

# Estudios de la juventud y filosofía de la no violencia: conciencia generacional, ciudadanía y argumentación

Xicoténcatl Martínez Ruiz / Daffny Rosado Moreno  
COORDINADORES



COLECCIÓN PAIDEIA SIGLO XXI



*Estudios de la juventud y filosofía de la no violencia:  
conciencia generacional, ciudadanía y argumentación*

Xicoténcatl Martínez Ruiz y Daffny Rosado Moreno, coordinadores

Primera edición 2013  
D.R. ©2013 Instituto Politécnico Nacional  
Av. Luis Enrique Erro s/n  
Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”, Zacatenco,  
Deleg. Gustavo A. Madero, C. P. 07738, México, DF

Coordinación Editorial de la Secretaría Académica  
Secretaría Académica, 1er. Piso,  
Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”  
Zacatenco, Del. Gustavo A. Madero, C.P. 07738

Cuidado de la edición: Kena Bastien van der Meer  
Diseño y formación: Quinta del Agua Ediciones, SA de CV

ISBN: 978-607-414-357-7

Impreso en México / Printed in Mexico

# Índice

Prólogo. Juventud, verdad y no violencia <i>Sonia Bazzato Deotto</i> <i>Juan Carlos Ruiz Guadalajara</i>	11
Introducción <i>Xicoténcatl Martínez Ruiz</i>	19
Capítulo 1. La no violencia y el otro: una teoría compuesta del multiplismo, la heterología y la heteronomía basada en el jainismo y Gandhi <i>Chakravarthi Ram-Prasad</i>	27
Capítulo 2. Razonamiento moral, prácticas culturales y desigualdades sociales <i>Elliot Turiel</i>	61
Capítulo 3. <i>Ahimsa</i> : la no violencia según los <i>yoga sūtra</i> <i>Elsa Cross</i>	79
Capítulo 4. Las características representativas de la no violencia gandhiana <i>M. P. Mathai</i>	85

Capítulo 5. Filosofía de la no violencia: estudios de la juventud y la ciudadanía <i>Xicoténcatl Martínez Ruiz</i>	95
Capítulo 6. Lógica y compromiso moral <i>Raymundo Morado</i>	113
Capítulo 7. Género, juventud y políticas de prevención y atención para erradicar la violencia que vive la comunidad estudiantil del Instituto Politécnico Nacional <i>Martha Alicia Tronco Rosas</i> <i>Susana Ocaña López</i>	133
Capítulo 8. ¿Es posible la convivencia escolar? Aportes analíticos desde la realidad de la escuela en nuestros días <i>Claudia Lucy Saucedo Ramos</i> <i>Juana María Guadalupe Mejía Hernández</i>	159
Sobre los autores	187

## CAPÍTULO 2

# Razonamiento moral, prácticas culturales y desigualdades sociales

Elliot Turiel

**E**n el presente estudio abordo los amplios temas de la moralidad y la cultura, particularmente con respecto a las prácticas culturales que institucionalizan las desigualdades y las injusticias sociales. Surgen dos preguntas interrelacionadas. Una, muy discutida, es si la moralidad es propia de cada cultura o si se puede aplicar a todas las culturas. ¿Los estándares y valores morales difieren de manera incompatible entre una cultura y otra? ¿O bien hay estándares y valores morales que no se limitan a ciertas culturas? La institucionalización de las prácticas culturales de desigualdad en las jerarquías sociales puede ser, y ha sido, vista por lo menos de dos maneras. La primera es que las desigualdades forman parte de una orientación cultural general hacia la moralidad aceptada por las personas en diferentes posiciones y papeles de la jerarquía social. En otras orientaciones culturales una mayor igualdad podría ser parte de sus diferentes sistemas morales. La otra interpretación es que la gente, en todas las culturas, forma criterios morales a través de los cuales considera que las desigualdades implican injusticias sociales. Desde esta perspectiva, los individuos forman criterios morales que incluyen evaluaciones críticas de la organización social y las prácticas culturales, mismas que pueden conducir a la oposición social y la resistencia moral.

### APROXIMACIONES AL DESARROLLO SOCIAL Y MORAL

Me aproximo a estos temas de la cultura y la moralidad como psicólogo evolutivo que ha realizado estudios en varias culturas. Uno de los principales

enfoques de mi investigación ha sido el desarrollo de los criterios morales, amén de otros criterios sociales, desde la infancia hasta la adolescencia y la edad adulta. Ya se sabe que, en la psicología y otras ciencias sociales, existen diferentes explicaciones de la moralidad y de cómo se desarrolla en los niños. Estas aproximaciones conllevan varias implicaciones acerca del relativismo y la universalidad moral.

Algunos psicólogos y antropólogos han adoptado una postura relativista sobre la moralidad, pues proponen que el desarrollo del niño consiste en una integración de los valores, los estándares y las costumbres de la sociedad mediante la comunicación que de éstos hacen sus padres y otros adultos. Tal es el caso en las teorías psicoanalíticas, conductistas y de aprendizaje social (Aronfreed, 1968, Freud, 1930; Grusec, 2006; Hoffman, 1970; Skinner, 1971). En estas perspectivas, se propone que los mecanismos de adquisición (identificación, afirmación, imitación) son responsables de cómo un niño aprende a atenerse a los valores y estándares de una sociedad. La suposición del relativismo moral proviene del proceso propuesto de adquisición, dado que el contenido de la moralidad es particular a la sociedad en la que uno habita. Por consiguiente, los valores morales son particulares a cada sociedad, incomparables unos con otros y, en cierto sentido, arbitrarios aunque establecidos por las convenciones.

Otra aproximación de tipo general viene de los investigadores que proponen que los niños llegan a identificarse con una orientación general en su cultura respecto de la moralidad, el yo, y el grupo. Se plantea que las culturas son cohesivas y unidas, y que diferentes culturas pueden tener orientaciones muy distintas. Tal perspectiva la propuso hace muchos años la antropóloga cultural Ruth Benedict (1934), quien declaró que hay una amplia variación entre lo que podrían llamarse valores morales, por ejemplo, en el “asunto de tomar una vida” (como la costumbre de matar a los primeros dos hijos; el derecho de un marido sobre la vida y la muerte de su esposa; el deber de matar a los padres antes de que envejezcan). Benedict consideraba que estas variaciones no eran aleatorias, porque las culturas fueron integradas: “La importancia del comportamiento cultural no se agota cuando hemos comprendido claramente que es local, hecho por el hombre y enormemente variable. También tiende a ser integrado. Una cultura... es más o menos un patrón consistente de pensamiento y acción” (Benedict, 1934, p. 46). Con respecto al desarrollo, Benedict propuso los siguientes procesos de adquisición: “La historia de vida del individuo es primeramente

una acomodación a los patrones y estándares tradicionalmente heredados por su comunidad... Cada niño que nace en su grupo los compartirá con él, y ningún niño que nace al otro lado del mundo podrá alcanzar una milésima parte” (Benedict, pp. 2-3).

Más recientemente, algunos psicólogos culturales han propuesto que las culturas pueden ser clasificadas por su tendencia hacia el individualismo o el colectivismo (Markus y Kitayama, 1991; Shweder y Bourne, 1982). Estas tendencias se asocian normalmente con las culturas occidentales (por ejemplo, los Estados Unidos y países europeos) y no occidentales (Japón, India, China y los países de Oriente Medio, por ejemplo). Además de identificar diferencias en algunas normas sociales y prácticas culturales en particular, las caracterizaciones del individualismo y del colectivismo pretenden definir sus orientaciones generales hacia la moralidad, el grupo y las personas. Se dice que los individualistas dan prioridad a la independencia, a la libertad de elección y a los derechos; mientras que los colectivistas enfatizan el grupo, la interdependencia, los deberes morales, y la observancia de los papeles en la jerarquía social. Al cumplir con sus papeles sociales, los colectivistas aceptan los papeles de dominación y poder para ciertos grupos (por ejemplo, los hombres), y los de subordinación para otros grupos (como las mujeres).

Las aproximaciones que explican que el desarrollo moral, y su relativismo asociado, es la incorporación de los estándares sociales u orientaciones culturales se diferencian de la que he tomado yo. Mi aproximación, en un sentido general, es consistente con la teoría del desarrollo de Jean Piaget (1932, 1970). Desde una perspectiva piagetiana, el desarrollo de los niños no sucede a través de la internalización de los valores y estándares de la sociedad, sino que se construye mediante las interacciones recíprocas del individuo y el medio ambiente (véanse Kohlberg, 1969, 1971; Overton, 2006; Werner, 1957). Desde la infancia, los niños contemplan sus experiencias e intentan darle sentido al mundo que los rodea, incluidas sus relaciones sociales con sus padres, otros adultos y otros niños. Como lo dijo Piaget (1951/1995): “la socialización no constituye de ninguna manera el resultado de una causa unilateral como la presión de la comunidad adulta sobre el niño a través de medios como la educación en la familia y, posteriormente, en la escuela. En cambio, implica la intervención de múltiples interacciones de diferentes tipos y a veces con efectos opuestos” (p. 2).

LA CONSTRUCCIÓN DE CRITERIOS MORALES A DIFERENCIA  
DE OTROS DOMINIOS SOCIALES

Desde esta perspectiva, los niños construyen criterios morales acerca de la justicia, los derechos, la necesidad de evitar hacerle daño a la gente, y de ayudar a los demás. También pueden desarrollar, a través de sus propias experiencias, una sensibilidad al sufrimiento ajeno y las desigualdades entre grupos (incluida una toma de conciencia de la dominación y subordinación en las jerarquías sociales). El razonamiento moral, por tanto, es central en las relaciones sociales de las personas, como enfatizó la filósofa Martha Nussbaum (1999) cuando declaró que “los seres humanos son sobre todo seres pensantes”. Del mismo modo, Amartya Sen (2006; véase también Sen, 2009) declaró: “Central a una vida humana... son las responsabilidades de la elección y el raciocinio” (p. xiii). Sin embargo, es importante reconocer que el énfasis sobre el raciocinio no significa que las emociones no jueguen un papel importante (Nussbaum, 2001). La investigación con niños ha demostrado que experimentan emociones como la simpatía, la empatía, y el cariño vinculadas a sus criterios morales.

En su comentario sobre el raciocinio, Nussbaum (1999) alude a una suposición central de la “tradición del liberalismo”, que no se refiere a una ideología política, sino a una perspectiva filosófica “en la tradición del liberalismo kantiano representado hoy por el pensamiento político de John Rawls y también por la tradición liberal utilitaria clásica de John Stuart Mill” (p. 57). Las características centrales de esta tradición, que han acordado varios filósofos como Kant, Mill y Rawls (además de varios otros filósofos contemporáneos como Dworkin, 1977, 1993; Gewirth, 1982; Habermas, 1993; y Sen, 2006, 2009), son las siguientes (Nussbaum):

El meollo de esta tradición es una intuición doble acerca de los seres humanos: particularmente que todos, al ser humanos, tienen la misma dignidad y valor, sin importar su posición social, y que la fuente principal de este valor es la capacidad que tienen de la elección moral, una capacidad que consiste en poder planear una vida de acuerdo con sus propias evaluaciones de sus fines. A estas dos intuiciones –que vinculan el liberalismo en su esencia al pensamiento de los estoicos griegos y romanos– la tradición liberal agrega otra, que los estoicos no enfatizaban: que la igualdad moral de las personas les otorga una reivindicación justa a ciertos tipos de tratamiento a manos de la sociedad y la política. (p. 54)



Desde estas perspectivas, la moralidad implica consideraciones sustantivas del bienestar, la justicia y los derechos, y no se define por las tradiciones o las prácticas comunes de un grupo o de una colectividad (una sociedad, una cultura). Como seres pensantes, los humanos tienen el poder de la elección moral y planean sus vidas con autonomía e intencionalidad. A su vez, las elecciones morales de las personas implican que los humanos tienen la misma dignidad y valor, y que deberían recibir las mismas libertades y un tratamiento justo entre sí y en la sociedad.

La investigación psicológica sobre la moralidad muestra que los niños desarrollan maneras de pensar acerca del bienestar, la justicia y los derechos, que constituyen el dominio moral, y que desarrollan formas distintas de pensar sobre las convenciones sociales y el dominio personal (véanse Smetana, 2006; Turiel, 1983, 2006). Dentro del dominio moral, las evaluaciones de asuntos como golpear, robar, o el trato desigual no están sujetas a las reglas, los preceptos de la autoridad, o las prácticas existentes. Los criterios morales son distintos a los criterios sobre las organizaciones sociales con sus sistemas de normas y convenciones (temas como el uso de apelativos, formas de saludar, hábitos de comer). Se considera que las normas convencionales dependen de las reglas existentes, los preceptos de las autoridades y las prácticas comunes en un sistema social. El dominio personal se refiere a los conceptos de las áreas de la libertad de elección y la autonomía (temas como la privacidad, la libre elección de amigos, y del oficio).

No entraré más en detalles de estos dominios, salvo para decir que la existencia de estos distintos tipos de criterio significa que los individuos mantienen diferentes tipos de pensamiento en diversos aspectos de las relaciones sociales, lo que conlleva varias implicaciones de cómo pensamos en las culturas. Una implicación es que las personas no tienen una sola orientación general hacia las relaciones sociales. Las personas en las culturas occidentales y no occidentales crean criterios sobre la cooperación, ayudar a otros, y la justicia; al mismo tiempo, crean criterios acerca de la elección personal, las libertades y la autonomía. La heterogeneidad de los dominios del pensamiento social indica que no es correcto caracterizar las culturas como si tuvieran una orientación general y homogénea hacia el individualismo o el colectivismo. La preocupación supuestamente individualista por las elecciones personales y la autonomía es parte del dominio personal y forma parte del pensamiento de la gente en las culturas no occidentales. Asimismo, en las culturas occidentales, pensar en las elecciones personales y en la autonomía puede coexistir

con una preocupación moral por el bienestar de los demás. Por consiguiente, la coexistencia de diferentes tipos de criterios construidos en el proceso del desarrollo significa que hay semejanzas importantes entre diversas culturas, en los criterios morales, sociales y personales, y que estos dominios crean variaciones en los criterios dentro de las culturas (y los individuos).

El hecho de que se construyan criterios morales sobre el bienestar, la justicia y los derechos también implica que las personas en las culturas occidentales y no occidentales no se atienen simplemente a los sistemas de organización social, los papeles en la jerarquía social, o los preceptos de las autoridades (Laupa, Turiel, y Cowan, 1995; Turiel, 2002, 2003). La investigación que menciono aquí apoya la propuesta de que las personas suelen aplicar sus criterios morales en formas que critican la organización de la sociedad. La investigación muestra que la gente sí puede ser crítica de las prácticas culturales y sí intenta cambiarlas para lograr mayor igualdad y justicia.

Consideremos una característica aparentemente común entre las culturas en todo el mundo: la de las jerarquías sociales, que suelen conllevar desigualdades sociales. A su vez, las desigualdades sociales implican la oposición social y la resistencia moral, porque las personas crean criterios morales sobre las prácticas culturales existentes. Esto también significa que, dentro de una cultura, la gente que ocupa diferentes posiciones en la jerarquía social no siempre estará de acuerdo. Este es el caso de las desigualdades basadas en las clases sociales, o en las castas, y es el caso de las desigualdades en muchas culturas donde los hombres y las mujeres no ocupan posiciones iguales.

Antes de abordar la investigación pertinente, que muestra que los papeles en la jerarquía social no son forzosamente aceptados, es necesario considerar las razones por las que algunos investigadores parecen pensar que pueden caracterizar a algunas culturas como si tuvieran una tendencia general hacia el colectivismo, carente de desacuerdos entre sus miembros, quienes aceptan sus papeles sin oposición alguna. La respuesta a esta pregunta reside en los métodos que muchos investigadores han utilizado, que consiste en acercarse a la gente que ocupa posiciones de autoridad y poder para que les informen de su cultura. Al excluir a quienes ocupan posiciones de menos poder, los investigadores obtienen una perspectiva unilateral que ha sido observada por varios analistas del problema. Por ejemplo, el antropólogo cultural Unni Wikan (1991) ha dicho que “observar principalmente a los portavoces de la cultura...sin incluir a los pobres, los enfermos, las mujeres y los jóvenes” ha resultado en “un concepto de la cultura como una totalidad continua y

de la sociedad como un grupo integrado que manifiesta un orden intrínsecamente valorado...que eficazmente ocultaba la miseria humana y silenciaba las voces disidentes” (p. 290).

Desde un punto de vista similar, la filósofa y politóloga Susan Okin (1989) afirma que “los opresores y los oprimidos –cuando la voz de éstos logra ser escuchada– frecuentemente están en desacuerdo absoluto. Las ideas contemporáneas acerca del género son un ejemplo claro de tales desacuerdos; queda claro que no hay ningún consenso en este tema, incluso entre las mujeres” (p. 67).

Wikan y otros antropólogos (Abu-Lughod, 1993; Spiro, 1993) han documentado que hay muchos desacuerdos y conflictos dentro de las culturas, de modo que no haya un consenso general sobre las prácticas y acciones esperadas. Con base en su investigación etnográfica con gente que vive en la pobreza en el Cairo, Wikan (1996) llegó a la siguiente conclusión: “Estas vidas que describo se pueden interpretar como ejercicios en la resistencia contra el estado, contra la familia, contra su matrimonio, contra las fuerzas de la tradición y del cambio, contra los vecindarios y la sociedad” (pp. 6-7).

#### EL ESTUDIO DE LA MORALIDAD EN LOS CONTEXTOS CULTURALES

Por lo tanto, para entender de manera adecuada los criterios morales, sociales y personales en el contexto cultural, se deben tomar en cuenta por lo menos tres factores. El primero, es que se necesitan estudiar las perspectivas de personas ubicadas en diversas posiciones de la jerarquía social, y no solamente las de quienes ocupan posiciones de prestigio y poder. Segundo, es importante considerar la posibilidad de que las personas en diferentes posiciones sociales pueden tener perspectivas diferentes sobre el sistema social y sobre ciertas prácticas culturales. Tercero, es preciso considerar no solamente cómo la gente participa en una cultura, sino también cómo puede criticar y rechazar ciertos aspectos de la misma.

Existen investigaciones que se han guiado por estos factores. Hemos realizado estudios en culturas patriarcales del Medio Oriente (Wainryb y Turiel, 1994), India (Neff, 2001), Colombia (Mensing, 2002) y Benin (Conry-Murray, 2009). En estos estudios se ha examinado qué opinan las mujeres y los hombres adolescentes y adultos acerca de las desigualdades entre los géneros, institucionalizadas en las prácticas culturales. Éstas incluyen

desigualdades en las oportunidades educativas y laborales, las actividades recreativas, y las decisiones familiares. Investigamos si en estas culturas existe un interés por el individuo, la independencia y las libertades, y si los individuos aceptan sus papeles sociales y posiciones de desigualdad. Esperábamos que el individualismo fuera, de muchas maneras, importante en las culturas patriarcales, porque a los hombres se les confiere mucha libertad, independencia y autonomía. De acuerdo con nuestra perspectiva general del pensamiento moral y social, esperábamos que las mujeres juzgaran negativamente ciertas prácticas culturales demostrativas de la desigualdad.

Por razones de brevedad es forzoso omitir los detalles de los procedimientos utilizados y los resultados obtenidos. Sintetizaré, sin embargo, algunos de los hallazgos y los ilustraré con ejemplos de las repuestas de algunos de los participantes de los estudios realizados en una comunidad drusa árabe al norte de Israel (Turiel y Wainryb, 2000; Wainryb y Turiel, 1994). Como era de esperar, encontramos que los hombres reivindican su independencia y autonomía, además de su derecho a controlar las actividades de las mujeres de la familia. La aceptación de la elección y la libertad personal, junto con la idea de la autonomía, conforman gran parte de las culturas “tradicionales”, sólo que se las otorgan principalmente a los varones. Los hombres piensan que deben ser libres de tomar sus propias decisiones. También hallamos que las mujeres están conscientes de las libertades otorgadas a los hombres. El reconocimiento de la libertad de los hombres en la práctica cultural se refleja en las repuestas de una adolescente (de 14 años) en la comunidad drusa (Turiel, 2002):

Porque en nuestra cultura un hombre tiene libertad completa...nadie se opondría a la libertad de un hombre...Así es entre los drusos. Un hombre tiene el derecho de escoger su propio camino. (p. 247)

Sus repuestas indican que las mujeres están conscientes de las libertades concedidas a los hombres y que las mujeres, de algún modo, aceptan sus papeles. Sin embargo, este acatamiento suele ser por razones pragmáticas. Es decir, temen las consecuencias –que pueden ser severas– del desafío. No obstante, las mujeres desean la libertad y la igualdad, pero creen que son difíciles de alcanzar y que deben luchar para lograrlas. Un ejemplo de esta manera de pensar se observa en la respuesta de una mujer drusa de 18 años, que dijo (Turiel, 2002):

Vivimos en una cultura conservadora. Quizá en el futuro yo quisiera tratar a mi hija igual que a mi hijo, pero la cultura no me lo permitiría. Creo en la igualdad, pero la cultura le concedería más a un hombre. (p. 249)

También descubrimos que una gran mayoría de las mujeres evaluaron que las desigualdades eran injustas, como lo demuestran las respuestas de una mujer adulta (Turiel, 2002):

La vida de un hombre es sencilla. Trabaja, regresa a casa; no tiene otras responsabilidades. Yo también trabajo y tengo hijos y una casa. Él sabe que cuando regresa, todo estará listo para él. Esto es un placer enorme. Cuando llego a casa yo, tengo más trabajo allí. Entonces, ¿quién crees que merece salir un poco y disfrutar de la vida? (p. 249)

Hay estudios de otros investigadores con resultados parecidos. Uno se llevó a cabo en algunas aldeas al oriente de Turquía, utilizando el análisis del discurso (Guvenc, 2011). Guvenc estudió los puntos de vista de mujeres adultas en sus contextos patriarcales y concluyó que “se posicionan como dependientes de la familia, pero también quieren resistir a la autoridad. Por un lado, culpan a sus maridos, pero por el otro intentan entenderlos” (p. 12). La investigación de Guvenc mostró que a las mujeres les importa la justicia en la familia, como se manifiesta en las respuestas de dos de ellas. Una dijo: “Intento criticarme y encontrar mi falta, porque todo el mundo puede cometer errores. Una mujer y un hombre deben de ser iguales y justos entre ellos” (p. 20). Otra dijo: “Todo el mundo tiene derechos y tienes que reconocer esto. Una mujer y un hombre son iguales” (p. 21).

Los antropólogos que se dedicaron a la investigación etnográfica, partiendo de observaciones y entrevistas, realizaron otros estudios que documentan que las mujeres se oponen a las prácticas culturales. Ya me referí a los estudios de Wikan (1996) con personas que viven en la pobreza en el Cairo. Ella realizó un trabajo de campo, mediante visitas a la misma comunidad, a lo largo de varios años. Las luchas y los conflictos en la comunidad antes mencionada incluían conflictos familiares y el deseo de las mujeres por tener más igualdad. Nuevamente, puedo ilustrar los resultados con un ejemplo de las respuestas de una mujer que hablaba de su esposo (Wikan, 1996):

Traté de hacer que Mustafa entendiera que deberíamos ser abiertos entre nosotros y ajustarnos ambos; que deberíamos decirnos qué nos gustaba y qué queríamos de la vida, para que pudiéramos hacernos felices el uno al otro. Pero él solo refunfuñó y dijo: “¡yo hago lo que quiera!” y “soy libre”. Por supuesto que un hombre debe tener su libertad, ¡pero no a costa de la mujer! (p. 31)

Obsérvese que la opinión de esta mujer se parece a la de las drusas antes citadas.

Otro estudio antropológico lo realizó Abu-Lughod (1993) en una aldea beduina, en el noroeste de Egipto. Abu-Lughod también realizó la investigación observando y entrevistando a las mujeres. Encontró que éstas criticaban frecuentemente las restricciones impuestas en su vida cotidiana. Además, buscaban maneras para eludir el control que los hombres ejercían sobre ellas. Las mujeres usaban numerosos medios, que a veces implican el engaño, para evadir las restricciones impuestas a sus elecciones personales, como sus oportunidades educativas y laborales. También usaban formas de engaño para eludir prácticas culturales generales, como el matrimonio concertado y la poligamia. Para dar un ejemplo, Abu-Lughod cuenta la historia de una mujer que desaprobaba la idea de la poligamia y consideraba injusto que su hijo tomara a más de una esposa. Así que, cuando su hijo mostraba interés en casarse con otra mujer, la madre le contaba a ella cosas negativas del hijo, y le decía que no sería un buen esposo para convencerla de que no se casara con él.

Abu-Lughod también reporta que muchas de las mujeres consideraban la poligamia como una práctica injusta. Como lo expresó una mujer en su estudio (1993):

Y este asunto de casarse con más de una mujer –quisiera que cambiaran sus ideas sobre esto. Es el pecado más grande. El Profeta. No está prohibido, pero el Profeta dijo que solamente si las tratas equitativamente. Pero un hombre no puede, no se puede. Incluso si tiene dinero, no puede. Como persona, en sus pensamientos y sus actos, no puede ser justo. Siempre le gustará una más que otra. (p. 293)

Mi interpretación de los resultados de todos estos estudios psicológicos y antropológicos es que muestran que hay múltiples perspectivas dentro de

una cultura, y que pueden variar las perspectivas de las personas ubicadas en posiciones diferentes de la jerarquía social. Los resultados también se pueden interpretar para demostrar que, aun cuando las personas participen en sus culturas y compartan mucho entre ellas, también tienen desacuerdos y conflictos. Por consiguiente, entre las culturas hay patrones complejos de semejanzas y diferencias. Hay semejanzas en los criterios morales que la gente crea en culturas diferentes, pero también hay diferencias en cómo se aplican estos criterios morales. Por lo tanto, se puede decir que las personas que se encuentran en cierta posición de la jerarquía social tienen, de algún modo, perspectivas parecidas a las de las personas que se hallan en posiciones sociales semejantes de otras culturas. Es decir, hay formas en que las perspectivas de quienes ocupan posiciones inferiores en la jerarquía social se parecen más a las de la gente en posiciones sociales inferiores de otras culturas, que a las de quienes ocupan posiciones sociales superiores dentro de su propia cultura.

Estas propuestas, que se basan en resultados de investigación, se apoyan en reportajes de Afganistán e Irán, donde parece que la gente participa clandestinamente en muchas actividades prohibidas por las autoridades gubernamentales y religiosas. Mientras el talibán tuvo el poder en Afganistán, antes de septiembre de 2001, impusieron restricciones severas sobre numerosas actividades, incluido el uso de televisiones, videos, mucha música y arte, películas, y más. A las mujeres se las obligó a utilizar el burka y se prohibieron las escuelas para las niñas. No obstante, la gente ocultó muchos de los objetos prohibidos y las mujeres operaron clandestinamente escuelas para las niñas y estéticas para las mujeres (véase Turiel, 2003).

Las autoridades gubernamentales y religiosas de Irán han impuesto restricciones similares. Han implementado reglas contra ciertas maneras de vestir, algunos videos y música, el consumo del alcohol, y las relaciones entre hombres y mujeres (“Lipstick politics in Iran”, *The New York Times*, agosto 19, 1999; V. S. Naipul, “After the revolution”, *The New Yorker*, mayo 26, 1997). A pesar del gran riesgo de ser descubierta, mucha gente participa en actividades ocultas y así resiste a las autoridades. Muchas de estas actividades implican el engaño, como se refleja en los comentarios de una mujer iraní (“Beating the system with bribes and the big lie”, *The New York Times*, mayo 27, 1997):

En este país vivimos una doble vida. Mis hijos saben que cuando sus maestros de la escuela les preguntan si tomamos en casa, tienen que decir que no. Saben que si les preguntan si bailamos o jugamos cartas, tienen

que decir que no. Pero la verdad es que sí tomamos, bailamos y jugamos cartas, y los niños lo saben. Así que están creciendo siendo mentirosos, sabiendo que sus padres también son mentirosos, y que para sobrevivir en este país así tenemos que ser. Esto es algo terrible, y quiero cambiarlo. (p. A4)

Hay un ejemplo más, que no se desprende de una investigación, y que quisiera mencionar porque ilustra muy bien las maneras en que las mujeres se oponen a las restricciones y a las reglas que les imponen los hombres. Lo tomé de las memorias de una mujer marroquí, la socióloga Fátima Mernissi (1994), en las cuales cuenta varios aspectos de crecer en la ciudad de Fez, en la década de 1940. En *Dreams of Trespass* Mernissi relata un episodio que ocurrió cuando tenía nueve años que, a primera vista, trata de unas mujeres que quieren escuchar música. Sin embargo, el episodio trata también del rechazo a la desigualdad por parte de las mujeres, y de cómo lidian con las prácticas culturales que les impiden tomar sus propias decisiones.

Según Mernissi, las mujeres —que no podían salir del complejo habitacional donde vivían— no tenían permiso de escuchar un radio especial que los hombres guardaban bajo llave cuando no estaban en casa. No obstante, cuando los hombres estaban ausentes, las mujeres escuchaban aquel radio. Resultó que un día el padre de Fátima les preguntó a ella y a su prima qué habían hecho ese día. Le dijeron que habían escuchado la radio. Como es lógico, a los hombres les disgustó la noticia. Mernissi cuenta las consecuencias:

Nuestra respuesta indicaba que existía una llave ilícita...indicaba que las mujeres habían robado y duplicado la llave...Resultó una enorme discusión, y las mujeres fueron entrevistadas, una por una, en el salón de los hombres. Pero después de dos días de averiguación, resultó que la llave debió haber caído del cielo. Nadie sabía de dónde venía.

Aun así, después de la investigación, las mujeres se vengaron de nosotras las niñas. Dijeron que éramos traidoras, y que nos deberían excluir de sus juegos. Esta era una posibilidad horrorosa, y nos defendimos explicando que lo único que habíamos hecho fue decir la verdad. Mi madre me replicó diciendo que algunas cosas eran ciertas, sí, pero aun así no las podías decir: las tenías que guardar ocultas. Luego añadió que lo que dices y lo que ocultas no tiene nada que ver con la verdad y las mentiras. (pp. 7-8)



La anécdota de Mernissi es un buen ejemplo de la resistencia frente a los que tienen el poder. Las mujeres violaron las reglas, pero se resistieron a revelar cómo obtuvieron la llave, con todo y dos días de averiguaciones. Luego intentaron enseñar a sus hijas una lección sobre la oposición y la resistencia. Les dijeron a las niñas, al igual que la madre iraní antes citada, cómo actuar en tales situaciones y de qué manera abordar los asuntos como la verdad, las mentiras y los secretos. Como escribe Mernissi de las mujeres, su resistencia fue más allá de las actividades prohibidas –por ejemplo, escuchar música– hasta incluir otras cuestiones de esfuerzo y derechos. Las mujeres también deseaban un futuro para sus hijas con más libertades y oportunidades de las que se les habían otorgado a ellas.

#### CONCLUSIÓN: LA MORALIDAD, LA CULTURA, EL RELATIVISMO Y EL UNIVERSALISMO

Es importante repetir que las propuestas expresadas en la sección anterior acerca de la heterogeneidad de las tendencias hacia la moralidad, las relaciones sociales y las personas –además de la oposición social y la resistencia moral a las desigualdades– se fundamentan en resultados de investigaciones que no expuse en detalle (véanse Abu-Lughod 1993; Conry-Murray, 2009; Guvenc, 2011; Mensing, 2002; Neff, 2001; Spiro, 1993; Wainryb y Turiel, 1994; Wikan, 1996). Estos resultados no coinciden con varios principios clave del relativismo moral. A saber: que las culturas se pueden caracterizar en términos de tendencias homogéneas, y que la mayoría de los participantes acepta el sistema de organización social y las prácticas de su cultura.

Además, los resultados de las investigaciones están relacionados con las explicaciones del desarrollo. Los resultados demuestran que el desarrollo moral no es una incorporación llana de los valores y los estándares de la sociedad o la cultura. Si fuera así, la gente no participaría en la crítica y la oposición, ni en las exigencias de la jerarquía social y las desigualdades que conllevan. Estos tipos de evaluaciones no son específicas de la cultura. Amén de lo anterior, los patrones de oposición y resistencia no datan de la época contemporánea. Como ha comentado Vlastos (1962): “Las grandes luchas históricas por la justicia social se han centrado en la exigencia de la igualdad de derechos: la lucha contra la esclavitud, el absolutismo político, la explotación económica, la privación de los derechos de las mujeres, el colonialismo, la opresión

racial” (p. 31). Vlastos opinaba que estas luchas habían sucedido a lo largo de la historia y hasta la época en la que escribía, a mediados del siglo XX.

Aunque hay diferencias entre culturas, éstas tienen que entenderse en el marco de las importantes semejanzas que existen entre los criterios morales de las personas de culturas diferentes, y en el marco de las diferencias en las perspectivas de las personas dentro de una cultura. Los patrones de semejanzas y diferencias complejas entre culturas no concuerdan con la sencilla noción relativista de que los individuos adquieren orientaciones diferentes en culturas diferentes. La evidencia sugiere, marcadamente, que los conceptos de bienestar, la justicia y los derechos constituyen fundamentos morales de las relaciones sociales que no son culturalmente específicos.

Con todo, las pruebas tampoco sostienen la idea del absolutismo moral, puesto que las personas no aplican sus conceptos morales de una manera categórica (véase Turiel, 2012, en prensa). Que los conceptos morales no se aplican de manera categórica es evidente en las maneras en que se ha utilizado el engaño para combatir las restricciones consideradas injustas. Muchas decisiones de este tipo implican coordinar o sopesar objetivos morales distintos, además de comparar objetivos morales y no morales (Turiel, 2008, en prensa). Por ejemplo, aunque las mujeres en la investigación de Abu-Lughod (1993) y la madre de Irán valoran la honestidad, la subordinan a objetivos de justicia en alguna situación. Muchos otros estudios han demostrado que la toma de decisiones sociales suele implicar tal coordinación. Algunas investigaciones han documentado que los niños, los adolescentes y los adultos mantienen la honestidad en muchas situaciones, pero que, en otras situaciones, también subordinan la honestidad a los objetivos de evitar perjudicar a las personas y de obtener su autonomía, cuando está restringida injustamente por los que detentan el poder (Freeman, Ruthore, Weinfurt, Schulman, y Sulmasy, 1999; Perkins y Turiel, 2007; Turiel y Perkins, 2004). Procesos similares de coordinación se llevan a cabo en la aplicación de los conceptos de los derechos y de la justicia en el acto de la exclusión en grupos sociales (Helwig, 1995; Killen, 2007). Los derechos y la justicia se defienden, pero en algunas situaciones se subordinan a otros objetivos morales y sociales.

Estas variaciones en la toma de decisiones sociales y morales no son aleatorias ni se deben simplemente a la fuerza de las situaciones. Los resultados muestran que el razonamiento, la reflexión y el examen detenido de las formas en que las personas se relacionan entre sí son parte importante

del comportamiento de la gente; que no es el terreno de ningún conjunto de acuerdos sociales o culturas. La moralidad tiene múltiples facetas. Los conceptos, por ejemplo, de la confianza, de evitar el daño y de los derechos, coexisten. La vida social es tal que un bien moral puede estar en conflicto con otro. En la mayoría de las culturas se tienen que tomar decisiones que pueden variar la aplicación de un bien moral, de manera que se defienda otro bien moral. El pensamiento moral y social, en consecuencia, implica la flexibilidad de la mente. La gente reflexiona sobre las relaciones sociales y construye su entendimiento social en el proceso de su desarrollo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (1993). *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.
- Aronfreed, J. (1968). *Conduct and conscience: The socialization of internalized control over behavior*. Nueva York: Academic Press.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Conry-Murray, C. (2009). Adolescent and adult reasoning about gender roles and fairness in Benin, West Africa. *Cognitive Development* 24, 207-219.
- Dworkin, R. (1977). *Taking rights seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1993). *Life's dominion: An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Freeman, V. G., Rathore, S. S., Weinfurt, K. P., Schulman, K. A., y Sulmasy, D. P. (1999). Lying for patients: Physician deception of third-party payers. *Archives of Internal Medicine* 159, 2263-2270.
- Freud, S. (1930). *Civilization and its discontents*. Nueva York: Norton.
- Gewirth, A. (1982). *Human rights: Essays on justification and applications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grusec, J. (2006). The development of moral behavior and conscience from a socialization perspective. En Killen, M., y Smetana, J. G. (eds.), *Handbook of moral development* (pp. 241-265). Mahwah, N. J.: Erlbaum.
- Guvenc, G. (2011). Women's construction of familial-gender identities and embodied subjectivities in Saraycik, Turkey. Manuscrito inédito. Istanbul, Turquía: Isik University.
- Habermas, J. (1993). *Justification and application*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Helwig, C. C. (1995). Social context in social cognition: Psychological harm and civil liberties. En Killen, M., y Hart, D. (eds.), *Morality in everyday life: Developmental perspectives* (pp. 166-200). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Hoffman, M. L. (1970). Moral development. En Mussen, P. H. (ed.), *Carmichael's manual of child psychology* (pp. 261-359). Nueva York: Wiley.
- Killen, M. (2007). Children's social and moral reasoning about exclusion. *Current Directions in Psychological Science* 16, 32-36.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. En Goslin, D. (ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 347-480). Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. En Mischel, T. (ed.), *Psychology and genetic epistemology* (pp. 151-235). Nueva York: Academic Press.
- Laupa, M., Turiel, E., y Cowan, P. (1995). Obedience to authority in children and adults. En Killen, M., y Hart, D. (eds.), *Morality in everyday life: Developmental perspectives* (pp. 131-165). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Markus, H. R., y Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review* 98, 224-253.
- Mensing, J. F. (2002). Collectivism, individualism, and interpersonal responsibilities in families: Differences and similarities in social reasoning between individuals in poor, urban families in Colombia and the United States. Disertación doctoral inédita. Berkeley: University of California.
- Mernissi, F. (1994). *Dreams of trespass: Tales of a harem girlhood*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Neff, K. D. (2001). Judgments of personal autonomy and interpersonal responsibility in the context of Indian spousal relationships: An examination of young people's reasoning in Mysore, India. *British Journal of Developmental Psychology* 19, 233-257.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, gender, and the family*. Nueva York: Basic Books.
- Overton, W. F. (2006). Developmental psychology: Philosophy, concepts, methodology. En Lerner, R. M. (ed.), *Handbook of child psychology. Vol. 1: Theoretical models of human development* (6ª ed., pp. 18-88). Editores en jefe: Damon, W., y Lerner, R. M. Hoboken, N. J.: John Wiley & Sons.

- Perkins, S. A., y Turiel, E. (2007). To lie or not to lie: To whom and under what circumstances. *Child Development* 78, 609-621.
- Piaget, J. (1932). *The moral judgment of the child*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Piaget, J. (1951/1995). Egocentric thought and sociocentric thought. En Piaget, J. (ed.), *Sociological studies* (pp. 270-286). Londres: Routledge.
- Piaget, J. (1970). *Psychology and epistemology*. Nueva York: Viking Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. Nueva York: Norton.
- Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shweder, R. A., y Bourne, E. J. (1982). Does the concept of person vary cross-culturally? En Marsella, A. J., y White, G. M. (eds.), *Cultural conceptions of mental health and therapy* (pp. 97-137). Boston: Reidel.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Nueva York: Knopf.
- Smetana, J. G. (2006). Social domain theory: Consistencies and variations in children's moral and social judgments. En Killen, M., y Smetana, J. G. (eds.), *Handbook of moral development* (pp. 119-153). Mahwah, N. J.: Erlbaum.
- Spiro, M. (1993). Is the Western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures? *Ethos* 21, 107-153.
- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Turiel, E. (2002). The culture of morality: Social development, context, and conflict. *Journal of Moral Education* 32, 115-130.
- Turiel, E. (2008). Social decisions, social interactions, and the coordination of diverse judgments. En Mueller, U., Carpendale, J. I., Budwig, N., y Sokol, B. (eds.), *Social life, social knowledge: Toward a process account of development* (pp. 255-276). Mahwah, N. J.: Erlbaum.
- Turiel, E. (2012). Moral universality and relativism: Variations in social decisions, social opposition, and coordination as bases for cultural commonalities. En García Mudraga, J. A., Kohen, R., Barrio, C. del, Enesco, I., y Linaza, J. L. (eds.), *Constructing minds: Essays in honor of Juan Delval*. Madrid, España: UNED.
- Turiel, E. (en prensa). Thought, emotions, and social interactional processes in moral development. En Killen, M., y Smetana, J. G. (eds.), *Handbook of moral development* (2ª ed.). Nueva York: Taylor & Francis.
- Turiel, E., y Perkins, S. A. (2004). Flexibilities of mind: Conflict and culture. *Human Development* 47, 158-178.
- Turiel, E., y Wainryb, C. (2000). Social life in cultures; judgments, conflict, and subversion. *Child Development* 71, 250-256.

- Vlastos, G. (1962). Justice and equality. En Brandt, R. B. (ed.), *Social justice* (pp. 31-72). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Wainryb, C., y Turiel, E. (1994). Dominance, subordination, and concepts of personal entitlements in cultural contexts. *Child Development* 65, 1701-1722.
- Werner, H. (1957). *Comparative psychology of mental development*. Nueva York: International Universities Press.
- Wikan, U. (1991). Toward an experience-near anthropology. *Cultural Anthropology* 6, 285-305.
- Wikan, U. (1996). *Tomorrow, God willing: Self-made destinies in Cairo*. Chicago: University of Chicago Press.