9) decidieron ver una película de la televisión. En el colegio se comentaba que era muy fuerte, y ese día, aprovechando que estaban solos en casa, tenían la gran ocasión de ver algo que normalmente sólo veían sus padres.

Hubo una escena erótica que sólo vio Daniel, porque en ese momento Jorge estaba en la cocina bebiendo agua. En la cama le costó dormir ya que la escena se le repetía una y otra vez, y al día siguiente le seguía costando. Por fin, decidió ponerlo en práctica, y de un modo instintivo y poco a poco se convirtió en vicio del que no pudo desprenderse. Las notas fueron bajando y la madre alguna vez pensó:

—“Daniel parece aburrido; está como triste”.

A los diez años, encontró a unos amigos con aficiones parecidas y eso ya era más divertido...

Un día probó un pitillo... a los quince años, el pinchazo... después... La historia fue similar a otras muchas.

Sus padres ya lo decían:

—“A Daniel no le van los estudios”.

Tanto repetirlo, él mismo acabó por convencerse de que lo suyo era otra cosa.

Al regresar de la comisaría, Daniel hizo el propósito de enmendarse. Dejaría los amigos y se pondría a trabajar, ya que la vida que llevaba no merecía la pena... Tuvo una conversación muy larga y le contó TODO a su padre.

—¡Si no hubiera sido por aquel programa!

Se acordaba perfectamente del suceso... le había dado tantas vueltas.

Esa noche, a Juan, su padre, no se le iba de la cabeza una pregunta:

—¿Y si el que va a beber agua a la cocina es Daniel en vez de Jorge?

Monse y Juan habían notado el cambio en Daniel; pero, ¿por qué no le dieron importancia?²⁴

²⁴ *Ibid.*, 122-128.

Resulta fàcil reconstruir el passat prenent com a base el present; atorgant a *un* fet l'efecte desencadenant d'una situació que és viscuda com a problema. És evident que donant la culpa a la televisió d'un fet les conseqüències del qual són observables fa augmentar la força de la condemna. Per altra banda, en el comentari que segueix el cas, aquest és presentat com la prova que els fets importants solen ser conseqüència d'un petit succés. El que no queda tan clar és què ha fet de Daniel un drogoaddicte i de Jorge un bon estudiant d'arquitectura, si “la escena eròtica que sólo vio Daniel, porque Jorge en estaba en la cocina bebiendo agua” o uns altres fets o situacions. Per què, doncs, culpabilitzar d'aquesta manera *un* programa televisiu?

Si Daniel no hubiera visto la televisión ese día, su vida podía haber discurrido por otros caminos, y si Jorge no hubiera estado en la cocina, desconocemos su fortaleza para dejarse llevar por la tentación. Las posibilidades son múltiples.²⁵

2. El grup d'amics

Quan parlem de la socialització dels fills la tendència és situar-la en relació amb els adults (pares, professors), oblidant que és també entre el grup de pares [*peer group*] o d'amics on tenen lloc importants processos de socialització. En el grup d'amics la socialització opera entre individus del mateix grup d'edat cosa que fa que el concepte d'autoritat es desvinculi del de l'edat.

Los buenos amigos son educadores de los hijos. Es una educación espontánea e informal, pero no por ello menos eficaz que la educación programada y formal. Los padres sabios educan a sus hijos con la colaboración de los amigos de esos hijos. Los padres que esperan que sus hijos mejoren con la sola influencia de los propios padres están en un error. El padre inteligente educa a través de otros miembros de la familia extensa (abuelos, tíos, etc.) y a través de los profesores y amigos de los hijos. Naturalmente ello requiere que los padres tengan una comunicación habitual con los demás educadores; una comunicación que intente llegar a la relación de amistad.²⁶

²⁵ *Ibid.*, 128.

²⁶ Castillo Ceballos, *Preparar a los hijos para la vida*, 171.

Se dirá con razón que es más fácil pedir colaboración a familiares y profesores que a los amigos de los hijos. Con estos últimos hay que lograr una colaboración sin pedirla expresamente.²⁷

a) *Els bons amics i els amics dolents*

Dins el tema més general del tipus de relació establerta entre la família i els altres agents socialitzadors dediquem un apartat al grup d'amics per mostrar que, com vam veure en referir-nos a la televisió, es fa primer una distinció entre amics bons i amics dolents per després introduir, a mode de pla d'acció, estratègies a fi que els pares seleccionin els amics dels seus fills, segons si el model de família on són criats coincideix o no amb el propi. D'aquesta manera trobem que en el llibre de la col·lecció *Preparar a los hijos para la vida* s'explica als pares que per educar els fills és necessari ensenyar-los a desenvolupar diferents *papers*, distingint entre aquells que s'orienten a la vida adulta: bons esposos, pares, professionals, ciutadans; i aquells altres que s'orienten a la vida pre-adulta: bons fills, germans, estudiants, amics. En les pàgines següents els nostres comentaris se centraran en aquests últims, en els amics dels fills.

Com ja vam veure en parlar de la televisió, també en aquest apartat es fa la distinció entre amics *bons* i amics *dolents*:

No es frecuente que, entre los objetivos de educación de los hijos, los padres incluyan alguno relacionado con la educación de la amistad. Muchos padres no son conscientes de las posibilidades y de los riesgos que tiene la vida de amistad para la mejora de sus hijos como personas, especialmente en la época adolescente y juvenil.

Los pocos padres que suelen interesarse por este tema lo hacen tarde: cuando sus hijos adolescentes tienen algún problema serio a causa de la influencia de un mal amigo.

Los padres deben saber a tiempo que la influencia de los amigos durante la adolescencia (12 a 16 años) y edad juvenil (17-25 años) suele ser decisiva, para bien o para mal, para la vida actual y para la vida futura.

²⁷ *Ibid.*, 171-172.

Un hijo puede tener un mal amigo porque no sabe distinguir la verdadera de la falsa amistad o de sus sucedáneos ("amigos" para tomar copas, por ejemplo). También puede deberse a que es poco exigente en este tema: como no se esfuerza por ser un buen amigo tampoco espera mucho de sus amigos.²⁸

En aquesta citació es distingeix entre amics bons i amics dolents; però, quins són els uns i quins els altres?

[...] si se dan facilidades a los hijos para que traigan a sus amigos a casa, ello será una ocasión para que esos amigos conozcan los criterios educativos que se siguen en esa familia (los podrán deducir de las costumbres que existen, de las conversaciones en las que participan, del tipo de revistas que se compran, de las normas con respecto al uso de la televisión, etc.). Y si, además, existe una relación cordial entre los padres y los amigos de los hijos, los amigos probablemente tenderán (más o menos conscientemente) a actuar en la misma dirección.²⁹

Per tant, els *bons* amics són aquells que com a agents socialitzadors coincideixen amb el model que la família, agent socialitzador per excel·lència, transmet. La funció socialitzadora dels amics, en ser coincident, es valora com a positiva, que reforça; al contrari, els amics *dolents*, els *falsos* amics són mostrats com aquells que representen models alternatius d'organització, costums i hàbits familiars.

Tal i com vam fer en presentar els mitjans de comunicació de massa i en particular la televisió, en el tema dels amics dels fills es presenten plans d'acció a fi que els pares puguin exercir cert control sobre algunes formes socialitzadores manifestament hostils. En el llibre amb el qual iniciàvem aquest apartat dedicat als grups d'amics (*Preparar a los hijos para la vida*) es presenten activitats adreçades als pares "para educar la amistad", les quals s'estructuren en forma d'estratègies o plans d'acció. Presentem a continuació exemples de diferents plans d'acció:

—Un plan de acción para que un hijo sin amigos llegue a tenerlos a corto plazo.

Ello exigirá a los padres crear o aprovechar algunas situaciones concretas que permitan convivir con otros chicos de modo personal y agradable. Por ejemplo, fiestas de cumpleaños; ir a esquiar durante el fin de semana, etc.

²⁸ *Ibid.*, 157-159.

²⁹ *Ibid.*, 172.

—Un plan de acción para que los hijos puedan, durante los fines de semana, convivir tanto con sus amigos como con su familia.

Ello requeriría: elegir bien el lugar en el que la familia estará; que los momentos de convivencia familiar no coincidan con los momentos en los que se suele salir con los amigos, etc.

—Un plan de acción para que un hijo que tiene un mal amigo corte esa relación por decisión propia.

Ello exigirá a los padres pensar en posibles argumentos a utilizar; ponerle en contacto con otros chicos con buenas cualidades, con el fin de que no se centre en el “mal amigo”; hablar del problema al profesor-tutor para que coopere, etcétera.³⁰

Resumint: Els agents socialitzadors que, com el grup d'amics o la televisió, no mantenen aquella unitat de formes i criteris tan pròpia de les primeres etapes de socialització on la família actua com a agent primordial, provoquen la necessitat d'inventar o generar filtres o estratègies de control a fi de servir la coherència del grup pel que fa a models subjectius de realitat.

b) Els clubs juvenils

Volem incloure en aquest apartat dedicat a la relació dels pares amb els amics dels fills *els clubs juvenils*. La raó d'aquesta inclusió és que es presenten com a centres educatius extraescolars “al servei de la família”, col·laborant amb ella “en l'educació dels temps lliure”. Un temps lliure que implica necessàriament la relació amb un grup d'amics, de nois i noies³¹ del mateix grup d'edat.

Los clubs juveniles regentados por instituciones solventes que se preocupan de la formación de la juventud pueden ser un buen complemento para el tiempo libre de los hijos y es frecuente que cuiden al máximo los tiempos que deben dedicar a estudiar, e incluso fomentan el que los chicos se ayuden entre sí en el estudio.³²

³⁰ *Ibid.*, 180-181.

³¹ Tal i com succeeix en els col·legis, els clubs són masculins o femenins; distinció aquesta que es veu reflectida en el tipus d'activitats que en ells es fa.

³² José Manuel Cervera & José Antonio Alcázar, *Las relaciones padres-colegio*, col·lecció “Hacer Familia” n. 73 (Madrid: Palabra 1995), 188-191.

Així és com els clubs es presenten com a centres on estudi i activitats extraescolars (teatre, música, idiomes, etc.) es combinen. Serveixen a més com a llocs per iniciar amistat amb nois o noies d'ambients familiars semblants. A més, en aquests centres, com passa a les escoles, es preparen activitats i cursos que també van orientats als pares. Aquestes “Actividades familiares” inclouen conferències amb col·loqui sobre l'educació dels fills, cursos i programes d'orientació familiar, excursions, jornades familiars d'esquí, concursos, etc. Es repeteix per tant la fórmula que tornarem a veure expressada en parlar de les escoles: són centres que es presenten com a “col·laboradors” dels pares en l'educació dels fills, però que acaben per convertir-se en centres formadors *també* dels pares.

Luis, el hijo adolescente de nuestros amigos María y Ricardo, está planteándoles un nuevo problema:

—¡Mamá! No puedo estudiar en casa: En mi habitación me molesta José (el hermano de 9 años) y Juan no me deja estudiar con él, dice que le distraigo.

—Bueno hijo, lo hablaré con papá, en casa no hay muchas soluciones.

Por la noche, cuando está María sola con Ricardo, aborda el tema:

—Sabes, Ricardo, que Luis está en un momento difícil y que le cuesta “ponerse” a estudiar. Ahora me dice que no encuentra dónde “concentrarse” en casa.

—Vaya, mujer, una nueva excusa que ha buscado.

—No pienso igual, tiene bastante razón, pues tiene pegas con sus hermanos, que quizá se aumenten por su adolescencia, pero el caso es que le hemos de dar solución o rendirá menos en el estudio.

—La casa no se puede estirar y en el comedor alegará que se distrae con el pequeño.

—Hay una posibilidad si le animáramos para que acudiera al club Planalto. ¿Te acuerdas que estuvimos visitándolo cuando le inscribimos en el campamento de verano?

—Sí, y me gustó mucho la sala de estudio. Los chicos parecían trabajar seriamente. [...]

En el club conocían ya a Luis del campamento veraniego y les aconsejaron que les acompañara en la visita para que además de la sala de estudio pudiera conocer otras actividades que organizaban a lo largo de la semana.

Padres e hijo visitaron el club, conocieron sus instalaciones, y lo que es más importante a los universitarios que dirigían las actividades de guitarra, aeromodelismo, etc. Les entregaron también el plan de excursiones del trimestre.³³

3. Les relacions dels pares amb el col·legi

En el ja citat llibre *Ética del quehacer educativo*, dins el capítol titulat “Educación, familia y colegio”, l'autor comenta la dificultat de fer veure als pares que són ells els primers educadors dels seus fills, i que la seva tasca d'educadors no es limita a portar-los a un bon col·legi:

En efecto, esa tarea resulta a veces un tanto ardua, cuando se da todo un ambiente de pérdida del sentido ético y de su fundamento, de Dios. En principio, los profesores tendrían que encontrarse con aquella tarea —la conciencia educadora de los padres— resuelta: tendrían que encontrarse con padres que saben bien lo que quiere decir ser padres, que saben lo que quiere decir educar y que ésta es primordialmente misión suya.

Cuando los padres no saben bien eso, el buen profesor tiene una doble tarea: educar a los padres —como padres— y a los hijos. Como decía Mons. Escrivá de Balaguer, hace bastantes años, a los directores de un colegio de Bilbao, señalándoles el orden de su atención: “primero los padres, luego los profesores y por último los alumnos”. Sin buenos padres y sin buenos profesores, es casi imposible que haya buenos alumnos, que el colegio realmente eduque. Por otra parte, hemos de pensar que —quizá especialmente hoy, por las circunstancias ambientales— todos hemos de procurar educarnos unos a otros.³⁴

En aquesta citació conflueixen dos dels elements que ens ajudaran a analitzar la relació que s'estableix entre la família i el col·legi. Aquests elements són, per una banda, els criteris dels pares en l'elecció del col·legi i, per l'altra, la *formació* que reben els pares en tant que agents socialitzadors dels seus fills.

³³ *Ibid.*, 188-191.

³⁴ Cardona, *Ética del quehacer educativo*, 47-48.

Començarem amb un fragment extret del capítol titulat “La elección del colegio para nuestros hijos”, del llibre *Las relaciones padres-colegio*, a fi d'il·lustrar el que es presenten com criteris a tenir en compte quan els pares han d'elegir el col·legi on portaran els seus fills:

Para que un colegio pueda ser objeto de una elección razonada por parte de los padres, debe tener un proyecto educativo claro y coherente asumido por todo su profesorado. La claridad del ideario facilitará la libre elección por parte de los padres y profesores, y les responsabilizará posteriormente a ambos a participar en su cumplimiento, en beneficio de la educación de los hijos o alumnos.

Una empresa se convierte en centro educativo cuando realmente le preocupa la formación integral del alumno y no meramente su instrucción. El profesor adquiere entonces el compromiso de educar, que es mucho más que enseñar, sabiendo que: EL PROFESOR NO SUSTITUYE A LOS PADRES EN SU PRIMERA RESPONSABILIDAD EDUCADORA DE LOS HIJOS

En la situación actual de pérdida de valores en la sociedad, el colegio y la familia necesitan ir muy unidos para tener buenas posibilidades de éxito en la educación en valores.

Un aspecto decisivo para los padres, que deseáis mantener el protagonismo educativo, es que elijáis un centro educativo que así os considere: primeros responsables de la educación de vuestros hijos, no sólo teóricamente, sino también en la práctica porque tenga previstos los cauces para lograr vuestra eficaz colaboración en la educación de vuestros hijos.

LA ACTUACIÓN DEL COLEGIO ES DELEGADA Y COLABORADORA, NUNCA SUSTITUIDA, DE VUESTRA ACCIÓN EDUCATIVA FAMILIAR³⁵

Es presenta així l'actuació del col·legi com a “delegada” i “col·laboradora” de l'acció educativa dels pares.

En los centros así concebidos, lo normal es que os animen a los padres a mantener una estrecha y permanente relación con el colegio, sobre todo a través del preceptor de vuestros hijos y os ofrezcan la orientación que necesitéis para facilitar una buena coordinación entre vuestra acción educativa familiar y la del colegio.³⁶

³⁵ Cervera & Alcázar, *Las relaciones padres-colegio*, 72-73.

³⁶ *Ibid.*, 74.

Més endavant insistirem en la figura del preceptor. Abans, però, sembla important ressaltar la importància, segons aquest fragment, de conèixer l'ideari o els principis educatius que regeixen la vida del centre educatiu a fi de poder participar-hi. Sense oblidar altres factors que poden influir en l'elecció del col·legi: “razones como su ubicación e instalaciones, el transporte, el coste, etc.”³⁷. A més, destaca la necessitat que el col·legi disposi de canals mitjançant els quals els pares puguin exercir el dret i la responsabilitat de primers educadors dels seus fills. En aquest sentit, la figura del preceptor es presenta com a primordial, perquè actua coordinant les accions dels pares amb les del col·legi. I si bé és cert que les relacions entre els pares i el col·legi es presenten de forma tal que el protagonisme recau sobre els progenitors, el mateix col·legi canalitza programes de formació per als pares on tenen una actuació, més que col·laboradora, receptiva:

Desde el colegio se nos debe animar a los padres para que dediquemos lo mejor de nuestro tiempo a los hijos. Los padres necesitamos que se nos ofrezca ilusión, la seguridad de que somos capaces de educar muy bien a nuestros hijos y una amplia gama de sugerencias prácticas de modos de hacer educativos en nuestra familia.

Los padres que asumimos nuestra responsabilidad de primeros educadores, necesitamos seguir educándonos, pues sólo en la medida en que lo hagamos, seremos capaces de educar bien a nuestros hijos.³⁸

D'aquesta manera es canvia el discurs de pares-protagonistes pel de pares-educands: “Los padres tenemos que autoeducarnos y formarnos para ser padres protagonistas”.³⁹ Canvi d'orientació del discurs que permet formular afirmacions com les següents:

Los padres hemos de estar dispuestos a poner en práctica en la vida familiar unos criterios educativos básicos coincidentes con el colegio, porque de otra forma la incoherencia entre estos dos ámbitos naturales de la educación perjudicaría a nuestro hijo. Por esta razón, un buen centro educativo debe facilitar, con altura profesional y humana, los medios oportunos para que los padres profundicemos en el sentido vocacional del matrimonio y de la educación de los hijos, ayudándonos a ser coherentes con los principios educativos que nos llevaron a escoger ese colegio.⁴⁰

³⁷ *Ibid.*, 76.

³⁸ *Ibid.*, 231-232.

³⁹ *Ibid.*, 232.

⁴⁰ *Ibid.*, 232-233.

Destacant que “un buen colegio se preocupa de la educación de los padres”⁴¹.

a) Tres metodologies de formació per als pares

Aquesta *educació* que reben els pares en l'intent d' assimilar els principis del centre escolar als principis familiars es presenta amb tres fórmules: *a)* Cicles de xerrades educatives, *b)* Programes d'educació Familiar (PEF) i *c)* Cursos d'Orientació Familiar (COF).

Cicles de xerrades educatives

Es presenten com a conferències seguides de col·loqui, organitzades o bé per la direcció del col·legi o bé per l'Associació de Pares. El més significatiu és que no es presenta com una activitat puntual, esporàdica:

Quando los padres acudimos con regularidad a estos ciclos de charlas adquirimos una buena formación, no sólo en un conjunto de temas educativos básicos, sino también en aquellos temas de actualidad, aborto, eutanasia, control de la natalidad, podrían ser algunos, sobre los que tenemos que dialogar con los hijos para darles criterio y contrarrestar así la influencia contraeducativa de esta sociedad permisiva.

Esta labor formativa de los colegios se puede complementar con la recomendación de libros y publicaciones sobre los temas clave del matrimonio, la familia y la educación de los hijos, que pueden ser objeto de comentario en otras reuniones de padres o en sucesivas entrevistas con el preceptor.⁴²

Programes d'Educació Familiar

Aquesta metodologia es presenta com la manera més idònia “para hacer reflexionar y actuar a los padres en la educación cotidiana de sus hijos, en el ámbito familiar, a través de Planes de Acción”. Presentem a continuació un d'aquests plans:

⁴¹ *Ibid.*, 233.

⁴² *Ibid.*, 233-234.

1. Los padres estudian, con el apoyo de unas guías de trabajo⁴³, un libro escrito con esta finalidad. La Colección “Hacer Familia” está especialmente escrita con este objetivo.
2. Para aplicarlos en la propia familia los padres diseñan Planes de Acción orientados a que los hijos adquieran o mejoren en algún hábito de comportamiento.
3. En la vida familiar motivan a los hijos para realizar estos Planes de Acción, controlan sus resultados y anotan las experiencias vividas.
4. En una posterior reunión de matrimonios, en el colegio o en un hogar, se comunican y comentan las experiencias que se consideren oportunas.
5. Al basarse en un sistema de enseñanza eminentemente positivo y no poder plantearse problemas particulares delante de los demás padres es necesaria la figura del “Asesor Familiar”, que puede ser asumida por:
 - a) El preceptor de la familia, con conocimientos de la metodología PEF.
 - b) Un experto en la educación positiva de la Voluntad y en la metodología PEF.

Los padres que siguen estos programas descubren, día a día, nuevos horizontes educativos y aprenden a vivir su misión de padres con mayor efectividad.⁴⁴

Retrobem en aquests programes la figura del preceptor que es presenta aquí com a *preceptor de la familia* en la seva funció d'assessor familiar: una altra prova del paper d'educands que els pares acaben interpretant.

Cursos d'Orientació Familiar

Aunque la organización de estos cursos es muy flexible, suelen plantearse como cursos profesionales, en los que a lo largo de varias sesiones, normalmente de unas dos horas de duración, y con una metodología participativa, se estudian diversos temas educativos familiares como:

- ¿Qué es educar? Actitudes educativas de los padres.
- La comunicación conyugal. Complementariedad en el matrimonio.
- El conocimiento de los hijos: estudio de las etapas psicológicas del desarrollo. Los diversos tipos de carácter.
- La educación de la libertad: La autoridad y la obediencia.⁴⁵

⁴³ Aquestes guies de treball es troben al final de cada llibre i són més aviat guies de lectures.

⁴⁴ Cervera & Alcázar, *Las relaciones padres-colegio*, 234-236.

⁴⁵ En aquest punt podem recordar el que dèiem en parlar del *caràcter receptiu* i el que aquest representa pel que fa al grau de cessió de llibertat.

- El amor humano y la afectividad. La educación de la sexualidad para lograr vivir un amor plenamente humano.
- La educación de los valores: las virtudes humanas y sobrenaturales. La educación de la fe de los hijos.
- Los medios en la educación: El dinero, las lecturas, la televisión.
- La participación familiar. El empleo del tiempo libre.

Esta relación de temas tiene sólo el valor de un ejemplo ya que nunca podría ser exhaustiva, teniendo en cuenta que estos cursos suelen también realizarse especializados según edades de los hijos de los padres asistentes.⁴⁶

Com podem observar en els diferents temes que es presenten per als Cursos d'Orientació Familiar, es combinen temes purament educatius amb altres de relacions conjugals, fent dels cursos d'*orientació* més aviat cursos de *formació*. A més, tant en aquest programa com en els altres dos presentats “se facilita a los asistentes una documentación especializada sobre los temas tratados y una amplia bibliografía cuya lectura posterior les permitirá profundizar y afianzar las ideas básicas tratadas”.

Abans d'acabar hauríem d'afegir que en alguns centres es combinen els Programes Educatius i els Cursos d'Orientació creant les anomenades *Escuelas de Familia*.⁴⁷

b) *El preceptor: un profesor que asume la responsabilidad de ayudar a unos padres en la educación de su hijo*

Un dels capítols del llibre *Las relaciones padres-colegio* està dedicat a les relacions dels pares amb el preceptor, figura que es presenta com un punt d'unió entre l'escola i la família o, més concretament: “el que coordina nuestra acción educativa como padres con la del colegio”⁴⁸. Però, qui és el preceptor? “El preceptor es un profesor que, por encargo de la dirección del colegio,

⁴⁶ Cervera & Alcázar, *Las relaciones padres-colegio*, 236-237.

⁴⁷ *Ibid.*, 238.

⁴⁸ *Ibid.*, 91.

asume la responsabilidad de ayudar a unos padres en la educación de su hijo”⁴⁹. Aquest ajut teòricament es concentra en actuar de nexa entre el col·legi i els pares en benefici dels fills:

Entre los padres y los profesores deberá de establecerse siempre un diálogo fluido, pero para que este diálogo sea más orientador para la educación de nuestros hijos, es conveniente que sea un solo profesor, que recibe de la dirección del colegio el encargo de ser preceptor de uno, o mejor de todos los hijos, que una familia tiene en el colegio, el que se realice periódicamente con los padres.

El preceptor que coordina nuestra acción educativa como padres con la del colegio, tratará de ponerse de acuerdo con nosotros para alcanzar un objetivo en la educación de nuestro hijo a través de las tareas concretas que a la familia y al colegio le competen.

Cuando un hijo nos plantee una duda, eso que decimos a veces, “no sabemos por donde tirar”, deberemos acudir a charlar con el preceptor. En ocasiones será el preceptor el que tome la iniciativa y nos llame, cuando considere que puede aconsejarnos en algún aspecto importante para la educación de nuestro hijo que ha detectado en su frecuente trato con él, o estime que nos estamos dejando “algo en el tintero” en el trato con nuestro hijo.

Lo que nunca deberá hacer el preceptor es sustituirnos, porque empobrecerá nuestro papel de padres y nos suplantaría en las decisiones que debemos tomar.⁵⁰

En aquesta citació trobem semblantment expressada l'ambivalència entre, per una banda, l'autoritat que s'atorga als pares en el seu paper de primers educadors dels fills i, per l'altra, la seva cessió en benefici de la institució escolar mitjançant la figura del preceptor.

Les funcions del preceptor

Su cometido principal es el de ayudar a los padres a diseñar el proyecto educativo personal que convenga a su hijo, procurando que haya unidad de criterios y de acción educativa entre la familia y el colegio.⁵¹

La qüestió està en qui fa prevaldre el seu criteri en cas de confrontació, si el col·legi o la família. El cert és, però, que les funcions del preceptor es presenten en relació amb l'alumne:

⁴⁹ *Ibid.*, 122.

⁵⁰ *Ibid.*, 91-92.

⁵¹ *Ibid.*, 122.

El preceptor ayuda al alumno a conocerse, a hacer recto uso de su inteligencia y de su libertad, y a esforzarse por alcanzar los objetivos de su formación como persona que mejor desarrollen sus cualidades y sus capacidades: trata a cada alumno de acuerdo con la irrepetible singularidad de la persona.

EL PRECEPTOR NO DEBE SUPLANTAR LA VOLUNTAD DEL ALUMNO señalándole qué debe hacer, sino ayudarle a tomar sus propias decisiones, a actuar con libertad personal, poniéndole frente a sus responsabilidades, con una exigencia cordial y amable que ayuda al alumno a reflexionar sobre su propia situación y a esforzarse por superar los defectos y por consolidar sus cualidades positivas.

Por tanto, el preceptor no resuelve a nuestro hijo sus problemas sino que le hace reflexionar para que él mismo encuentre soluciones y tome las decisiones oportunas. Así nuestro hijo irá tomando conciencia de la responsabilidad de las propias acciones, se educará en la libertad e irá formando su capacidad de criterio.

La preceptuación requiere un clima de intimidad y alegría para que el alumno vea en el preceptor una persona que ayuda y orienta, que estimula y entusiasma siempre, animando a alcanzar objetivos altos por los que vale la pena esforzarse, objetivos que se refieren no sólo al estudio sino también a la conducta, al modo de vivir en todos sus aspectos.⁵²

Aquest clima d'intimitat —com es diu en la citació— pot arribar a nivells que facin difícil l'esperit de llibertat que proclama el text, més quan no queda gens clar on es troben els límits d'actuació del preceptor. Així, “el preceptor ha de cuidar los detalles de tono humano: el modo de vestir y de expresarse, los pormenores de la educación, las buenas maneras”⁵³.

Les entrevistes del preceptor amb l'alumne

De què parla el preceptor amb l'alumne?

En las entrevistas [con el preceptor] se tratarán los asuntos que convengan en cada momento, con la mayor sencillez posible y procurando que sea el alumno quien hable y manifieste sus disposiciones de fondo.

Conviene hablar con el alumno sobre:

- Su comportamiento en su familia, el cariño y la comprensión hacia sus padres y hermanos.
- La alegría y el espíritu de servicio en casa, que puede manifestarse en los encargos familiares.

⁵² *Ibid.*, 122-123.

⁵³ *Ibid.*, 135.

- El cuidado y orden de la ropa y del uniforme, el aseo personal, etc.
- El empleo de su tiempo libre y los ambientes que frecuenta, que pueden tener una gran influencia en su formación, es un tema importante en el diálogo con el alumno. En primer lugar, el descanso y el sueño, para seguir con los deportes que practica, las excursiones y sus aficiones, en especial a la lectura y cómo selecciona éstas.
- El uso de la televisión y del vídeo [...]
- Las relaciones con amigos y amigas: las pandillas, etc.⁵⁴

Entrevistes que, evidentment, actuen de filtres alhora que poden servir per condemnar accions considerades com a desviantes. (I en aquest punt podríem recordar el que dèiem en parlar dels agents socialitzadors hostils.) Això sí, el llibre s'insisteix en la discreció del preceptor:

El preceptor debe guardar una delicada discreción y el silencio de oficio, tanto en lo que el alumno le ha confiado, como en la información que le den los padres. Por eso, cuando el preceptor conoce a través del alumno algún dato importante que deberían conocer sus padres, le aconsejará que hable con ellos, e incluso puede ofrecerse para hacerlo en su lugar si lo desea, pero no debe hacerlo sin su conformidad.⁵⁵

Els col·laboradors del preceptor

Per acabar aquest darrer punt sobre la figura del preceptor parlarem dels que es presenten com els seus col·laboradors: els professors, l'equip tècnic i el capellà. Començarem pel comentari que sobre la col·laboració dels mestres amb el preceptor es fa:

Los profesores observan el comportamiento de un alumno en la vida diaria de su clase pudiendo así anotar su interés por el estudio, el modo de trabajar, el orden, el cuidado de los materiales escolares, las relaciones habituales entre compañeros y otros muchos aspectos que comentarán con su preceptor facilitándole así el mejor conocimiento del alumno. También, se tiene la posibilidad, en cuanto se detecta un problema, de adoptar con oportunidad las soluciones exigidas en cada situación.

El equipo educador se reúne periódicamente para evaluar los resultados docentes de los alumnos. En estas sesiones el preceptor recibe de cada profesor las informaciones oportunas sobre la marcha del estudio de su asignatura por

⁵⁴ *Ibid.*, 152-153.

⁵⁵ *Ibid.*, 135-136.

el alumno y las indicaciones concretas para la mejora de los resultados. A su vez el preceptor informa a los profesores sobre el alumno para coordinar la acción educativa de todo el equipo educador.⁵⁶

Però tenint en compte que la valoració d'un professor sempre va impregnada d'un relatiu subjectivisme, es considera necessari l'ajut d'un equip tècnic: el departament d'orientació escolar.

Su labor fundamental es la realización de pruebas psicopedagógicas a los alumnos para obtener unos datos objetivos sobre su personalidad y aptitudes para las distintas áreas del aprendizaje. El informe psicopedagógico del alumno, permite neutralizar el inevitable subjetivismo que hay siempre en las apreciaciones que de un alumno realizan quienes están conviviendo diariamente con él. Si las observaciones del equipo educador y del preceptor de un alumno coinciden con los datos recogidos en el informe psicopedagógico se tendrá una garantía de que el conocimiento del muchacho es adecuado.⁵⁷

Finalment, tractant-se com es tracta de col·legis amb idearis cristians, hom no pot oblidar la figura del capellà:

Cuando el alumno ha decidido libremente dirigirse espiritualmente con el capellán del colegio, el preceptor conviene que se relacione con este sacerdote, con el fin de que la acción de uno y otro se apoyen mutuamente. Siempre deberá quedar a salvo la intimidad del alumno.⁵⁸

D'aquesta manera, l'escola es presenta com a centre on els pares poden participar activament de la formació dels fills, tot i que en realitat es converteix en un centre de formació alhora que per als fills, també per als pares, adequant-se a uns models no tan sols educatius sinó també familiars, que neixen de la pròpia institució. L'element vehiculant entre l'escola i la família és el preceptor, veritable aglutinant de les experiències familiars amb els postulats que representa el col·legi.

Un cop analitzats els agents de socialització segons els criteris de *a)* funció específica i *b)* edats, descobrim que quan els agents de socialització se situen dins grups identificables com ara

⁵⁶ *Ibid.*, 137-138.

⁵⁷ *Ibid.*, 138-141.

⁵⁸ *Ibid.*, 142.

l'escola, la relació amb el model de família que presentem és coincident; per contra, quan es tracta d'agents de caràcter més difús, adreçats a una massa o col·lectivitat, comprovem que aquests agents són presentats com a oposats, hostils a aquest model (d'on la necessitat de filtres, estratègies per controlar-los: plans d'acció).

En aquest sentit, podem classificar els agents de socialització que hem presentat en dos grans grups: per una banda, aquells que cooperen en la construcció d'un model de família definit per la institució com "el" model vàlid, vers el qual el grup tendeix i que configura la percepció col·lectiva dels membres supernumeraris de l'Opus; i, per l'altre, aquells agents que no coincideixen amb aquest model de família perquè presenten models de família diferents, de vegades contraris al model, i que per tant exigeixen cert control mitjançant mecanismes que neixen del propi grup.

Quant al primer grup, el coincident, l'estratègia de la família és participativa; es tracta d'agents que participen del model de família reforçant-lo: la família troba recolzament en ells. Pel que fa al segon grup, es fa precisa la utilització de filtres de control per tal de redreçar el discurs cap al model de família concret; el control es fa necessari i s'acaba intercanviant llibertat d'escollir per la seguretat que dona trobar, en la majoria d'àmbits o esferes que configuren la vida de qualsevol individu a la nostra societat, les coincidències que reforcen l'aplicació, a tots aquests àmbits, d'aquest model de família.

Aquesta seguretat que dona el fet d'habitar un món sense contradiccions aparents ve de la mà d'unes pautes prescriptives (en forma de *plans d'acció*) que dicten formes d'actuar front les "agressions" a la unitat del model familiar. De fet, en aquest segon grup d'agents socialitzadors contraris al model que s'entén com a ideal, s'amaga la idea de grup tancat front a societat global. Alhora, es presenta sota la dicotomia del "nosaltres" front "els altres"; on aquests "altres" són els de fora de l'organització, d'on provenen les formes diferents de fer i sentir, el perill... No ens ha d'estranyar aquesta postura perquè, de fet, estem parlant de la primera generació de membres de l'Opus, definida com a una generació que ha experimentat processos de ressocialització i, per tant, les seves "veritats" són encara molt febles, l'única forma de lluitar contra els criteris oposats

és, en aquest primer estadi, allunyar-se, constituir un grup tancat de seguretats, de fórmules sabudes i donades per descomptat. Si, a més, afegim la idea del caràcter que vam definir com a *receptiu* dels membres supernumeraris de l'Opus, entendrem la forma en què queden transformades les necessitats de viure un món sense contradiccions (plans d'acció, estratègies de control, guies de treball...).

Tot plegat ens referma en la definició de l'Opus com a “institució voraç”, institució que aglutina totes les esferes en què es mou i de les que participa qualsevol persona, a la nostra societat, en una de sola: la de membre supernumerari. Aquesta categoria exigeix assimilació a “un” model com si fos “el” model.

X. CONCLUSIONS

El nostre propòsit en caracteritzar el model de família opusà és el d'analitzar l'acció educativa dels pares sobre els fills, considerant-la com a *acció socialitzadora*. Per a tal fi, ens hem centrat en l'acció socialitzadora dels progenitors en un doble vessant: aculturadora i personalitzadora.

Com a punt de partença per analitzar els processos de socialització dins l'àmbit familiar, oferirem una noció descriptiva del procés de socialització: "La socialització és un procés mitjançant el qual l'individu aprèn i interioritza uns continguts socioculturals, alhora que desenvolupa i afirma la seva identitat personal sota la influència d'uns agents exteriors i mitjançant mecanismes processuals freqüentment no intencionats."¹

Aquesta definició conté els punts que ens conduiran al llarg d'aquestes conclusions:

a) El terme *socialització* no es pot entendre, només, en termes durkheimians; això és: com a aprenentatge dels continguts socioculturals que tot individu necessita per integrar-se a la societat en la qual viu. Tot i que socialitzar-se continua significant *fer-se social* dins la societat en la qual hom viu, aquest procés d'aprenentatge d'allò que és social va necessàriament acompanyat del procés de *fer-se persona*. És així que, quan parlem de socialització dels individus, incloem dins aquest concepte la consecució de dos efectes: l'aculturació i la personalització.

b) És important de destacar la doble direcció del procés socialitzador: l'infant no ha de ser vist dins la família com a subjecte passiu de la socialització, ans al contrari, ja que tant en l'acció

¹ José Coloma Medina, "La familia como ámbito de socialización de los hijos". Dins: José María Quintana Cabanas (Coord.), *Pedagogía familiar* (Madrid: ediciones Narcea 1993), 32.

aculturadora com en l'acció personalitzadora hi participa activament. Dins la família, no només són els pares en qualitat de pare o mare els agents socialitzadors; cadascun dels membres del grup familiar són alhora *socialitzadors* i *socialitzats*, perquè cadascun d'ells exerceix i rep una acció socialitzadora en relació amb la resta.

c) Finalment, no podem oblidar els aspectes processuals de la socialització: la socialització suposa la *interiorització* dels elements culturals, convertint-los d'alguna manera en la substància de la pròpia personalitat. És per això que la socialització ideal serà aquella que porti l'individu a l'aprehensió dels elements culturals com si fossin seus. Sense oblidar que els mecanismes intencionats de socialització són tan importants com els *inintencionats*: els pares són agents de socialització no tan sols quan es proposen uns objectius explícits i unes estratègies calculades, ho són sempre que interactuen amb els fills.

1. Característiques de la família opusiana a nivell institucional

a) *Defensa contra les repercussions dels canvis macrosocials en la convivència familiar*

Quan es parla dels canvis recents que condicionen la funció socialitzadora de la família en destaquen dos: a) la disminució en el nombre de membres que componen la família nuclear (entesa com a grup integrat pels progenitors i els seus fills fins que abandonen la llar), i b) la incorporació de la dona al treball fora de casa. Pel que fa al nombre de fills, el model de família que presentem es fonamenta sobre la defensa de la família nombrosa amb l'argument que donat que l'individu, a la nostra societat, es troba entre dos tipus de relacions socials: les de desigualtat entre l'autoritat i els membres de la comunitat, per una banda, i les d'igualtat d'aquests membres entre si, per l'altra, és la família nombrosa la que pot reproduir millor aquest sistema de relacions. Així, les relacions de desigualtat es troben representades en la família per les relacions pares-fills; les relacions d'igualtat segones, per la relació entre els germans. D'aquesta manera, i en la mesura que la família és un reflex de la dinàmica de la societat on vivim [...] seria un pàlido reflejo de la comunidad humana si sólo hubiera padres y un número excesivamente corto de hermanos. Porque en esta situación podría convertirse en una comunidad exclusivamente coadyuvante en la cual se protegiera

excesivamente a sus miembros menores, es decir, a los hijos, mientras que cuando son numerosos los hermanos, el carácter competitivo de la sociedad humana se refleja en las relaciones fraternales en las que hay competencia sin que se rompa la solidaridad. Magnífica lección que podríamos aprender los adultos para ser capaces de aceptar y comprender las diferencias con los otros sin por eso sentirnos extraños ni mucho menos enemigos de los demás².

Un altre aspecte de les famílies nombroses que es presenta com a favorable és el fet que aquestes “exigen perentoriament una distribució de tasques en la vida familiar. Para que la casa vaya adelante es necesario el esfuerzo de todos; cada hijo ha de tomar su propia responsabilidad en la medida de su nivel de desarrollo personal, y también ¿por qué no? en la medida de sus aptitudes y sus gustos.”³

Finalment, tot i que el tema es tracta amb molta cura i d'una manera indirecta, no s'oblida el fet que les famílies nombroses poden ajudar a incrementar el nombre de vocacions sacerdotals i religioses: “El ambiente de sacrificio alegre y esfuerzo común, propio de una familia cristiana numerosa, es sin duda un fuerte condicionante para el despertar de una vocación de entrega total a Dios”⁴. Sense deixar de reprovar “la falta de generosidad de los padres que prefieren un coche nuevo a un nuevo hijo”.⁵

Quant a la incorporació de la dona al món laboral, hem trobat al llarg dels textos analitzats que si bé no es nega la possibilitat que la dona hi pugui participar, sempre es presenta com a situació excepcional. Paral·lelament, es converteix la llar en l'espai on la dona casada pot exercir amb el mateix professionalisme o *maestria* que, per exemple, el seu marit unes tasques que no per reduir-se a l'espai de la llar s'han de menysvalorar:

No tienen por qué ser tediosas, rutinarias ni atomizadas las tareas domésticas. Lo son si se toman como fines de la

² Victor García Hoz, “La familia i la tarea educativa”. Dins: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, 737.

³ *Ibid.*, 737-738.

⁴ *Ibid.*, 738.

⁵ *Ibid.*, 736, n. 44.

CONCLUSIONS

vida familiar; no, cuando son medios para una convivencia grata y educativa. En ese caso demandan una jeraquización en un orden de importancia: las personas antes que las cosas, lo importante antes que lo urgente. Y las "tareas"(trabajos materiales) se convierten en un medio para educar en una serie de hábitos virtuosos: ni manías, ni negligencias; orden, puntualidad, delicadeza, buen gusto, etc.⁶

És en aquest sentit que s'equipara el treball de la dona casada i amb fills dins la llar al treball de l'home casat i amb fills fora de la llar; ambdues funcions són presentades sota l'òptica del professionalisme, reproduint-se el model de relacions de l'àmbit productiu en l'esfera reproductiva, d'on la necessitat de "ver las «tareas» [domésticas] como ocasión de adquirir una buena disciplina, para lograr un mayor aprovechamiento del tiempo y del esfuerzo, educa a quien las desempeña, y ennoblece las tareas mismas, al conferirles valor de trascendencia".⁷ (En aquest sentit només cal recordar totes les referències al professionalisme de la dona casada en l'exercici del seu rol de mare i esposa, així com tota la terminologia que es fa servir: directora de la llar, empresa educativa, etc.)

b) La família: agent socialitzador i grup socialitzat

Una conseqüència del traspàs o delegació de certes funcions de la família tradicional a altres institucions exteriors, tant públiques com privades, és el replegament de la institució familiar a les seves funcions internes. Aquestes innovacions són considerades com una conquesta positiva, no només per les dones sinó que també pels membres que integren la família, en el sentit que han facilitat un replegament de la família vers aquelles funcions específiques que d'alguna manera només la família pot acomplir: equilibri i seguretat emocional, desenvolupament i afirmació de la pròpia identitat, socialització dels fills...

No obstant això, la delegació de funcions abans encomanades a la família, en lloc de produir una

⁶ Ana María Navarro, "El feminismo y la familia". Dins: *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, 489.

⁷ *Loc. cit.*

dedicació més gran a les tasques específicament familiars, pot introduir dins l'estructura familiar un racionalisme pragmàtic i calculat, debilitant el clima solidari que hom troba dins la família en les circumstàncies adverses i insegures de la vida; o bé, com en el cas de les majors facilitats ofertes per les institucions educatives, pot fer que els pares caiguin en un cert dimissionisme educatiu, funcionant com a mers col·laboradors dels altres agents socialitzadors en la socialització dels fills. (En aquest sentit, podem recordar el tipus i l'abast de les relacions que hem vist que establia el col·legi, mitjançant la figura del preceptor, tant amb els alumnes com amb els pares.)

Per una altra banda, destaca la manera en què els cònjuges participen d'altres agències socialitzadores. En aquest sentit, podem afirmar que desenvolupen una doble funció dins el procés socialitzador: la de subjecte agent i la d'objecte pacient, de manera que l'escola, el grup d'amics, l'església o els clubs, es presenten com a institucions o llocs que, per una banda, refermen aquest model particular de família i, per l'altra, corregeixen les alteracions o derivacions que en el si d'algunes parelles o famílies es puguin produir. En aquest sentit, creiem que part de l'interès dels pares en participar d'activitats a ells adreçades —en tant que primers i més importants agents socialitzadors— neix de la pròpia institució en presentar el matrimoni i la família com dues institucions que precisen de ser renovades:

Este *novísimo* modo de entender el matrimonio no es una quimera. Yo he visto, conozco, miles de hombres y de mujeres que luchan y se esfuerzan por hacer de su casa, un hogar alegre, abierto, resplandeciente y espléndido. [...] Su genealogía, su trabajo, su desarrollo cultural, su estilo y sus modos de vivir son inmensamente variados. Tienen sin embargo un afán común: convertir su vida matrimonial en una realidad muy humana y muy divina a la vez. Tomando ocasión de esa familia que han fundado se proponen dar a Dios toda la gloria... y por añadidura ser enormemente felices.⁸

Com hem anat veient, aquesta “nova” manera d'entendre el matrimoni i la família recupera motlles d'una concepció de la vida marital i familiar que, a la llum de les tendències actuals, hom podria catalogar de *tradicional*.

⁸ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 93-94.

2. Característiques de la família opusiana a nivell d'idees i actituds

a) *Racionalitat instrumental dins la família*

Seguint Max Horkheimer, els principis de l'individualisme i la racionalitat instrumental, característics de la societat industrial, s'haurien infiltrat dins la família afectant tant les relacions conjugals com les relacions entre pares i fills. Així, com a conseqüència del corrent individualista, el matrimoni quedaria convertit en un contracte, un contracte que —tal i com succeeix en l'empresa— es trenca quan deixa de ser útil per a alguna de les parts. En les relacions pares-fills, aquesta mentalitat tendeix també a imposar-se:

La madre moderna planifica casi científicamente la educación del hijo, desde la dieta adecuada hasta la proporción igualmente equilibrada entre reprimenda y cariño, tal como recomienda la literatura psicológica popular. Toda su actitud hacia el niño "se racionaliza". Incluso el amor se administra como un ingrediente de higiene pedagógica. Entre las clases cultas y urbanas, nuestra sociedad fomenta en las madres una actitud "profesional" altamente utilitarista...⁹

Aquest concepte de racionalitat instrumental presenta una relació clara amb la pauta d'anàlisi presentada de l'ètica de la responsabilitat. Ja hem vist en els textos analitzats com aquelles relacions familiars que participen de l'esfera domèstica en la seva funció més organitzativa es presenten sota fórmules consensuades, orientades a assolir uns objectius preestablerts, i avaluant-se segons el compliment d'aquests objectius. De fet, el concepte *família* queda redefinit equiparant-se amb una *empresa educativa*; equiparació que com hem vist guia, a més de les funcions dins l'àmbit domèstic, tot un discurs que reproduceix el món productiu dins l'esfera familiar. Aquestes fórmules empresarials, però, no s'apliquen només a l'esfera organitzativa de la família, sinó que també les trobem expressades en el conjunt de relacions entre pares i fills.

⁹ Max Horkheimer, "La familia y el autoritarismo". Dins: *La familia* (Barcelona: ediciones Península 1986, 6ed.), 185.

És d'aquesta manera com l'educació dels fills es transforma —com apunta Harris¹⁰ en una tasca tècnica que hom jutja en funció dels efectes que aconsegueix. Els pares, de manera semblant als productors, són jutjats per la qualitat dels seus productes. La jerarquia, la tradició, l'autoritat i el control són, tanmateix, trets arcaics de la societat preindustrial i han de ser reemplaçats per la espontaneïtat, la igualtat i la llibertat.

b) *El dilema de la permissivitat-responsabilitat educativa dels pares*

Continuant amb el punt anterior, volem expressar amb aquest dilema la dificultat amb què es troben els pares per conciliar en la relació amb els seus fills la pressió vers la permissivitat, per una banda, i la responsabilitat, per l'altra. Si abans parlàvem de la racionalitat instrumental pròpia del món empresarial traslladada a la família, ara ens centrarem en la situació dels pares que, a diferència del que passa a les empreses (on aquelles persones a qui es confereix responsabilitat reben el poder per complir-la), se'ls crida a la responsabilitat però se'ls treu l'autoritat per ser responsables. Harris explica aquesta contradicció dels pares que, tot i l'acceptació de la permissivitat, no poden evitar els actes de control:

Es claro que cuanto mayor sea el tiempo que el hijo pasa fuera del grupo doméstico y más grupos de referencia alternativos tenga, menos eficaz será el intento paterno de moldear su carácter. [...] El término "responsable" combina perfectamente las nociones de eficacia causal y de responsabilidad moral. [...] Esto pone a los padres ante un dilema. En efecto, socialmente se tiene a los padres por responsables del carácter de sus hijos, pero, al mismo tiempo, se les priva de la capacidad de control sobre los hijos que la atribución de responsabilidad *tácticamente* da por supuesta. El cambio de énfasis en la ideología de la educación de los hijos desde el rigor a la permisividad, de la racionalidad a la afectividad y de la autoridad a la libertad, es el elemento constitutivo del dilema.¹¹

Si recordem les referències que fèiem a aquest model de família en parlar dels dos models de relacions entre pares i fills (accions guiades o bé per una ètica de la responsabilitat, o per una ètica de les conviccions) coincidirem en afirmar que es combina, per una banda, el rigor i

¹⁰ C.C. Harris, *Familia y sociedad industrial* (Barcelona: ediciones Península 1983), 291.

¹¹ *Ibid.*, 292

CONCLUSIONS

l'autoritat dels pares per defensar unes conviccions; la responsabilitat i la racionalitat per assolir uns objectius, per l'altra. Així, en aquest model opusà de família el terme *responsable* va associat a *autoritat dels pares*, quan es tracta de fer complir uns principis que s'entenen com a intransgredibles, i a *consens de la família* quan s'han d'assolir uns objectius.

c) *Rol domèstic de la dona vs. rol públic de l'home*

En el model de família que caracteritzem, els rols de la dona mare-esposa i l'home pare-espòs es troben clarament diferenciats. Aquesta diferenciació es sustenta, per una banda, en el principi de la complementarietat entre els cònjuges i, per l'altra, en tot un exercici reificador que converteix les diferències en el “fer” de la dona i l'home, en diferències del “ser”:

Por lo tanto, habremos de explicar a nuestra hija adolescente, que es precisamente de la desigualdad entre el varón y la mujer, donde nacen los valores femeninos. Es, de ese no ser iguales, de donde nace esa complementariedad que enriquece a ambos sexos por igual, aportando cada uno lo que de suyo le es propio.¹²

És així com, per causa dels valors i normes que els orienten, els rols d'home i dona es configuren en rols laborals i rols domèstics, respectivament. (En termes parsonianes parlariem de la divisió entre l'àmbit familiar-expressiu assignat a l'esposa-mare, i del rol instrumental-ocupacional i d'enllaç amb l'exterior assignat al marit-pare.) Aquesta distinció es tradueix en una nítida divisió espacial que converteix la mare en “l'ànima de la casa”¹³ i la casa en “el descans del guerrer”¹⁴; i en una assignació diferenciada del valor del temps segons es tracti del temps de la mare, o del temps del pare: “hombre muy ocupado y expeditivo, [que] dedica a su hijo o hija una parte de su valioso tiempo”¹⁵.

¹² Cristina Mata, *La afectividad en los adolescentes*, col·lecció “Hacer Familia” n. 62 (Madrid: Palabra 1995), 177.

¹³ Sánchez, *Experiencias de una madre*, 141.

¹⁴ *Ibid.*, 135.

¹⁵ VallsJuliá, *El desarrollo total del niño*, 46.

Analitzant aquest model de família que distingeix tan clarament entre el rol domèstic de la dona i el rol públic de l'home, podem aventurar-nos a subscriure les paraules de Harris quan afirma el següent:

Si su ausencia [del marido] del hogar lo libera de muchas de las tareas de control paterno y su relación con los hijos es para éstos mucho más de gratificación que de frustración, esta circunstancia puede aumentar la sensación de angustia de la esposa acerca de su propia capacidad, pues él se lo pasa bien donde ella fracasa. Esto incrementa su inarticulado resentimiento respecto de su marido que no está confinado a la esfera doméstica, donde se la tiene a ella como totalmente responsable de los defectos de los hijos: los padres obtienen satisfacción, mientras que las madres son objeto de censura. Esta ansiedad y hostilidad en aumento de la madre será incomprensible para el marido, quien considera su vida laboral el cumplimiento de un onerosa responsabilidad ante su familia, y su contribución al cuidado de los hijos como un acto meritorio de supererogación.¹⁶

d) El principi de la complementarietat traslladat a la parella

Mitjançant l'anàlisi de contingut, hem arribat a la conclusió que el sistema de rols dins l'esfera familiar es presenta sobre la base d'un principi reificador; hauríem d'afegir que aquests rols, un cop reificats, es mostren com a complementaris, exigeixint una diferenciació clara, nítida. És d'aquesta manera com les diferències entre l'home i la dona en l'exercici dels seus rols es presenten com a diferències "naturals" (i com a tal immutables) que es complementen:

Un hombre es un hombre y una mujer es una mujer. Esta verdad que firmaría Perogrullo, es el origen de una multitud de disgustos que surgen en el matrimonio. Sorprende ver matrimonios con cuarenta años de vida en común que, todavía, no han aprendido este principio básico. Intentan, en vano, identificarse en lugar de complementarse. Son sencillamente diversos, distintos.¹⁷

Aquest mateix model de parella inspirat en la complementarietat el retrobem quan es parla de la sexualitat dins el matrimoni:

¹⁶ Harris, Familia y sociedad industrial, 293.

¹⁷ Vázquez, Matrimonio para un tiempo nuevo, 59.

CONCLUSIONS

La realizació de l'acte conyugal exige sin duda una preparació. Para adentrarnos en ella será necesario volver a recordar todas las características diferenciales del hombre y de la mujer. El hombre es una llama de gas, la mujer es una llama de carbón lenta para encenderse y lenta para apagarse. La mujer conquista por la belleza que entra por los ojos; el arma del hombre es la palabra que entra por el oído. El varón necesita conquistar y poseer, mientras la mujer necesita ser deseada y conquistada. El hombre es más sexual, mientras la mujer es más sensual. La mujer necesita aperitivo, el hombre prefiere cuanto antes llegar al plato fuerte. Si uno y otro olvidan, no conocen o no quieren ser consecuentes con estas reglas, que la naturaleza ha marcado en la psicología de cada uno, pueden ir derechos al fracaso.¹⁸

En un model de parella com aquest que caracteritzem, l'esforç per complementar-se a l'altre difícilment sortirà alhora dels dos membres; sovint, és només un d'ells qui s'acaba complementat a l'altre, acaba cedint. A més, el fet de presentar la relació de parella o marital com a complementària suposa negar el caràcter que de construcció té la relació marital: "El matrimoni imposa una nova realitat. La relació de la persona amb aquesta nova realitat és dialèctica: l'individu actua sobre la realitat, en col·lúsió amb l'altre cònjuge i la nova realitat retop sobre ambdós, l'individu i el seu cònjuge, soldant-se així la seva realitat conjunta".¹⁹ La parella neix de les dues persones que la formen, amb les seves possibilitats, limitacions, negativitats; es tracta, en definitiva, de construir, més que de completar. Per contra, quan parlem d'una relació de parella fonamentada en el principi de la complementarietat és com si els elements configuradors de la parella arribessin ja formats al matrimoni: no es tracta tant de l'exercici d'anar construint com d'*encertar* en l'elecció.

Com ja hem apuntat, amb aquesta concepció de la parella com de dues meitats que es completen es fa difícil d'imaginar el matrimoni com a lloc de renúncies per ambdós cònjuges. Així, si partim d'una concepció complementària de matrimoni, l'objectiu serà adaptar-se a l'altre (o millor dit, a la ficció de l'altre), amb el que això suposa: les adequacions, la majoria de les vegades, les practica un dels membres de la parella, mentre l'altre es manté en una posició molt pròxima a la inicial. En el model de família que caracteritzem, és la dona qui fa un exercici més gran

¹⁸ *Ibid.*, 149.

¹⁹ Berger & Kellner, "Matrimoni i construcció de la realitat", 50.

d'adequació. En aquest sentit trobem expressions com la de "Rescatar a la mujer"²⁰ que posa títol al que es considera una feina urgent, ja que "cuando la mujer pierde el centro, la sociedad va a la deriva"²¹:

Salvar a la mujer. He aquí el gran empeño para salvar la familia, salvar la sociedad y en definitiva salvar al hombre. Es preciso que la mujer conquiste y reconquiste su lugar y sus capacidades más genuinas. Dan ganas de gritar: «Mujer, sé tú misma...» Vuelve a encontrarte. [...] Nos falta saborear tu presencia. Tú eres otro sabor de lo humano y no hay nada peor que una mujer que no sabe a mujer.²²

Per contra, no trobem cap text que faci referència a la necessitat de canvi o adequació per part de l'home a aquest model de família (repartint-se les tasques de la llar; participant més de l'educació quotidiana dels fills; col·laborant amb la dona en l'educació dels fills, més quan es tracta de famílies nombroses etc.).

e) La família i els altres agents socialitzadors: actituds coincidents i actituds hostils

En el capítol dedicat als agents de socialització, aquests han estat analitzats segons dos criteris: a) funció específica i b) edats. Aquests criteris ens han ajudat a descobrir que quan els agents de socialització se situen dins grups identificables la relació amb aquest model de família que presentem és *coincident*; per contra, quan es tracta d'agents de caràcter més difús, adreçats a una massa o col·lectivitat, aquests eren presentats com a oposats, *hostils* al model familiar (d'aquí sorgeix la necessitat de filtres i estratègies per controlar-los, en forma de plans d'acció que servien tant per combatre'ls com per redreçar-los).

Continuant amb aquesta idea, podem classificar els agents de socialització presentats en dos grans grups: per una banda, aquells que cooperen en la construcció d'un model de família definit

²⁰ Vázquez, *Matrimonio para un tiempo nuevo*, 73.

²¹ *Loc. cit.*

²² *Loc. cit.*

CONCLUSIONS

per la institució com *el* model (vers el qual el grup tendeix i que configura la percepció col·lectiva dels membres supernumeraris de l'Opus); i, per l'altre, aquells agents que no coincideixen amb aquest model de família perquè presenten models de família diferents, de vegades contraris, raó per la qual exigeixen cert control mitjançant mecanismes que neixen del propi grup.

Quant al primer grup, el coincident, l'estratègia de la família és participativa, ja que actuen com a reforç: la família troba recolzament en ells i els adopta com a col·laboradors en la tasca socialitzadora. Pel que fa al segon grup, l'hostil, exigeix la utilització de filtres de control per tal de redreçar el discurs cap al model de família concret; el control es fa necessari i s'acaba intercanviant llibertat d'escollir entre una pluralitat d'opcions, per la seguretat que dona trobar en la majoria d'àmbits o esferes en les quals hom participa les coincidències que el refermen. Aquesta seguretat que dona el fet d'habitar un món sense contradiccions aparents ve de la mà d'unes pautes prescriptives o *planes de acció* que dicten formes d'actuar davant les agressions a la unitat d'aquest model familiar. De fet, en aquest segon grup d'agents socialitzadors hostils, s'amaga la idea de grup tancat *versus* societat global que es presenta sota la dicotomia del "nosaltres" vs. "els altres" (els de fora de l'organització, d'on provenen les formes diferents de fer, sentir i ser que caldrà evitar).

No oblidem que estem parlant de les primeres generacions de membres de l'Opus Dei, definides com a generacions que han experimentat processos de ressocialització i que, per tant, habiten veritats encara molt febles. L'única forma de lluitar contra els criteris oposats és, en aquests primers estadis, allunyar-se, constituir un grup tancat de seguretats, de fórmules sabudes i donades per descomptat. Si, a més, afegim la idea del caràcter que hem definit com a *receptiu* dels membres supernumeraris de l'Opus Dei, entendrem la manera en què es combinen les necessitats de viure un món sense contradiccions, amb rígides pautes i modes d'acció altament prescriptius.

Finalment, si recordem la definició de l'Opus Dei com a *institució voraç* ens resultarà fàcil d'entendre la manera com la institució aglutina totes les esferes en què un membre de

l'organització es mou, i de les quals participa, en una de sola: la de membre supernumerari. Aquesta categoria exigeix assimilació a *un* model de família en totes les seves dimensions com si fos *el* model per excel·lència. Tractant-se com es tracta de l'agència socialitzadora més important, no es fa estrany que la família s'erigeixi en centre entorn del qual giren tots els altres agents a fi de reforçar o corregir, segons els casos, per convertir-la en el més eficaç instrument socialitzador de les segones generacions.

- ANDERSON, Michael (ed.). *Sociology of the Family*. Middlesex: Penguin Books, 1982 2a (1971).
- BALDWIN, John D. *George Herbert Mead. A Unifying Theory for Sociology*. California: Sage, 1986.
- BECKFORD, James A. (ed.). *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London: Sage, 1986.
- BERGER, Peter L. "The sociological study of sectarianism". *Social Research* 21 (1954): 467-485.
- "Sectarianism and religious sociation". *The American Journal of Sociology* 64 (1958-59): 41-44.
- *Invitació a la sociologia. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder, 1986. (Ed. original: *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. Nova York: Doubleday, 1963.)
- *Para una teoria sociològica de la religió*. Barcelona: Kairós, 1981 2ed. (Ed. original: *The sacred canopy*, 1967.)
- *A rumour of angels*. Pelican Books, 1971 (1969).
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN Thomas. *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*. Barcelona: Herder, 1988. (Ed. original: *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Nova York: Doubleday, 1966.)
- BETTELHEIM, Bruno. *The children of the dream*. Londres: Paladin, 1971.
- BOIXADÓS, Jordi. *Opus Dei. Retrat de família*. Barcelona: Columna, 1993.
- BOURDIEU, Pierre et al. *El oficio de sociólogo*. Madrid: siglo XXI, 1987 10ed. (Ed. original: *Le metier de sociologue*. École pratique des hautes études: 1973.)
- CAPARRÓS, Antonio. *El carácter social según Erich Fromm. Estudio crítico de su obra*. Salamanca: Sigueme, 1975.
- CARDONA, Carlos. *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990.

BIBLIOGRAFIA

- CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J. *La compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- CARREÑO, Pablo A. *Fundamentos de sociología*. Madrid: Rialp, 1983.
- CARRIER, Hervé, s.j. *Sico-sociología de la afiliación religiosa*. Navarra: Verbo divino, 1965. (Ed. original: *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Roma: Université Grégorienne.)
- CASANOVA, José. "Private and Public Religions". *Social Research*, vol.59, 1 (1992): 17-57.
- CATTON, W.R. "What kind of people does a religious cult attract?". *American Sociological Review* 22 (1957): 561-566.
- CIPRIANI THORNE, Juan Luis. *Catecismo de doctrina social*. Madrid: Palabra, 1989.
- COSER, Lewis A. *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978 (1974).
- d'ANTONIO, W. *Families and Religions. Conflict and Change in Modern Society*. California: Sage, 1985.
- Del PORTILLO, Álvaro. *Entrevista sobre el fundador de l'Opus Dei*. Barcelona: Edicions del Drac, 1993. (Ed. original: *Intervista sul fondatore dell'Opus Dei*. Edizioni Ares, 1992.)
- DURANDIN, Guy. *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*. Barcelona: Paidós, 1983. (Ed. original: *Les mensonges en propagande et en publicité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.)
- DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal, 1987.
- ELLIOT, F. Robertson. *The Family: Change or Continuity?* Hampshire: MacMillan, 1986.
- [ESCRIVÁ] José Maria. *Consideraciones espirituales*. Cuenca: Imprenta Moderna, 1934.
- ESCRIVÁ, José Maria. *Camino*. Valencia: CID, 1939.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaria. *Conversaciones con Escrivá de Balaguer*. Madrid: Rialp 1989 17ed. (1968).
- ESTRUCH, Joan. *L'Opus Dei i les seves paradoxes: Un estudi sociològic*. Barcelona: Edicions 62, 1993.
- Pròleg i edició de Max WEBER. *L'ètica protestant i l'esperit del capitalime*. Barcelona: Edicions 62, 1984, 7-17.

BIBLIOGRAFIA

- ERIKSON, Kai T. *Wayward puritans*. Nova York: Wiley, 1966.
- FLÓREZ, Gonzalo. *Matrimonio y familia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1995.
- FREUND, Julien. *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Península, Homo sociologicus, 35.
1986. (Ed. original: *Sociologie de Max Weber*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.)
- FROMM, Erich. *La por a la llibertat*. Barcelona: Edicions 62, 1979 6ed. (Ed. original: *Escape from freedom*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1941.)
- *Per una ètica humanística*. Barcelona: Edicions 62, 1995 (Ed. original: *Man for himself*, 1947.)
- *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1974 10 ed. (Ed. original: *The sane society*. Nova York: Rinehart & Co., Inc., 1955.)
- *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. Nova York: Harper & Row, 1964.
- *Marx i Freud*. Barcelona: Edicions 62, 1976 2ed. (Ed. original: *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. Nova York: Pocket books.)
- *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*. Mèxic: siglo XXI, 1986 6ed. (Ed. original: *Greatness and limitations of Freud's psychoanalysis*. 1979.)
- (et. al.). *La familia*. Barcelona: Península, 1986 6ed. (Ed. original: *The family*. Nova York: Harper & Brothers.)
- & MACCOBY, Michael. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1974r. (Ed. original: *Social character in a Mexican village*, 1970.)
- GERTH, Hans H. & MILLS, C. Wright. *Carácter y estructura social*. Buenos Aires: Paidós, 1963. (Ed. original: *Character and social structure. The psychology of social institutions*. Nova York: Harcourt, Brace and Co. Inc, 1953.)
- GIDDENS, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor, 1985 2ed. (Ed. original: *Capitalism and modern social theory*. Cambridge University Press, 1971.)
- *Sociología*. Madrid: Alianza, 1991. (Ed. original: *Sociology*. Cambridge, Anglaterra: Polity Press, 1989.)

BIBLIOGRAFIA

- *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor i erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra, 1995. (Ed. original: *The transformation of intimacy. Sexuality, love & eroticism in modern societies*. 1992.)
- GILLIN, J.L. "A contribution to the sociology of sects". *The American Journal of Sociology* 16 (1910): 236-252.
- GOFFMAN, Erving. *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972 2ed. (Ed. original: *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Nova York: Doubleday, 1961.)
- *Relaciones en público. Microestudio del orden público*. Madrid: Alianza, 1979. (Ed. original: *Relations in public. Microstudies of the public order*. 1971.)
- *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 1974. (Ed. original: *Interaction ritual*.)
- GREELEY, Andrew M. *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*. London: Scot, Foresman and Company, 1972.
- HARRIS, C. C. *Familia y sociedad industrial*. Barcelona: Península, Homos sociologicus 37, 1986. (Ed. original: Londres: George Allen & Unwin, 1983.)
- HANDEL, Gerald (ed). *Childhood socialization*. New York: Aldine de Gruyter cop. 1988.
- HUNTER, James D. *The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity*. Dins: WILSON, Bryan (ed.). *The Social Impact of New Religious Movements*. Nova York: The Rose of Sharon Press, Conference series 9 (1981): 1-19.
- IBAÑEZ, Jesús. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: siglo XXI, 1985.
- JACOB, Margaret C. "Private beliefs in public temples: The new religiosity of the eighteenth century". *Social Research*, vol.59, 1 (1992): 59-84.
- JAMES, William. *Les varietats de l'experiència religiosa. Estudi de la naturales humana*. Barcelona: Edicions 62, 1985. (Ed. original: *The varieties of religious experience. A study in human nature*. 1902.)
- JELLEN, Ted G. "The Political Consequences of Religious Group Attitudes". *The Journal of Politics*, vol.55, 1 (1993): 178-90.

BIBLIOGRAFIA

- JOHNSON, B. "On Church and Sect". *American Sociological Review* 28 (1963): 539-549.
- "A critical appraisal of the Church-Sect typology". *American Sociological Review*, 22 (1957): 88-92.
- LASCH, Christopher. *Refugio en un mundo despiadado. La familia: ¿Santuario o institución asediada?* Barcelona: Gedisa, 1984. (Ed. original: *Haven in a heartless world*. Nova York: Basic books, 1979.)
- Le TOURNEAU, Dominique; *L'Opus Dei*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985 5ed. (1984).
- LEWIS, Oscar. *The Children of Sánchez*. Baltimore: Penguin books, 1964 (1961).
- LUCAS, Antonio. *Introducción a la sociología*. Navarra: EUNSA, 1982 2ed.
- MEAD, Geroge H. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós, 1972 3ed. (Ed. original: *Mind, self and society*. Chicago: The University of Chicago Press.)
- MERTON, Robert K. *Teoría y estructura sociales*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1964. (Ed. original: *Social theory and social structure*. Illinois: The free Press of Glencoe, 1949.)
- MILLS, C. Wright. *La imaginació sociològica*, Barcelona: Herder, 1987. (Ed. original: *The sociological imagination*. Nova York: Oxford University Press, 1959.)
- MORA, Gaspar & SALVAT Ignasi, s.j. *Fent camí amb les parelles*. I i II. Barcelona: Claret, 1994.
- MORALES, José. *Estudios sobre Camino*. Rialp: Madrid, 1989 2a (1988).
- MOSCOVICI, Serge (coord.). *Psicología social*. I i II. Barcelona: Paidós, 1985. (Ed. original: *Psychologie Sociale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.)
- NEWMAN, John Henry. *Apologia «pro vita sua». Història de les seves idees religioses*. Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya - Fundació Enciclopèdia Catalana, 1989.
- NIEBUHR, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. Nova York: Meridian Books, 1970 13ed. (1929).
- *Christ and culture*. Nova York: Harper and Row, 1951.

BIBLIOGRAFIA

- PFAUTZ, H.W. "The sociology of secularization: religious groups". *The American Journal of Sociology* 61 (1955): 121-128.
- PIAGET Jean. *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1983 (Ed. original: *Études sociologiques*. Ginebra: Librairie Droz, 1965.)
- RODRÍGUEZ, Pedro. *Vocación, trabajo, contemplación*. Pamplona: EUNSA, 1987 2ed.
- (et. al.). *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*. Madrid: Rialp, 1993 2ed.
- RODRIGUEZ IBÁÑEZ, José E. *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*. Madrid: Taurus, 1989.
- ROULEAU, Jean-Paul & Zylberbeg, Jacques. *Les mouvements religieux aujourd'hui. Theories et pratiques*. Montreal: Les Éditions Bellarmin (Les Cahiers de recherches en sciences de la religion 5), 1985.)
- RUIZ OLABUÉNAGA, José Ignacio & ISPIZUA, M^a Antonia. *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.
- SARGANT, William. *Physiologie de la conversion religieuse et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. (Ed. original: *A physiology of conversion and brain-washing*. Londres: Pan Books, 1959.)
- SCHARF Betty R. *El estudio sociológico de la religión*. Barcelona: Seix Barral, 1974. (Ed. original: *The sociological study of religion*. Londres: Hutchinson University Library, 1970.)
- SEGUY, J. "Les problèmes de la typologie dans l'étude des sectes". *Social Compass* 12 (1965): 165-170.
- SIMMEL, Georg. *Sociology of religion*. Nova York: Arno Press, 1979. (Ed. original: *Die Religion*, 1959.)
- *Sociologia. Investigacions sobre les formes de la socialització*. I i II. Barcelona: Edicions 62, 1988. (Ed. original: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Dunker & Humblot, 1908.)
- *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, Homo sociologicus 45, 1988. (Ed. original: *Philosophische Kultur*. Berlin: Verlag Klaus Wagenpach.)

BIBLIOGRAFIA

- SPAEMANN, Robert. *Ética: cuestiones fundamentales*. Pamplona: EUNSA, 1988 2ed. (Ed. original: *Moralische Grundbegriffe*. Munich: C. H. Beck. Verlagsbuchhandlung, 1982.)
- STARK, Werner. *The sociology of religion. A study of christendom*. VI. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- TROELTSCH, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches*. I i II. Nova York: Harper & Brothers, 1960 (1911).
- URTEAGA, Jesús. *El valor divino de lo humano*. Madrid: Rialp, 1988.
- “24 preguntas a Monseñor Escrivá de Balaguer”. *Mundo Cristiano* 96 (enero 1971).
- VICENTE, A. G. “L'évolution des sectes. Analyse sociologique (Le cas de l'antoinisme en Belgique)”. Lovaine: CSRS, 1967.
- WACH, Joachim. *Sociologie de la Religion*. Paris: Payot, 1955.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1988 10r (Ed. original: *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Verlag Dunker & Humblot, 1959.)
- *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62, 1983. (Ed. original: *Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus*. J.C.B. Mohr de Tübingen, 1983.)
- WILSON, Bryan. “An analysis of sect development” *American Sociological Review* 24 (1959): 3-15.
- *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor, 1969. (*Religion in secular society*)
- *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1970. (*Religious sects*)
- “Time, generations, and sectarianism”. Dins WILSON, Bryan (ed.). *The Social Impact of New Religious Movements*. Nova York: The Rose of Sharon Press, Conference series 9 (1981): 217-235.
- YINGER, J. Milton. *Religión, persona, sociedad*. Madrid: Razón y fe, 1968. (Ed. original: *Religion, society and the individual*. Nova York: The Macmillan Company, 1957.)
- *Sociology Looks at Religion*. Nova York: the Macmillan Company, 1966 2ed (1961).

Col·lecció “Hacer Familia”

Sèrie A: Cómo educar

1. *Educar hoy* (1994, 9a ed.); Fernando Corominas, 226 pàg.
2. *Hacer familia hoy* (1992, 4a ed.); Oliveros F. Otero i Fernando Corominas, 231 pàg.
5. *Las lecturas de tus hijos* (1993, 2a ed.); Cynthia Hertfelder, 223 pàg.
6. *Familias contra corriente* (1995 2a ed.); David Isaacs i M^a Luisa Abril, 240 pàg.
7. *Tu hijo diferente* (1990); Pilar Cabrerizo i Asunción Pacheco, 196 pàg.
10. *Decisiones familiares* (1992); Ana María Navarro, 189 pàg.
11. *Dios y la familia* (1992); Jesús Urteaga, 265 pàg.
13. *Tus hijos y las drogas* (1993 2a ed.); Aquilino Polaino y Javier de las Heras, 235 pàg.
15. *Urgencia de la catequesis familiar* (1994 3a ed.); Pedro de la Herran i Fernando Corominas, 242 pàg.
16. *Preparar a los hijos para la vida* (1993); Gerardo Castillo Ceballos, 265 pàg.
18. *Los Novios. El arte de conocer al otro* (1993); Ramón Montalat, 211 pàg.

Sèrie B: Educar por edades

21. *El embarazo y los 12 primeros meses* (1994); Mercedes Pérez de Besoain, 278 pàg.
38. *Matrimonio para un tiempo nuevo* (1993, 7a ed.); Antonio Vázquez, 233 pàg.
39. *Los abuelos jóvenes* (1993 2a ed.); Oliveros F. Otero i José Altarejos, 196 pàg.

Sèrie C: Educación temprana

41. *El desarrollo total del niño* (1993 2a ed.); 216 pàg.
44. *Experiencias de una madre* (1994 2a ed.); Ana Sánchez, 232 pàg.

BIBLIOGRAFIA

Sèrie D: *Educar en virtudes*

- 51. *Educar para el trabajo* (1995 2a ed); Antonio J. Alcalá, 284 pàg.
- 56. *Relaciones humanas en la familia* (1996); Oliveros F. Otero, 255 pàg.
- 58. *Interrogantes en torno a la fe* (1995 2a ed.); Alfonso Aguiló, 281 pàg.
- 62. *La afectividad en las adolescentes* (1995); Cristina Mata, 245 pàg.
- 69. *Enseñar a pensar* (1994); Antonio Jiménez Guerrero, 250 pàg.

Sèrie E: *Medios educativos*

- 73. *Las relaciones padres-colegio* (1995); José Manuel Cervera i José Antonio Alcázar, 284 pàg.
- 75. *Deporte y educació* (1993); Luis Daniel González, 194 pàg.
- 79. *Televisión y familia* (1993); Jorge Yarce, 249 pàg.

Sumari

Introducció	1
1. L'elecció del tema	1
2. Preguntes inicials i creació de l'objecte d'estudi	3
3. Estructura de l'estudi	5
4. La metodologia de la investigació	6
a) Les fonts	6
la col·lecció "Hacer Familia"	7
<i>Consideraciones espirituales</i>	9
b) Les tècniques: l'anàlisi de contingut	10
5. Observacions finals	12
a) La formulació de tipus ideal	12
b) La investigació sobre textos escrits	13

PRIMERA PART:

DE QUÈ PARLEM QUAN PARLEM DE L'OPUS DEI?	15
--	----

i. Per a una superació de la dicotomia secta-església	19
1. Els elements definitoris de grup religiós: la dicotomia secta-església	21
a) El llenguatge comú	22
b) Origen etimològic	23
c) El concepte cristià de secta	24
d) <i>New Religious Movements</i>	26
2. Orígens de la dicotomia:	28
a) Max Weber	29
b) Ernst Troeltsch	32
3. Aplicacions de la dicotomia	34
a) H. Richard Niebuhr: <i>The social sources of denominationalism</i> ...	35
b) Tipologia horitzontal: J. Milton Yinger, <i>Religión, sociedad, persona</i>	38
c) Tipologia vertical: Bryan Wilson, <i>Sociología de las sectas religiosas</i>	46
4. Crítica a la dicotomia secta-església	54
a) Joachim Wach: <i>ecclesiola in ecclesia</i>	55
b) Peter L. Berger: la noció d'esperit	58
5. Un nou model d'anàlisi: el continuïm sectarietat-ecclesialitat	61
ii. L'Opus Dei entès com a institució voraç	67
1. Sobre les característiques de les institucions totals, segons Erving Goffman	69
2. Sobre les característiques de les institucions voraces, segons C. Lewis Coser	72

iii. El caràcter receptiu dels membres de l'Opus Dei	77
1. El caràcter social	79
2. El paper de l'educació respecte a la formació del caràcter social	81
3. El caràcter social receptiu	83
SEGONA PART:	
LA SOCIALITZACIÓ DE LES SEGONES GENERACIONS	89
iv. El procés de socialització	93
1. Definició	93
a) L'adquisició de la cultura	93
b) La integració de la cultura en la personalitat	94
c) L'adaptació a l'entorn social	95
2. Els protagonistes	96
a) Els altres significatius	96
b) L'altre generalitzat	101
3. Els estadis	105
a) Socialització primària	105
b) Socialitzacions secundàries	106
4. Els mecanismes	109
a) <i>To take the role of the other</i>	109
b) Els conceptes de <i>I i me</i>	111
v. Quan el procés de socialització es repeteix: la ressocialització	115
1. Assoliment d'un <i>nou</i> sistema de significació	119
a) Definició de conversió o, segons Berger, <i>alternació</i>	121
b) Elements de l'alternació: els altres significatius i la conversa ...	122
2. Afirmació del sistema de significació	125
a) El present construït	127
b) El passat reinterpretat	129
c) L'estabilització	131
TERCERA PART:	
CARACTERITZACIÓ DEL MODEL DE FAMÍLIA DINS EL QUAL SÓN SOCIALITZADES LES SEGONES GENERACIONS DE L'OPUS DEI	135
vi. Matrimoni, família i el lema de la santificació	137
1. Vocació, també, matrimonial	139
2. La santificació de la família	144
3. Actitud davant el nombre de fills: paternitat o procreació responsable ..	146
vii. Tipus de relacions dins l'àmbit familiar: relacions orientades per les conviccions o per la responsabilitat	151
1. <i>Ètica de les conviccions i ètica de la responsabilitat</i> , segons Weber ...	152

2. Relacions orientades per les conviccions	153
3. Relacions orientades per la responsabilitat	158
a) Definició de la Teoria Z	159
b) Aplicació de la Teoria Z a l'organització familiar	160
c) Procediments de la Teoria Z	163
viii. L'exercici de rols dins l'estructura familiar	169
a) Diferències en el ser	170
b) Diferències en el fer	171
c) Diferències en el sentir	172
1. La reificació dels rols	173
2. L'aprehensió d'un rol	176
3. L'ús diferenciat de l'espai i el valor diferenciat del temps, segons els rols	179
a) <i>La madre: alma de la casa</i>	180
b) <i>El padre: líder de los hijos</i>	183
ix. La família i els altres agents de socialització	189
1. Els mitjans de comunicació de masses (en especial la televisió)	190
a) Els programes positius i els programes negatius a televisió	191
b) El cas Daniel	199
2. El grup d'amics	201
a) Els bons amics i els amics dolents	202
b) Els clubs juvenils	204
3. Les relacions dels pares amb el col·legi	206
a) Tres metodologies de formació per als pares	209
b) El preceptor: un professor que assume la responsabilidad de ayudar a unos padres en la educación de su hijo	211
x. Conclusions	219
1. Característiques de la família opusiana a nivell institucional	220
a) Defensa contra les repercussions dels canvis macrosocials en la convivència familiar	220
b) La família: agent socialitzador i grup socialitzat	222
2. Característiques de la família opusiana a nivell d'idees i actituds	224
a) Racionalitat instrumental dins la família	224
b) El dilema de la permissivitat-responsabilitat educativa dels pares	225
c) Rol domèstic de la dona vs. rol públic de l'home	226
d) El principi de la complementarietat traslladat a la parella	227
e) La família i els altres agents socialitzadors: actituds coincidents i actituds hostils	229
Bibliografia	233