



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Programa de Doctorat en Dret, Ciència Política i Criminologia

**EL SISTEMA DE VALORES EN LA COMUNIDAD MUSULMANA
COMO FACTOR PROTECTOR FRENTE A LAS CONDUCTAS POLARIZADAS**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Julia Machí Navarro

Dirigida por:

Dr. Prof. Javier Guardiola García

Dr. Prof. José Vicente Esteve Rodrigo

Octubre, 2023

Dedicatoria

A Pep, per ser la llum que ha il·luminat aquest camí.

*A Gerard i Marcel, perquè els ajude a créixer
amb valors d'igualtat, diversitat i solidaritat.*

A tots tres gràcies per ser, estar i estimar.

Agradecimientos

Esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin el apoyo de mi compañero de vida. Gracias por el sostén cuando el ánimo y las fuerzas fallaban, por el amor, por esa visión feminista y corresponsable de la vida, y sobre todo, gracias por ser parte de mi proyecto de vida.

Gracias a mis dos hijos, Gerard y Marcel, porque aún no siendo conscientes de lo que implicaba dedicarme a esta tesis doctoral, me han transmitido todo el amor, el cariño y la comprensión que les alcanzaba su pequeña razón.

Gracias a mis padres por la educación y el cariño recibido, sin ellos no hubiera llegado hasta aquí. A mi madre por no desistir. Cada vez tengo más claro que tú eres el vivo espejo de la resiliencia.

A mis directores de tesis, Javier Guardiola García y José Vicente Esteve Rodrigo, gracias por confiar en mí y permitir que este trabajo lleve vuestro nombre. Os habéis establecido en mi vida como referentes.

Agradecer al profesor Shalom Schwartz de la Universidad Hebrea de Jerusalén la accesibilidad y la disposición demostrada, y por haber puesto a mi alcance todo el material posible de su obra de forma desinteresada. Su contribución ha sido clave para la culminación de esta tesis doctoral.

Gracias a la comunidad musulmana por haber hecho posible este trabajo, al Centro Cultural Islámico de València y al Centro Cultural Islámico Taiba de Alzira por haberme permitido adentrarme en su comunidad y haber puesto a mi disposición los recursos necesarios para llevar a cabo esta investigación.

Gracias también a mis compañeros y compañeras de la Fundación Cepaim: Yassine, Meryem, Imane, Ibtisam, Nihal, y a todos y todas las que habéis contribuido de forma indirecta al desarrollo de esta tesis doctoral. Gracias por estos años de bagaje profesional, que sin duda me han hecho crecer también personalmente.

La verdad es una y el error, múltiple.

Simone de Beauvoir

Resumen

Tras los atentados de etiología yihadista perpetrados en territorio europeo han sido muchos los debates sobre la inclusión de los colectivos musulmanes en las sociedades occidentales. Este estudio de investigación pretende analizar los valores básicos humanos de la población musulmana asentada en la provincia de València, y establecer una jerarquía de prioridades entre ellos. Los valores como predecesores del comportamiento humano nos permiten establecer la dicotomía entre el bien y el mal, por ello, comprobaremos si los valores en la comunidad musulmana son factores protectores frente a las actitudes polarizadas. Se trata de un estudio descriptivo y correlacional que aborda el sistema de valores en la comunidad musulmana a través de la teoría transcultural de los valores básicos humanos desarrollada por Shalom Schwartz (2012). Además, estableceremos una conexión crítica entre las diversas teorías que han mantenido un enfoque cultural del delito.

Palabras clave: Valores, comunidad musulmana, gestión del islam, integrismo.

Abstract

After the jihadist attacks perpetrated in European territory, there have been many debates about the inclusion of Muslim groups in Western societies. This research study aims to analyze the basic human values of the Muslim population settled in the province of València, and establish a hierarchy of priorities among them. Values as predecessors of human behavior allow us to establish the dichotomy between good and evil, therefore, we will check if values in the Muslim community are protective factors towards polarized attitudes. This is a descriptive and correlational study that addresses the value system in the Muslim community through the cross-cultural theory of basic human values developed by Shalom Schwartz (2012). Furthermore, we will establish a critical connection between the various theories that have maintained a cultural approach to crime.

Keywords: Values, muslim community, islam management, fundamentalism.

Índice

Introducción	19
Fundamentación Teórica	23
Capítulo 1	23
1.1. Análisis de los flujos migratorios en España	23
1.2. Los contextos musulmanes en España desde una perspectiva antropológica	31
1.3. Enfoque criminológico del concepto cultura y subcultura	33
Capítulo 2	43
2.1. El islam y sus principales escuelas jurídicas	43
2.2. Radicalización y salafismo, una relación paradójica	49
2.3. Gestión del islam en España	54
2.4. Los conflictos internos de la Comisión Islámica de España (CIE)	57
Capítulo 3	63
3.1. El fundamentalismo islámico y su rechazo al proceso de globalización	63
3.2. La radicalización en clave ideológica	68
3.3. Perspectiva de género en el islam	71
3.4. El papel de los musulmanes y musulmanas en la transformación del islam	74
Capítulo 4	77
4.1. Aproximación al concepto de actitud y valor	77
4.2. Relación entre valores, actitudes y comportamiento humano	82
4.3. Teorías transculturales de los valores	88
4.3.1. Las dimensiones de variación cultural del Hofstede	90
4.3.2. La dimensión materialismo-postmaterialismo de Inglehart	92
4.3.3. El modelo de Schwartz sobre la estructura y contenido de los valores	93
4.4. Teoría de los valores básicos humanos de Shalom Schwartz	96
4.4.1. La estructura de relaciones entre valores	101
4.4.2. La teoría refinada de los valores básicos humanos	104
4.4.3. Valores personales a través de las culturas	111

Metodología y desarrollo de la investigación	117
Justificación del estudio	117
Objetivos e hipótesis	123
Definición de las variables	135
Instrumentos y técnicas de recogida de datos	141
Análisis estadísticos	145
Fiabilidad de la escala PVQ-RR	147
Resultados	149
➤ Relación entre la jerarquía de valores y el sexo	149
➤ Relación entre el sistema de valores y la edad	152
➤ Relación entre la jerarquía de valores y la agrupación de países de origen	155
➤ Relación entre el sistema de valores y las variables sexo y edad	158
➤ Relación entre la jerarquía de valores y las variables sexo y agrupación de países de origen	161
➤ Relación entre la jerarquía de valores y las variables edad y agrupación de países de origen	164
➤ Relación entre la jerarquía de valores y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen	169
➤ Correlación entre valores de apertura al cambio y autotrascendencia, conservación y autotrascendencia, y conservación y automejora.	175
➤ Correlación entre de apertura al cambio y automejora, apertura al cambio y conservación y, autotrascendencia y automejora	179
Discusión	183
➤ Jerarquía de valores en la comunidad musulmana	183
I. Diferencias entre valores en función de la variable sexo	188
II. Diferencias entre valores en función de la variable edad	190
III. Diferencias entre valores en función de la variable agrupación de países de origen	193
➤ Diferencias entre valores en las variables, sexo, edad y agrupación de países de origen	195
I. Efectos de interacción entre las variables sexo y edad	195

II. Efectos de interacción variables sexo y agrupación de países de origen	199
III. Efectos de interacción entre las variables edad y agrupación de países	201
IV. Prioridades de valor entre las variables sexo, edad y agrupación de países de origen	204
➤ Correlaciones entre valores de orden superior	206
I. Correlación positiva entre valores de orden superior: apertura al cambio y autotranscendencia, conservación y autotranscendencia y apertura al cambio y automejora	208
II. <i>Correlaciones negativas entre valores de orden superior: autotranscendencia y automejora</i>	210
Conclusiones	213
I. Un nuevo paradigma frente al conflicto normativo y los enfoques subculturales	213
II. La teoría transcultural de los valores en sociedades no occidentales	214
III. El error de la gestión del islam en España y la perspectiva de género como factor clave en el desarrollo de los contextos musulmanes	215
IV. Jerarquía de valores como factor protector hacia las conductas polarizadas	217
Limitaciones del estudio y líneas futuras de investigación	221
Bibliografía	225
Otras referencias	245
Anexos	249
Anexo I. PVQ-RR español chico	249
Anexo II. PVQ-RR español chica	253
Anexo II. PVQ-RR chico árabe	257
Anexo IV. PVQ-RR chica árabe	261
Anexo V. Cuestionario sociodemográfico comunidad musulmana (español)	265
Anexo VI. Cuestionario sociodemográfico comunidad musulmana (árabe)	269
Anexo VII. Scoring and Analysis Instructions	273

Índice de tablas

Tabla 1. *Tipos motivacionales de valores en la teoría original de Schwartz*

Tabla 2. *Los 19 valores de la teoría refinada, definidos cada uno según su objetivo motivacional*

Tabla 3. *Descriptivos de la muestra*

Tabla 4. *Descriptivos referentes a la religión islámica*

Tabla 5. *Sexo y edad de la muestra*

Tabla 6. *Países de origen de la muestra*

Tabla 7. *Categorías operacionales muestra*

Tabla 8. *Descriptivos de los 19 valores centrados para la muestra*

Tabla 9. *Fiabilidad de los 19 valores*

Tabla 10. *Comparación de las medias en el sistema de valores según la variable sexo*

Tabla 11. *Comparación de las medias en el sistema de valores según la variable edad*

Tabla 11 bis. *Comparación de medias entre la agrupación de países de origen y los valores*

Tabla 12. *Comparación de medias entre la agrupación de países y los valores de conservación*

Tabla 12 bis. *Pruebas ad hoc de comparación de medias entre la agrupación de países de origen y los valores de conservación*

Tabla 13. *Comparación de medias entre los valores y las variables sexo y edad*

Tabla 13 bis. *Pruebas ad hoc comparación entre las variables sexo y edad, y el valor tradición*

Tabla 14. *Comparación de medias entre los valores y las variables sexo y agrupación de países*

Tabla 14 bis. *Pruebas ad hoc comparación de medias entre las variable sexo y agrupación de países de origen y el valor de imagen pública*

Tabla 15. *Comparación de medias entre los valores de poder-dominio, conformidad-reglas, conformidad-interpersonal y universalismo torelancia, y la agrupación países de origen y el sexo*

Tabla 15 bis. *Pruebas ad hoc comparación de medias entre los valores poder-dominio y las variables edad y agrupación de países de origen*

Tabla 15 ter. *Pruebas ad hoc comparación de medias entre el valor conformidad-reglas y las variables edad y agrupación de países de origen*

Tabla 15 quater. *Pruebas ad hoc comparación de medias entre el valor conformidad-interpersonal y las variables edad y agrupación de países de origen*

Tabla 16. *Comparación de medias entre los valores de apertura al cambio y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen*

Tabla 17. *Comparación de medias entre los valores de automejora y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen*

Tabla 18. *Comparación de medias entre los valores de conservación y las variables sexo y edad*

Tabla 19. *Comparación de medias entre los valores de autotrascendencia y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen*

Tabla 20. *Correlaciones entre los valores de orden superior*

Tabla 21. *Jerarquía de valores de la muestra*

Índice de figuras

Figura 1. *Porcentaje de extranjeros en la población española (2002-2022)*

Figura 2. *Extranjeros residentes en España procedentes de las nacionalidades más representadas entre los musulmanes (2002-2022)*

Figura 3. *Porcentaje de nacidos en países islámicos sobre el total de migrantes a España (2002-2022)*

Figura 4. *Número de entidades jurídicas registradas en el Registro de Entidades Religiosas*

Figura 5. *Número de comunidades confesionales musulmanas registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (2017-2021)*

Figura 6. *Estructura circular de los valores. Diagrama de las propuestas de la Tª Valores*

Figura 7. *Contínua circular motivacional de los 19 valores de la teoría refinada*

Figura 8. *Población musulmana en España según nacionalidades*

Figura 9. *Mapa España. Provincia de València*

Figura 10. *Mapa territorio provincia de València*

Figura 11. *Flujo de migración total procedente del extranjero provincia de València 2008-2021*

Figura 12. *Dispersión de puntos entre apertura al cambio y autotranscendencia*

Figura 13. *Dispersión de puntos entre conservación y autotranscendencia*

Figura 14. *Dispersión de puntos entre conservación y automejora*

Figura 15. *Dispersión de puntos entre apertura al cambio y automejora*

Figura 16. *Dispersión de puntos entre apertura al cambio y conservación*

Figura 17. *Dispersión de puntos entre autotranscendencia y automejora*

Introducción

En la actualidad, las sociedades occidentales progresan hacia modelos sociales plurales e interculturales donde el sentimiento de pertenencia a un país se ve difuminado por la globalización y por el continuo flujo de personas que se trasladan de una parte a otra del mundo. En este caso, la comunidad musulmana se ha visto obligada a desplazarse a otros territorios por los constantes conflictos bélicos que envuelven los países de Oriente Medio, y por la situación de precariedad económica-laboral que caracteriza a los países de África Subsahariana y el Magreb Árabe. Es importante abordar el fenómeno objeto de estudio analizando la confluencia de los procesos migratorios con el contexto de la población musulmana autóctona para indagar en el proceso de inclusión y representatividad del colectivo en la sociedad española. Es por este motivo, que no podemos desligar la asociación entre islam, musulmanes, musulmunas y migración, ya que los inicios de los estudios antropológicos han guiado las investigaciones en estas líneas (Tellez y Ramírez, 2018). Según afirman las autoras Tellez y Ramírez (2018) se puede afirmar que la antropología del islam y de los contextos musulmanes tiene una idiosincrasia propia en el Estado español, que la diferencia del resto de Europa, y que está marcada por la proximidad con Marruecos y por la configuración histórica de vínculos hispano-marroquíes, complementarios al alto porcentaje de población musulmana de Ceuta y Melilla y una afectación propia por las distintas lógicas de violencia global¹ que guían y preocupan las reflexiones actuales.

Tras el resurgir de grupos terroristas como *Al-Qaeda* o *Daesh* y poner su objetivo en occidente, el colectivo musulmán se ha visto asediado y estigmatizado por las consignas y creencias que estos grupos armados abanderan. Es por este motivo, que en

¹ Según Tellez y Ramírez (2018), el termino violencia global no solo refiere al terrorismo yihadista, sino a las formas de violencia estructural y política que, de un modo institucional estatal y global son ejercidas igualmente sobre las personas musulmanas.

este estudio de investigación se pretende indagar en los valores humanos básicos de la comunidad musulmana asentada en España, concretamente en la provincia de València, para poder desarticular las narrativas que influyen de forma negativa en dicho colectivo, y así potenciar los valores destacados como factores protectores frente a una posible captación de los grupos terroristas de base fundamentalista hacia personas musulmanas vulnerables a las técnicas de persuasión empleadas por dichas organizaciones armadas.

Los científicos sociales utilizan los valores para describir tanto la construcción de la identidad individual como la formación de normas culturales que afectan a los comportamientos grupales (Ros, 2003). Si atendemos al concepto de valor, se puede definir como “una creencia, que pertenece a fines deseables o a formas de comportamiento, que trasciende las situaciones específicas, que guía la selección o evaluación de comportamientos, personas y sucesos, y que se ordena por su importancia relativa a otros valores para formar un sistema de prioridades de valores” (Schwartz, 1992, pp. 3 y 4; Schwartz y Bilsky, 1987). Por ello, los valores afectan a la percepción, la cognición y el comportamiento de las personas a lo largo del tiempo y en todas las situaciones (Sagiv y Schwartz, 2022).

Para poder articular este estudio de investigación mediante el método científico se ha utilizado de base la teoría refinada² de los valores humanos básicos de Shalom Schwartz (2012). Esta teoría se rige por los mismos principios que la teoría original de Schwartz (1994), es decir, dichos valores deben estar basados en uno o más de los tres requisitos universales de la existencia humana: las necesidades de los individuos como organismos biológicos, los requisitos de interacción social coordinada y de supervivencia, y la necesidades de bienestar de los grupos. Además, deben cumplir las siguientes funciones: han de estar enfocadas en lograr resultados personales o sociales, expresar

² Según Schwartz (2012), se utiliza el término de teoría refinada y no revisada, porque no se trata de una teoría revisada, es decir, no se somete a un nuevo exámen para corregirla o enmendarla, si no que se trata de un perfeccionamiento más ajustado que da una validez empírica más precisa.

apertura al cambio, la conservación del *status quo* o servir intereses propios o de los demás, promover el crecimiento y la protección contra el miedo y la amenaza a uno mismo (Schwartz, 1992, 2006). La teoría original se sustentaba sobre 10 valores básicos humanos, pero la teoría refinada los amplía a 19, relacionándolos entre ellos en una relación de afinidad o conflicto dentro de un esquema circular.

La importancia de identificar los valores en la comunidad musulmana, reside en conocer la motivación de los comportamientos y actitudes que caracterizan a este colectivo, que durante décadas han sido objeto de debate en sociedades occidentales. En España, la comunidad musulmana continúa en lucha para que sean reconocidos sus derechos como grupo religioso, y por que se implanten modelos de inclusión válidos y reales que contemplen todas las problemáticas que envuelven tanto a las personas musulmanas migrantes como a las autóctonas. Las acciones terroristas de etiología yihadista, no han hecho sino empeorar la situación respecto a este colectivo, que mostrando su lado más solidario e integrador ha intentado hacerse un espacio en la sociedad española como tantos otros colectivos culturales. La aparición pública de mensajes como los de *Al-Qaeda* y *Daesh* y la exposición a propaganda radical de base islamista en los medios de comunicación, internet y las redes sociales, han creado en el imaginario colectivo una percepción errónea de esta comunidad cultural y religiosa, y ha reforzado la perspectiva criminalizadora sustentada por el defensismo social de los gobiernos para reforzar la legalidad y uniformar el derecho penal a la luz de las directrices internacionales.

La teoría refinada de Shalom Schwartz (2012) identifica 19 valores básicos humanos comunes a todas las culturas: autodirección-pensamiento, autodirección-acción, estimulación, hedonismo, realización, poder-dominio, poder-recursos, imagen pública, seguridad-personal, seguridad-social, tradición, conformidad-reglas, conformidad-interpersonal, humildad, benevolencia-cuidado, benevolencia-confiabilidad,

universalismo-preocupación, universalismo-naturaleza y universalismo-tolerancia, y los sitúa dentro de un esquema circular con una relación de conflicto o afinidad, en el *Capítulo 4* analizaremos y abordaremos la teoría de forma detallada.

A través del Cuestionario de Valores de Retrato Revisado (en adelante, PVQ-RR) que mide estos 19 valores, en una relación de afinidad o conflicto, dentro del esquema circular, se ha podido establecer cuáles de estos valores caracterizan a la comunidad musulmana con una muestra representativa de 304 personas, 152 mujeres y 152 hombres, de entre 18 y 65 años pertenecientes al colectivo, y asentadas en la provincia de València de forma permanente. Los resultados nos harán comprender si la jerarquía de valores de la comunidad musulmana está en contraposición a los intereses y características que los grupos armados de base islamista abanderan, y por lo tanto si son un factor de prevención frente a posibles conductas integristas.

Fundamentación Teórica

Capítulo 1

1.1. Análisis de los flujos migratorios en España

Desde hace algunos años y, especialmente tras los atentados del 11-S, las políticas de inmigración en todo el mundo incorporaron un principio securitario de prevención frente a los efectos de un flujo migratorio continuado, y concretamente pusieron el foco de atención en la comunidad musulmana. Desde aquel suceso, y tras algunos atentados posteriores, las personas migrantes han sido estigmatizadas y criminalizadas en base a dos principios: aquel que les atribuye ser portadores de todas las amenazas que están presentes en su país de origen (violencia, intolerancia, fanatismo religioso, etc.), y el derivado de la condición de ciudadano en situación administrativa irregular (Moreras, 2005).

La explícita criminalización social de la figura del inmigrante, por el hecho de ser extranjero y por el hecho de expresar una determinada identidad cultural, ejerce una clara función utilitarista en las sociedades receptoras (Moreras, 2005). En primer lugar, cumple una función de culpabilización respecto determinados a problemas sociales que, según el argumentario, la presencia del inmigrante acentúa (paro, delincuencia, degradación social de los barrios, etc.). Por otra parte, también genera procesos de reconstrucción identitaria de las sociedades receptoras, que reconfiguran y reafirman su propia identidad, oponiéndose a las expresiones que, supuestamente, se relacionan con esas nuevas poblaciones. Es gracias a esta recreación identitaria, que los diferentes Estados pueden justificar su acción de control, de lo que se predefine claramente como una amenaza (Moreras, 2005). Así, la última función es básicamente legitimadora de la acción de vigilancia del Estado, y reforzadora de su identidad como protector y garante del orden

social. La amenaza parece justificar la estrategia preventiva pero, sin construir y definir tales amenazas, nuestros Estados difícilmente podrían justificar las medidas de contención de personas en las fronteras, que la reglamentación de extranjería contradiga la realidad³, o que se sospeche de algunas personas por compartir unos determinados rasgos físicos o una determinada cultura (Moreras, 2017). Por ello, tal y como afirma García España (2019) la figura de la persona inmigrante, que frecuentemente se relaciona con la delincuencia, se convierte en un claro chivo expiatorio con un alto consenso social, y se le culpa con facilidad de los diversos problemas sociales. Y esto desemboca en que cualquier política pública restrictiva que utilice estos estereotipos consigue un considerable apoyo social y político. El miedo a la persona extranjera y los estereotipos sobre su peligrosidad hacen que los estados se armen administrativa y penalmente frente al extranjero. De ahí que tanto la ley de extranjería como el derecho penal, compartan medidas de exclusión como medio para luchar contra esa mentira anclada en lo emocional que pervive, aunque los datos objetivos la desmientan.

En un estudio realizado por García Añón et al. (2013) se constató que, del alto número de identificaciones que realizan las fuerzas y cuerpos de seguridad en España frente a otros países, una proporción muy alta se dirige hacia individuos de minorías étnicas y de extranjeros migrantes de determinadas nacionalidades en comparación con la representatividad de su presencia en nuestro país. Por lo que se ha evidenciado el uso del perfil étnico en las identificaciones policiales utilizando generalizaciones basadas en la etnia, la raza, el origen nacional o la religión, en lugar de en pruebas objetivas o en el comportamiento individual. En el mencionado estudio se llegó a la conclusión que la discriminación racial y étnica se centraba sobre todo en determinados colectivos: principalmente gitanos, magrebíes, y también africanos de piel negra. Los datos que se

³ Un ejemplo a debate sería la figura jurídica del *“arraigo social”* contemplada en la Ley Orgánica 4/2000, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social, en su artículo 31.3.

obtuvieron en el estudio empírico revelaron que las personas gitanas son identificadas 10 veces más que las que tienen apariencia caucásica europea. En el caso de las personas magrebíes, la tasa de desproporción fue de 7,5, y 6,5 en el caso de los afro-latinoamericanos. Desde la perspectiva de la religión, los musulmanes tuvieron una percepción más negativa sobre el trato policial durante las paradas e identificaciones que las personas pertenecientes a otros colectivos religiosos (García Añón et al., 2013).

En consecuencia, los Estados acaban siendo activos propagadores de esta criminalización social de la inmigración. Lo paradójico es que este mismo proceso de criminalización se vuelve contra aquellos que la generan, puesto que éste provoca aún más inseguridad y violencia (Moreras, 2017). Según Moreras (2017) la sociedad, ante este argumentario negativo de la presencia del inmigrante, se muestra reacia, no sólo a favorecer el proceso de incorporación de estos colectivos, sino también a compartir su espacio social con ellos. El germen de la discriminación está dispuesto a florecer si en la actuación del Estado se aprecia esta estigmatización negativa del inmigrante. Por tanto, se hace necesario reformular la cuestión migratoria más allá del punto de vista securitario, para entre otras cosas, evitar que se criminalice aún más a este colectivo (Moreras, 2017).

El panorama de las democracias occidentales contra el terrorismo se ha mantenido en parámetros muy similares con respecto a sus expresiones clásicas o modernas, tal y como han señalado autores como Neumann (2009, citado en Moreras, 2018). Y la voluntad de cuestionarse el origen y las causas de los actos terroristas siempre ha estado presente. La principal diferencia que se plantea en la actualidad respecto a la radicalización de jóvenes musulmanes, es que los argumentos que son aportados para explicar este proceso provienen de dos ámbitos que, en principio, se encontraban alejados de los paradigmas ideológicos y políticos que anteriormente legitimaban las acciones terroristas, y que se refieren a dos elementos que se consideran

constitutivos de las pertenencias de estos jóvenes: su identidad como musulmanes y como hijos de padres inmigrantes (Moreras, 2018). En este sentido, las sociedades europeas llevan décadas discutiendo sobre el islam y la integración de las poblaciones inmigrantes, y es evidente que algunos de estos supuestos se han incorporado a los debates que discuten las causas que provocan estos procesos de radicalización. La combinación entre terrorismo, radicalización, inmigración y pertenencias musulmanas facilita un nuevo paradigma en un proceso de conceptualización de las poblaciones musulmanas en las sociedades occidentales que empezó hace décadas (Moreras, 2018).

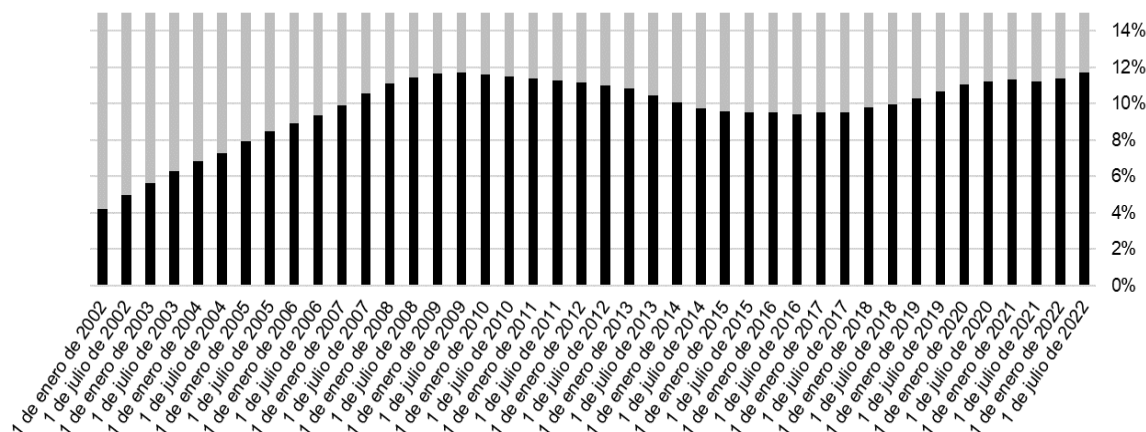
Según Moreras (2018) este proceso se ha relacionado con la sucesión cronológica de una serie de identidades, cuya presencia en Europa ha sido interpretada sobre unas bases concretas: tras la Segunda Guerra Mundial la llegada de numerosos grupos trabajadores inmigrantes procedentes de países mayoritariamente musulmanes, traspasó en territorio europeo a unas poblaciones que las ciudades coloniales habían mantenido a distancia. La independencia de estos territorios no impidió que se mantuviera una dependencia con respecto al antiguo estado colonial, cuya economía necesitaba la incorporación de nueva mano de obra. Los trabajadores inmigrantes, mayoritariamente hombres, se situaron de manera discreta en los resquicios de unas sociedades que empezaban a despegar económicamente, y que veían esta presencia como meramente temporal (Moreras, 2018). La reagrupación familiar iniciada por parte de estos trabajadores a partir de los años setenta facilitó el primer cambio importante, tanto en lo que respectaba al perfil de estos nuevos ciudadanos como en su conceptualización. La llegada de sus familias incorporó un conjunto de nuevas necesidades que debían ser atendidas por parte de las sociedades europeas. Estas nuevas unidades familiares requerían cambios en la forma en que habían dado cabida a la presencia de inmigrantes hasta ese momento. Por lo tanto, se abría un nuevo paradigma hacia la transformación de la visibilidad de este nuevo colectivo (Moreras,

2018). Desde aquel momento hasta la actualidad, la comunidad musulmana ha presentado cambios cuantitativos y cualitativos en cuanto a representatividad y transformación del colectivo religioso.

A colación de lo que explicamos en párrafos anteriores, se hace necesario analizar los flujos migratorios de países musulmanes para poder abordar el objeto de estudio desde una perspectiva social equitativa. Como podemos observar en la *Figura 1*, la población extranjera casi se ha triplicado desde los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Figura 1

Porcentaje de extranjeros en la población española (2002-2022)



Nota. Datos extraídos del INE, Estadística de Migraciones Exteriores (2023).

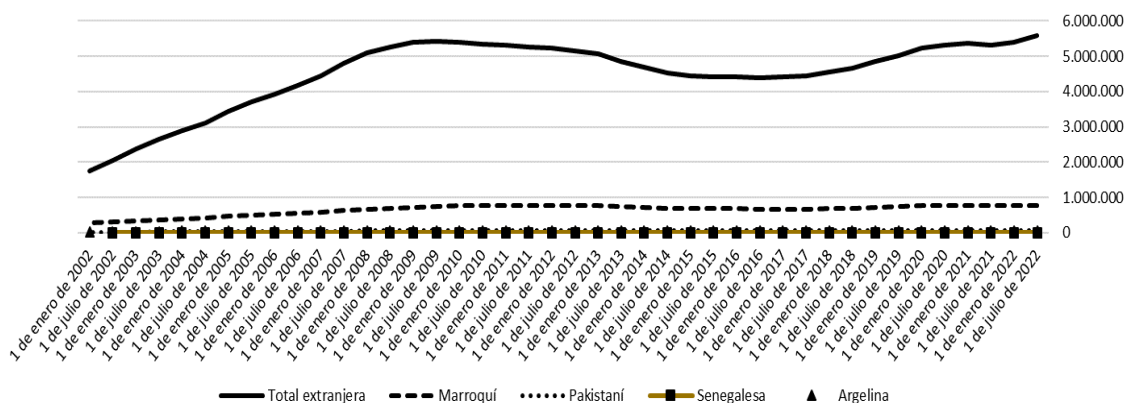
Tal y como muestra la *Figura 1*, el aumento de las migraciones exteriores se dio de forma pronunciada en el año 2002 iniciando un ascenso de los flujos migratorios hasta el año 2008. A raíz de la crisis económica del año 2008, fue cuando empezó a mitigar el fenómeno, y los datos actuales señalan que solo se ha vuelto a las cifras previas con respecto a la migración exterior.

Haciendo especial mención a los flujos migratorios procedentes de países musulmanes, la población musulmana asentada en España no llega a la quinta parte de

la población extranjera en los últimos 20 años, y su importancia relativa es menor en 2022 que en 2002, tal y como observamos en la *Figura 2*.

Figura 2

Extranjeros residentes en España procedentes de las nacionalidades más representadas entre los musulmanes (2002-2022)

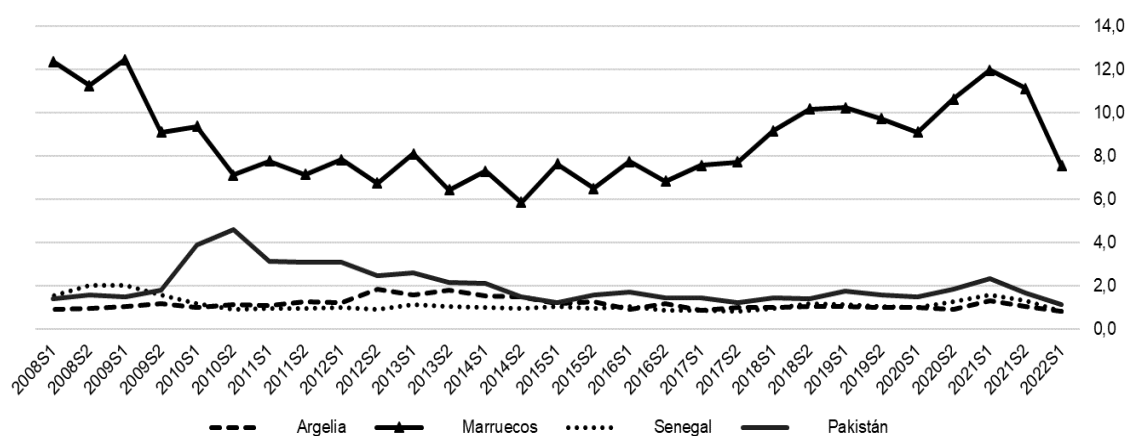


Nota. Datos extraídos del INE (2023).

En la *Figura 3*, podemos observar el porcentaje de ciudadanos extranjeros nacidos en países islámicos sobre el total de migrantes en España. Como reflejamos anteriormente, la proporción es más alta en ciudadanos provenientes de Marruecos, aún así, actualmente la cifra se sitúa por debajo del 8 por ciento del total de población migrante.

Figura 3

*Porcentaje de nacidos en países islámicos sobre el total de migrantes a España
(2008-2022)*

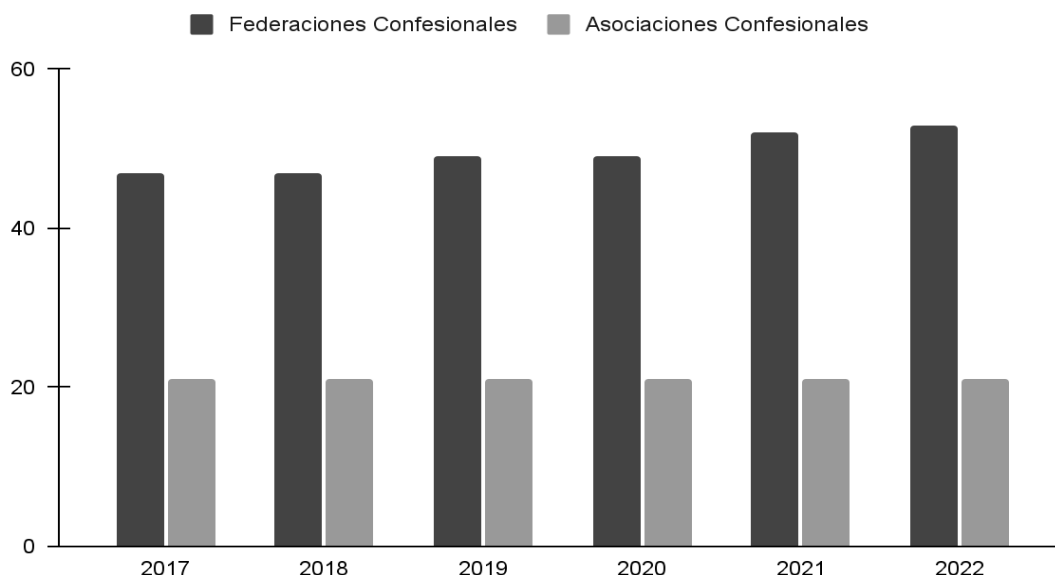


Nota. Datos extraídos del INE (2023).

Es importante señalar que el mencionado grupo poblacional, tal y como hemos señalado anteriormente, ha experimentado cambios cualitativos y cuantitativos a lo largo de los últimos años. La comunidad musulmana asentada en España, ha estado en continua evolución sobre todo en lo que refiere a su proceso de organización y representación como comunidad religiosa. Como resultado, podemos observar en la *Figura 4*, el incremento del número de entidades jurídicas religiosas islámicas en España desde el año 2017 al 2021. Es importante mencionar, que la necesidad de crear una organización religiosa responde a una exigencia colectiva de satisfacer la condición espiritual, y ejercer el derecho al culto y a la libertad religiosa.

Figura 4

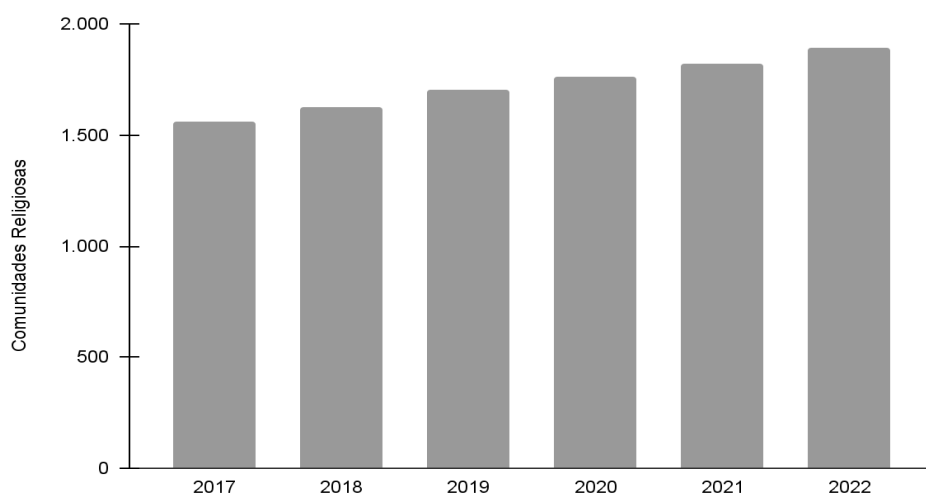
Número de federaciones y asociaciones confesionales musulmanas registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (2017-2022)



Nota. Datos extraídos del Estudio Demográfico de la Población Musulmana del Observatorio Andalusi (UCIDE, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021 y 2022). <https://ucide.org/islam/observatorio/informes/>

Figura 5

Número de comunidades confesionales musulmanas registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (2017-2022)



Nota. Datos extraídos del Estudio Demográfico de la Población Musulmana del Observatorio Andalusi (UCIDE, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021 y 2022). <https://ucide.org/islam/observatorio/informes/>

Las diferentes comunidades religiosas y asociaciones confesionales, y sus entidades federativas, se inscriben con personalidad jurídica en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. Las comunidades religiosas de cada localidad o barrio con un número suficiente de fieles, constituyen notarialmente su entidad con fines religiosos e intentan establecer su lugar de culto. Para ello el rector de su comunidad y su imán, si lo estiman oportuno, pueden adherirse a la Comisión Islámica de España directamente o través de algunas de las federaciones constituyentes o admitidas en ellas.

Como se puede observar en la *Figura 5*, desde el año 2017 a 2022, las federaciones confesionales han aumentado de 47 a 53. Por lo que respecta a las asociaciones confesionales se ha mantenido la cifra en 21 durante estos 6 años. Por último, sí que se ha apreciado un ascenso en el número de comunidades religiosas, de 1.562 en 2017 a 1.895 en 2022 (UCIDE, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021 y 2022).

Es por ello, que más adelante abordaremos la gestión del islam en España, y el papel que han desempeñado las principales organizaciones musulmanas en la interlocución con el Estado español, y la actual situación de las mismas en cuanto a su evolución y representatividad.

1.2. Los contextos musulmanes en España desde una perspectiva antropológica

Según Mijares y Ramírez (2008), los contextos musulmanes en España vienen de la mano de las migraciones marroquíes y argelina, desde mediados de los años ochenta. Los atentados del 11-S irrumpieron social y políticamente en 2001 provocando un giro ontológico en la concepción de los sujetos de estudio, quienes dejarían de ser nombrados por su gentilicio para pasar a ser referidos mayoritariamente como musulmanas y musulmanes, creando un efecto que se ha nombrado como la *islamización de la migración* (Mijares y Ramírez, 2008). La identificación de la población procedente del Magreb como musulmana, ha sido un efecto de las políticas de gestión del islam, que

eligieron nombrar por la religión a unos interlocutores de los que se esperaba que actuaran como contención frente a posibles sospechosos terroristas (Téllez y Ramírez, 2018).

La política de *guerra contra el terror* se asentó a principios de siglo y se abrieron tres líneas principales de investigación en respuesta de la misma: las reacciones de las personas musulmanas a este contexto de sospecha, el estudio de las dinámicas de ciertas religiosidades islámicas identificadas como sospechosas y el análisis de las formas de vigilancia y control social ejercidas sobre ellas por su relación con la islamofobia. Según Téllez (2008), quien ha estudiado las respuestas de la juventud musulmana madrileña ante los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, es más que cuestionable la asociación entre islam y violencia y plantea la posibilidad de conciliar identificaciones civil española y religiosa musulmana.

Podemos identificar tres ejes temáticos que han guiado la literatura académica en el campo de la antropología. En primer lugar, ha habido una asociación directa entre musulmán e inmigrante, destacando entre ellos el origen marroquí. En segundo lugar, como un modo lógico de gestión de las migraciones y de las personas migrantes, se observa un interés por la integración de las mismas, inserta en un marco más amplio de gestión del pluralismo religioso en la sociedad contemporánea. Finalmente, se abre un campo de reflexión sobre la representación de las personas musulmanas, ancladas aún a un pasado migratorio, o ciudadanos de hecho y derecho, pero que con independencia de su condición político-administrativa, son puestas bajo sospecha con el argumento de la radicalización y su posible vinculación con el llamado terrorismo yihadista.

A colación de lo desarrollado anteriormente, se hace necesario abordar esta investigación, para corroborar o refutar que los sistemas de valores de las comunidades musulmanas asentadas en España no muestran valores desviados, ni afines a conductas extremistas y comportamientos polarizados. Se ha contribuido desde las sociedades

occidentales a afianzar el vínculo entre persona migrante-musulmana, por lo que parece que la religión sea el único motivo de ser y actuar de estos colectivos.

1.3. Enfoque criminológico del concepto cultura y subcultura

Como hemos podido observar en el primer punto de este capítulo, los flujos migratorios, sobre todo los exteriores, siguen aumentando desde principios del siglo XXI. España es una vía de entrada a Europa para los países de África y del Magreb, y ello trae consigo el aumento de población musulmana. Es importante destacar que, como todo grupo étnico-cultural, la comunidad musulmana necesita satisfacer sus necesidades religiosas y sociales, y por ello resulta necesario que su proceso de inclusión en el nuevo medio sea alcanzable. Tal como nos recuerda Hirschman (2006), a partir de su revisión de los estudios realizados en Estados Unidos sobre inmigrantes de diferentes religiones, todos ellos comparten la misma necesidad de reconstruir un mundo de sentido en el nuevo medio, recurriendo para ello a sus universos religiosos y a los lazos que se derivan de los mismos. La pérdida de referentes en el nuevo medio, y la existencia de otros que aún no se conocen, pueden generar una desorientación que obligue a buscar entre aquello que ofrece una mayor sensación de conocimiento y seguridad (Hirschman, 2006).

Por ello, se hace necesario analizar sociológica y criminológicamente cómo la comunidad musulmana migrante gestiona su proceso de adaptación al nuevo medio, dado que, biológica y socialmente, se necesitan establecer lazos y referentes dentro del nuevo contexto que compartan los mismos valores y normas de conducta. Además, es importante inmiscuirse en cómo gestiona la sociedad de acogida la migración de este colectivo, y cómo la propia comunidad musulmana autóctona responde a sus necesidades religiosas y sociales en un entorno no islámico.

Para abordar desde una perspectiva criminológica el objeto de estudio es necesario hacer referencia al concepto de *cultura*, dado que ésta es el nexo de unión entre las personas de una determinada comunidad. Desde los enfoques subculturales, se sostiene que en un determinado país o un grupo social amplio existe una sola cultura dominante (Serrano Maíllo, 2019), donde en muchas ocasiones se hace complicado la cohesión con otros grupos culturales. En cambio, desde una perspectiva funcionalista, en una sociedad en concreto pueden convivir distintas culturas y subculturas, y no estar en contraposición entre ellas (Serrano Maíllo, 2019). Es importante destacar, que como veremos en el Capítulo IV de esta investigación, existe una clasificación de valores básicos humanos transculturales (Schwartz, 2012), y la única diferencia entre valores sería el orden jerárquico que comparte una determinada cultura. Por ejemplo, en una cultura occidental caracterizada por el laicismo, seguramente en el sistema de valores la tradición religiosa no sería un valor a destacar, en cambio, una sociedad oriental donde el modo de vida está inmiscuido en la religión, este valor tendría una posición más relevante que por ejemplo, valores de hedonismo o de apertura al cambio.

En este apartado, no vamos a discutir el concepto de *cultura* desde una perspectiva etimológica, pero sí abordaremos distintos enfoques y teorías relacionadas con la misma, y que resultan importantes para la comprensión de esta investigación. Incidiendo en el objeto de estudio, nuestra premisa es analizar la jerarquía de valores de la comunidad musulmana asentada en un determinado territorio, por ello el denominador común de todas las personas que componen la muestra de este estudio es la cultura musulmana⁴. Todas ellas comparten los ritos, costumbres y principios religiosos del islam pero podría ser que su sistema jerárquico de valores no mostrara similitudes.

⁴ Utilizaremos el concepto cultura musulmana para describir todas las prácticas culturales de los pueblos islámicos.

Es importante, incidir en que los valores son la base de las teorías subculturales (Ball y Rockeach, 1973 citado por Serrano Maíllo, 2019). Como sostiene Serrano Maíllo (2019) una subcultura contiene algunos valores distintos de los dominantes pero no están en conflicto entre ellos. Downes (1966, citado en Serrano Maíllo, 2019) distingue dos tipos de subculturas, por un lado las que se forman fuera de una cultura dominante, como el caso de los inmigrantes; y las que se forman dentro de la cultura dominante, por una respuesta positiva (colectivos prosociales) o negativa (bandas criminales). Por ello, que existan subculturas no implica que existan subculturas delictivas ni que los valores de éstas sean causa de criminalidad (Serrano Maíllo, 2019). En el contexto de esta tesis, nos encontramos ante varias conceptualizaciones de cultura y subcultura. Podríamos entender subcultura (por ser minoritaria) como el colectivo musulmán inmigrado a un territorio mayoritariamente católico o agnóstico, y podríamos referirnos a cultura (por ser mayoritaria y dominante), al colectivo religioso musulmán de Ceuta y Melilla, donde la tradición islámica está más extendida, y podría ser mayoritaria a la católica/agnóstica.

Tal y como afirma Serrano Maíllo (2019) existen numerosas y diversas definiciones de *cultura*. Siguiendo a Durkheim, la cultura tiene un carácter social y se entiende como sistema de símbolos y significados (Serrano Maíllo, 2019). La cultura está compuesta por comprensiones y significados que no son individuales ni privados sino compartidos y públicos; y que además, abarcan acciones, creencias y ritos. Cuando un individuo se enfrenta con una nueva vivencia espera que se trate de una categoría típica del mundo tal y como lo comprende. Por muy novedosa y extraña que sea, sólo existe un número ilimitado de categorías para clasificarla y por lo tanto esperamos que nuestro sistema taxonómico dé cuenta de la misma. Estos sistemas clasificatorios, agrupatorios de experiencias son simbólicos en cuanto que deben ser abstracciones y poder representar objetos desligados del símbolo físico. Estas tipificaciones son igualmente imprescindibles para comunicarse y entenderse recíprocamente con otros individuos. La

cultura permite evaluaciones de las experiencias mediante esquemas cognitivos y emocionales de una dicotomía como es el bien y el mal (Serrano Maíllo, 2019).

Por lo tanto, según Serrano Maíllo (2019), Durkheim sostiene que la cultura son los valores y normas propios de las comunidades y que se imponen a los individuos por el hecho de formar parte de las mismas. Además, sí que existen diferencias entre los valores de grupos e individuos y sus respectivas tendencias delictivas, puede ser que éstas sean debidas a que ostenten valores diferentes o bien a que sus valores coincidan en términos generales, pero no así a su ordenación jerárquica (Serrano Maíllo, 2019).

En síntesis, las culturas delimitan la conducta de sus miembros sobre la base de unas normas y valores. La persona inmigrante oscila entre dos procesos: la desorganización y la reorganización (Cajas, 2017). El primer aspecto involucra los puntos de ruptura con la comunidad de origen y todo lo que ello implica. La reorganización, alude a los procesos de adaptación social y cultural. Esta última se puede presentar de forma positiva o negativa. La adaptación es positiva cuando se hace visible a través de un paulatino posicionamiento laboral y cultural, destacando como hecho fundamental el adquirir la nacionalidad, y asimilarse en la nueva comunidad de acogida compartiendo un lenguaje común e interiorizando el consenso normativo. La adaptación es negativa, cuando el proceso de asimilación intercultural se vive y experimenta como colapso: el inmigrante se asume como extranjero, es el otro. Inhibido frente al lenguaje del nuevo hábitat, la persona migrante se autoexcluye de los lazos de sociabilidad e insiste en los referentes comunitarios que dejó atrás. Tiende a reinventar la comunidad de origen agrupándose con sus iguales. El inmigrante actúa en un medio social específico que le provee información necesaria y le advierte sobre la situación a la que tiene que hacer frente. Por lo que, cada situación le obliga a un proceso de interpretación y readaptación. La única referencia es su *capital cultural* interno, y en este sentido, el individuo confronta su propio pensamiento con el pensamiento colectivo de la sociedad (Cajas, 2017).

En 1893, Émile Durkheim, publicó *La división del trabajo social*, dónde consideró que el factor esencial para explicar el comportamiento humano es el sistema de valores de la sociedad. Mas tarde, en su obra *El suicidio* (1897), analizó el suicidio a través del concepto de anomia, y concluyó que era la expresión más extrema de la inadaptación a los valores sociales. Afirmó, que en las etapas y momentos históricos de cambio social, los sistemas de valores sociales se debilitan y transforman dando lugar a nuevos sistemas de valores. La anomia es la incapacidad para adaptarse a estos cambios, provocando desviaciones de los sistemas de valores sociales; y también, la que permite el carácter innovador de la sociedad (Durkheim, 1897/1998). Para Durkheim la sociedad es la encargada de integrar a los individuos que la forman y de regular sus conductas a partir del establecimiento de normas. Sostiene que si la sociedad cumple adecuadamente, tanto a nivel individual como comunitario, se logrará un orden estable que les permita desarrollarse plenamente. Cuando esto no ocurre, y la sociedad cae en una situación de anomia, pierde su fuerza para regular e integrar a los individuos pudiendo producirse consecuencias adversas (López, 2009).

En este estudio, pretendemos analizar jerárquicamente los valores de la comunidad musulmana para poder entrever que pueden ser factores protectores hacia la actitudes integristas, y que la motivación no está relacionada con los valores que destacan en el colectivo musulmán. Algunos autores que han estudiado la radicalización de jóvenes en Europa (por ejemplo, Cano Paños, 2010), refieren que las personas vulnerables a estos procesos de persuasión pueden padecer un conflicto de normas culturales. Cano Paños (2016) parte de dos modelos teóricos: el del conflicto cultural de Sellin (1938) y el de la subcultura de la clase trabajadora de Albert Cohen (1988). Este autor apunta que la inmigración y la residencia en guetos aislados favorece la coexistencia de dos culturas. Los jóvenes proclives a la radicalización oscilan entre dos culturas, pero no pertenecen a ninguna, de modo que necesitan definir su identidad y

encontrar su lugar en el mundo, y lo encuentran en grupos fundamentalistas. Existen corrientes teóricas que cuestionan este posicionamiento. Por ejemplo, Serrano Maíllo, afirma que:

La teoría de Sellin y la de Cohen no son compatibles. Sin embargo Cohen parte de la base de que los miembros de las subculturas delictivas buscan un estatus que favorece la sociedad en general, si bien transforman los criterios de estatus para poder acceder al mismo al menos en su grupo, ya que el más general les está vetado. En este escenario, estar vivo no es un signo de estatus, sino una condición para alcanzarlo. Cometer un atentado suicida, tal y como propone Cano Paños (2016) no es consistente con la teoría de Cohen, ya que ésta no contempla que los jóvenes desviados puedan buscar un estatus en otra vida. (...) morir violentamente no debe ser divertido; y si se muere para alcanzar algún premio en otra vida- y es algo que se hace conscientemente-, entonces los eventos terroristas no se hacen por el mero hecho de hacerlos (Serrano Maíllo, 2019 p.121).

Siguiendo con la perspectiva de este enfoque, la persona migrante encarna la figura moderna del *outsider*⁵ (Cajas, 2017), el que rompe las reglas como un mecanismo de supervivencia, y que se refugia en formas nuevas de asociación, en las que aprende por “asociación diferencial”, término descrito por el sociólogo estadounidense Edwin Sutherland para describir el proceso de aprendizaje de las culturas en conflicto (Sutherland, 1949/1999). Este autor afirma que los espacios de reorganización social operan al margen de las instituciones. Si las instituciones no resuelven las necesidades inmediatas, resulta lógico actuar fuera de ellas. Entran en acción otros espacios y grupos de socialización, y de éstos surge una especie de solidaridad escondida manifestada como una felicidad transitoria, que es considerada necesaria en tiempo de crisis. El

⁵ Persona que está al margen o fuera de las tendencias comunes.

encuentro con estos nuevos grupos se transforma en un universo secreto que requiere de reglas y de aprendizaje. Fuera de este refugio los individuos se encuentran desamparados y desprotegidos. Las personas migrantes simulan ser iguales, se identifican en una relación horizontal de precariedad, pero al mismo tiempo en el deseo de superar esa situación y sobrevivir en los márgenes de sociedades nuevas (Sutherland, 1949/1999).

Teóricos como Sutherland sostienen que el delito puede ser consecuencia de un conflicto normativo interno de algunas sociedades contemporáneas. Un conflicto normativo surge cuando en una sociedad no existe un consenso bien sobre las metas deseables o sobre los medios lícitos para alcanzarlas; o bien cuando coexisten grupos con normas que no son conocidas por otras comunidades (Serrano Maíllo, 2019). Por ejemplo, Sellin (1938) parte de que en las sociedades contemporáneas existe una pluralidad cultural, de modo que conviven varios códigos culturales. Esto puede ocurrir bien por la aparición de diferenciaciones sociales en el seno de una cultura preexistente, por la llegada de inmigrantes o por la conquista de otros territorios (Serrano Maíllo, 2019). Es evidente, que puede darse el caso de un conflicto de normas cuando en una situación se puede aplicar más de una norma de conducta, pero esto no significa que ese conflicto lleve consigo comportamientos ilícitos.

Siguiendo a Sutherland, este autor hipotetiza que variables que normalmente carecerían de peso criminógeno pueden pasar a tenerlo ya que, aunque el conflicto no determina la criminalidad, sí reduce la protección frente a la desviación. Serrano Maíllo (2019) sostiene que este autor trata la cuestión del conflicto normativo sobre el delito en relación con la llamada segunda generación de inmigrantes, es decir, jóvenes que han nacido en los países de acogida a los que sus padres migraron. Aunque es incorrecto decir que los jóvenes de segunda generación sean un grupo homogéneo que sistemáticamente tiene una mayor tendencia al delito, algunos de sus componentes sí

parecen delinquir de modo desproporcionado. En todo caso, se trata de un grupo heterogéneo. Sutherland indica que estos jóvenes pueden vivir un conflicto normativo entre los códigos de sus padres y el del país donde residen, y que este conflicto puede aumentar el riesgo de criminalidad, aunque se entiende que se trata de un efecto indirecto.

Serrano Maíllo (2019) afirma que no se trata de que los jóvenes hayan interiorizado un código normativo opuesto al mayoritario, sino de que viven en un contexto en el que existen dos códigos alternativos. Sin embargo, este argumento es muy distinto que llegar a hipotetizar que unos jóvenes han interiorizado un código contrario al mayoritario y que cuando delinquen sencillamente siguen unos valores y normas propias de una cultura autónoma (particular) que convive en el mismo territorio con otra mayoritaria y que supuestamente favorece el delito y la violencia (Serrano Maíllo, 2019 p. 148).

En conclusión, Serrano Maíllo (2019) afirma que podemos rechazar la idea de que existan subculturas criminales en el seno de nuestras sociedad occidentales contemporáneas, y mucho menos que exista una pluralidad de culturas en nuestro contexto (en todo caso hablamos de comunidades), y que ello tenga alguna relevancia criminológica. Por ello, existe una única cultura en un país (ya que todos los ciudadanos comparten el mismo sistema de valores, aunque puede ser que no muestren similitudes en el orden jerárquico), lo cual es consistente con la presencia a la vez de diversas comunidades que comparten ritos y creencias. Podemos esperar la aparición de subculturas allí donde la cultura es compartida sin fisuras por una colectividad donde todos sus miembros comparten códigos claros y férreos. No hay subculturas en sociedades como la nuestra: “las conciencias colectivas locales pueden conservar la individualidad en el seno de la conciencia colectiva general, y cómo abarcan horizontes

más pequeños, les es más fácil permanecer concretas” (Durkheim, 1983 citado por Serrano Maíllo, 2019, p.186).

Capítulo 2

2.1. *El islam y sus principales escuelas jurídicas*

Mahoma fue el fundador del islam. Nació alrededor del año 570 en La Meca y murió el año 632 en Medina (Bendriss, 2013). Mahoma se quedó huérfano con tan solo 6 años y pasó a estar bajo la tutela de su tío, un comerciante de la época. A los veinticinco años se casó con Khadiya, una mujer con alto poder adquisitivo y con buena reputación, y que fue su única esposa durante veinticinco años. Mahoma se mantuvo monógamo hasta que enviudó, situación que no estaba normalizada en lo que respectaba a las costumbres del momento. Después de haberse casado y formado una familia, empezó a tener visiones y revelaciones a través de las cuales llegó al convencimiento que él había sido el verdadero enviado de Alá (Bendriss, 2013).

Con el apoyo de su primera esposa empezó a predicar su nueva fe despertando una fuerte oposición. Por este motivo, tuvo que huir de La Meca y dirigirse a Medina. A esta huida, se conoce como la hégira (migración), y es el momento en el que comienza el calendario mahometano. En Medina, Mahoma pudo imponerse como jefe religioso y político. Más tarde, inició una guerra santa, que dio lugar a la Batalla de Badr, y pudo entrar victorioso en La Meca en el año 630 (Bendriss, 2013).

Según la tradición islámica, las revelaciones de Alá que Mahoma tuvo por medio del arcángel Gabriel, están recogidas en el texto sagrado del Corán (Tamayo, 2009). El profeta transmitió oralmente dichas revelaciones a sus seguidores, que acto seguido las memorizaron. Con la muerte de Mahoma, los depositarios de ese conocimiento religioso, comenzaron a reunir estas revelaciones en un texto único. Por esto, la comunidad de creyentes (*umma*) es la guardiana de estas manifestaciones, cuya legitimidad se basa en la necesidad de custodiar, defender y hacer cumplir la voluntad divina.

La *umma* islámica es una comunidad de creyentes a la cual se pertenece a través de una decisión personal de aceptar o no la revelación coránica enviada por Alá a la humanidad a través de su último profeta (Mahoma). Esta comunidad de creyentes es una organización político-religiosa regida por los diferentes textos sagrados que manifiestan el desarrollo de la vida del Profeta (Tamayo, 2009). Para los musulmanes, la palabra islam significa “sumisión a la voluntad de Alá”, su idea está contenida en una sola frase (*shahada*): "No hay otro Dios, sino Alá, y Mahoma es su profeta", y creen en la omnipotencia divina y en la predestinación (Tamayo, 2009).

Para los seguidores de esta religión abrahámica, el Corán es la palabra eterna e increada de Alá y por ello no puede transmitirse en otra lengua que no sea el árabe, por lo que una versión del Corán en otra lengua no es considerada un Corán auténtico sino una interpretación del mismo (Martín de Pozuelo et al., 2013). El Corán consta de 114 *suras* (capítulos) compuestas por un total de 6.236 *aleyas* (versículos). La única referencia cronológica en el texto sagrado es que hay unas *suras* que fueron reveladas antes de la hégira, es decir, antes de la migración de Mahoma de la Meca a Medina, y otras después de esa migración.

El islam es la segunda religión con más seguidores del mundo, unos 1.579 millones de fieles, es decir, aproximadamente el 23% de la población mundial (Martín de Pozuelo et al, 2013). Se distinguen en ella dos grandes ramas: los suníes (corriente mayoritaria) y los chiíes.

Para una correcta interpretación del Corán, según los suníes es necesario conocer la *sunna* (la conducta de Mahoma), modelo a seguir para los musulmanes, y los *hadices* (son los dichos y hechos de Mahoma). Por lo tanto, la *sunna* es la segunda fuente de legislación islámica, y también es considerada como una revelación de Alá al igual que el Corán (Martín, 2008).

Dentro del islam, los suníes son la corriente con mayor número de creyentes, se estima que son un 90% del total de la población musulmana, además se consideran depositarios del verdadero mensaje transmitido por Alá a Mahoma (Martín, 2008). Aunque en su seno existen conflictos y se confunden una serie de ideologías, moderadas y radicales, novedosas y retrógradas, violentas y pacíficas iguales en el fondo, pero diferentes en la forma. Todas creen en la unidad y la omnipotencia de Alá, la inexorabilidad de Mahoma y la llegada del juicio final. Los suníes respetan y cumplen los 5 pilares del islam: fidelidad a la profesión de fe (*shahada*), la oración diaria (*salat*), la limosna (*azake*), el ayuno en el mes de ramadán (*sawm*) y la peregrinación a la Meca y Medina (*hajj*). Su nombre viene de *sunna* que son las enseñanzas, dichos y aprobaciones del profeta Mahoma, además consideran que el sucesor de Mahoma debe ser un árabe perteneciente a la misma tribu de la que descendía el Profeta y son seguidores de los primeros califas sucesores de Mahoma (Martín de Pozuelo et al., 2013).

Las vertientes más extremistas del islam suní son el wahabismo⁶, instaurada en Arabia Saudí, el yihadismo⁷ y el salafismo⁸. La diferencia entre las distintas vertientes suníes del islam, no es su militancia sino la naturaleza de sus convicciones, es decir, el análisis que cada uno de ellos hace de los retos que amenazan al islam, su propia interpretación de la *sharia* (la ley islámica), su concepto de Estado y Gobierno, y las vías que eligen para alcanzar sus objetivos.

⁶ Corriente político-religiosa musulmana de la rama mayoritaria del sunismo, y en concreto de la escuela hanbalí. Creada por el religioso Muhammad ibn Abd al-Wahhab en el siglo XVIII, su auge se debe a la pronta relación de este con la Casa de Saúd y al apoyo mutuo que se brindaron.

⁷ Ideología caracterizada por la frecuente utilización del terrorismo, en nombre de una pretendida yihad, a la cual sus seguidores llaman una «guerra santa» en el nombre de Alá.

⁸ Movimiento islamista totalitario suní de carácter reformista y ultraconservador que surgió en la península arábiga durante la primera mitad del siglo XIX y que defiende un retorno a las tradiciones del salaf. El término *salaf* se corresponde con la obra de los principales estudiosos del islam de la época inmediatamente posterior a la muerte del profeta Mahoma.

Por lo que respecta a los chiíes, son una comunidad minoritaria que constituye el 10% de los musulmanes (Martín, 2008). Los chiíes acusan a los suníes de haber malinterpretado el mensaje original y haber usurpado la legitimidad a la familia del profeta Mahoma. Los suníes y los chiíes coinciden en los tres elementos fundamentales del islam: el monoteísmo, la profecía y la resurrección. Sin embargo, los seguidores de Alí, que es como se les denomina en la comunidad chiíta, profesan otros dos elementos ausentes en la doctrina suní, como son la autonomía del individuo frente a la justicia divina y el regreso del imán oculto (Fernández-Montesinos, 2013). Para los seguidores de Alí, la teoría de que los imanes son los únicos herederos de Mahoma, y que además, el último de ellos volverá al final de los tiempos para restablecer la justicia, constituye la idea de su existencia. No existen grandes diferencias entre suníes y chiíes, excepto en una sola cuestión: la sucesión de Mahoma. Como se comentaba anteriormente, los suníes creen que era derecho legítimo de los cuatro primeros califas, mientras que los chiíes consideran que siempre debió pertenecer a Ali Bin Talib (yerno de Mahoma) y sus hijos, los imanes (Martín de Pozuelo et al., 2013).

El chiismo se divide en dos grandes bloques: el de los “duodecimarios” (yafarismo), seguidores del décimo-segundo imán oculto, son mayoritarios y están asentados en Irán donde establecen sus influencias en las otras comunidades. Por otro lado, están los “septimarios o ismailíes” (considerados apóstatas por los firmantes del mensaje de Ammán⁹), son más conservadores y creen en la ocultación del séptimo imán y su regreso al final de los tiempos (Fernández-Montesinos, 2013). De esta vertiente han salido movimientos tan radicales y violentos como la famosa secta medieval de los *hashashim*, precursora del atentado suicida. Y por último, existe otra corriente, los

⁹ Analizaremos el mensaje de Ammán más adelante.

“quinquemarios” (zaydismo) que son seguidores del quinto imán, son minoría y están asentados en Yemen (Martín de Pozuelo et al, 2013).

Como se ha descrito anteriormente, la *sharia* se basa en el Corán y en la *sunna*. Además, las escuelas jurídicas del islam están basadas en el *fiqh*, cuyo significado literal es ‘comprensión’, y a partir de este precepto se enuncian las normas prácticas siguiendo las directrices morales y jurídicas generales de la *sharia*. Según sea el desarrollo del *fiqh*, es decir, el entendimiento humano de la *sharia*, se articulan las reglas construidas que diferencian a las escuelas jurídicas islámicas.

Desde un enfoque normativo, la diferencia fundamental entre las escuelas se basa en las fuentes del derecho que utilizan; las cuatro escuelas suníes (hanafi, maleki, shaafi y hanbalí) utilizan el Corán, la *sunna*, así como el consenso de los expertos (*ijma*) y las analogías (*qiyas*); de entre ellas los malekíes utilizan además las prácticas seguidas por los habitantes de Medina y el derecho consuetudinario de esta ciudad como fuente de jurisprudencia, y también admiten que se modifiquen las tradiciones si se oponen al bien público, utilizando el razonamiento. Esta escuela recurre eventualmente a costumbres extra-islámicas, pero sin llegar al extremo al que llegan los hanafíes. La escuela hanafi se distingue por aplicar leyes jurídicas islámicas sin el dogmatismo que caracteriza las otras escuelas de derecho islámico. Hacen prevalecer el punto de vista personal del fiel, el juicio analógico y comparativo, así como el esfuerzo, comprensión y análisis de las cuestiones litigiosas (Laghman, 2012).

Por lo que respecta a la escuela shaafi, se caracteriza por la aplicación rigurosa de los principios legales en lugar de la especulación o la conjetura. El fundador de esta escuela es conocido como “el primero entre iguales” por su conocimiento exhaustivo de la metodología sistemática de la ciencia religiosa (Laghman, 2012).

De entre las cinco escuelas reconocidas universalmente en el islam, los ritos maleki y hanafi (suníes) son los más extendidos en España para la práctica del culto islámico, seguidos en menor medida del shaafi y del hanbalí, también suníes, y del yafarí (chií). De todas ellas se distinguen algunas pequeñas cofradías sufíes¹⁰ (Laghman, 2012).

El 9 de noviembre de 2004, se hizo una declaración pública denominada *El mensaje de Ammán* por el Rey de Jordania, Abdullah II bin Al-Hussein, dónde se reclamó la unidad del mundo musulmán. En julio de 2005, en una convención sobre el islam, 200 eruditos islámicos de más de 50 países emitieron un fallo de tres puntos, centrado en definir quién es musulmán, la excomunión del islam (*takfir*) y los principios relacionados con la emisión de opiniones religiosas (*fatāwa*). En el primer lugar, se enumeran las 8 escuelas del islam que se consideran verdaderamente musulmanas, se trata de las cuatro escuelas sunitas: hanafi, maleki, shaafi y hanbalí, las dos escuelas chiítas: yafarí y zaydi, los seguidores del credo ashari o quien practica el verdadero *tasawwuf* (sufismo), y los que se suscriben al verdadero pensamiento salafista (no violento). Por lo que los chiítas ismaelitas están considerados apóstatas. Según los firmantes de este mensaje, todas las ramas del islam que no contemplen los credos mencionados se consideran apóstatas, y por lo tanto no musulmanes. Afirman que no es posible ni permisible declarar apóstatas a ningún grupo de musulmanes que crea en Dios (Alá), su mensajero (Mahoma), reconozca los pilares de la fe del islam, y no niegue ningún principio religioso necesariamente evidente. En el segundo punto del mensaje, se recalca que los desacuerdos entre los eruditos de las ocho escuelas de jurisprudencia islámica son solo

¹⁰ Las cofradías sufíes no constituyen una rama concreta del islam; más bien se trata de todo un abanico de corrientes que tienen en común un sólo punto: la interpretación mística de la fe. Un denominador común de estas cofradías es su carácter individualista: convertirse en sufí es una decisión personal que se toma con la intención de estar más cerca de Dios, no para transformar la sociedad.

con respecto a las ramas auxiliares de la religión y no con respecto a los principios y fundamentos del islam, y que esto es considerado algo bueno para la religión. Y en el tercer punto, menciona que nadie puede emitir una *fetwa*¹¹ sin adherirse a la metodología de las escuelas de jurisprudencia islámica, ni pretender hacer una *ijtihad*¹² ilimitada, además de crear una nueva escuela de jurisprudencia islámica o emitir *fetwas* inaceptables que saquen a los musulmanes de los principios y certezas de la *sharia*, y lo que se ha establecido con respecto a sus escuelas de jurisprudencia.

Actualmente, el islam en España es un fenómeno complejo y plural que es necesario abordar como tal para evitar caer en simplificaciones, dado que éstas pueden tergiversar la realidad y mostrar una visión sesgada del colectivo. Es necesario resaltar, que la comunidad musulmana residente en el Estado español está formada tanto por personas migrantes como autóctonas, ya sean nacionalizadas, conversas, hijos/as de inmigrantes nacidos en nuestro país o musulmanes/as autóctonos/as como los de Ceuta y Melilla, y que se identifican con una gran diversidad de doctrinas del islam. Por ello, el islam no ha sido ni será algo ajeno a nuestro país y a sus habitantes (Herrero, 2008).

2.2. Radicalización y salafismo, una relación paradójica

Como se ha venido desarrollando, se atribuye la autoría de los atentados terroristas de raíz islamista a la radicalización de ciertos militantes en grupos salafistas. Los medios de comunicación han contribuido a perpetuar la imagen del colectivo salafista como los verdaderos responsables de los ataques terroristas. De este modo, se ha

¹¹ Una *fetwa* es un pronunciamiento legal en el islam, emitido por un especialista en ley religiosa sobre una cuestión específica. Normalmente una *fetwa* es emitida ante la petición de que un individuo o juez establezca una cuestión donde el *fiqh*, la jurisprudencia islámica, no está clara. Un erudito capaz de emitir una *fetwa* se conoce como muftí.

¹² El *ijtihad* designa el esfuerzo de reflexionar, complementario al Corán y la *sunna*, que los muftis y los juristas musulmanes emprenden para interpretar y aplicar los textos fundadores del islam y transcribirlos en términos del derecho islámico.

criminalizado a toda una corriente musulmana y se ha extendido la sospecha hacia personas que frecuenten ciertas mezquitas, vistan un *niqab*¹³ o lleven barba (Ramírez, 2016).

El movimiento salafista, es un movimiento islamista suní de carácter reformista y ultraconservador que surgió en la península arábiga durante la primera mitad del siglo XIX y que defiende un retorno a las tradiciones del *salaf* (Esposito y Mohaged, 2004). Los salafistas hacen una lectura literal y ortodoxa del Corán y la *sunna*, y consideran que su interpretación es la única interpretación legítima, además rechazan la imitación (*taqlid*) de las escuelas jurídicas, las tendencias esotéricas y las innovaciones.

Cabe distinguir el término salafismo tal y como se utiliza hoy en día, del salafismo modernista. Este salafismo modernista tenía como propósito el retorno a los orígenes del islam, antes de que se esclerosara con las escuelas de jurisprudencia. Históricamente, el salafismo hunde sus raíces en el movimiento tradicionalista de Ahl-e Hadith entre los siglos VIII y IX y en el hanbalismo. El credo salafista es producto del aporte de teólogos como Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Taimiyya y Muhammad Abd el-Wahab, considerados como los padres fundadores del salafismo. Hoy en día, el salafismo contemporáneo como movimiento activo y cambiante evoca tres corrientes principales: quietista (solo con pretensiones religiosas), político (como en el caso de los Hermanos Musulmanes) y revolucionario (o yihadista). Los salafistas yihadistas acusan a los quietistas de actuar como instrumentos de autoridad por su relación con los gobiernos durante el auge del islamismo, como es el caso de Arabia Saudí donde dicha corriente es la promovida por las autoridades para evitar tendencias politizadas (Amghar, 2011). El salafismo político defiende una lectura política del islam fundada sobre la creación de partidos, sindicatos y asociaciones como medios pacíficos de acceder al poder o de hacer presión sobre él. Los

¹³ Es un velo que cubre todo el rostro, excepto los ojos.

salafistas políticos perciben la política como un instrumento que sirva para transmitir y propagar el islam de los *salaf*. Esta visión militante del islam se inspira sobre los principios de los Hermanos Musulmanes (Amghar, 2011). Sin embargo, el salafismo yihadista, es el único que preconiza la lucha armada en ciertos contextos.

Asimismo, el salafismo no es una corriente terrorista ni un grupo armado. Se trata de un movimiento de renovación religiosa, basado en el retorno al islam de los ancestros. Es importante resaltar, las dimensiones sociales y caritativas de las cofradías salafistas, destinadas a prestar servicios a los más desfavorecidos, como reclusos, personas en situación de exclusión social, familias sin recursos, etc. Es a través de este servicio para la ciudadanía donde adquieren más simpatizantes. Desde sus inicios, el salafismo se ha movido entre dos extremos, uno que busca transformar el islam desde dentro, el llamado quietista, y otro que sí tiene pretensiones políticas (Amghar, 2011). El salafismo quietista, tal y como señalábamos anteriormente, se caracteriza por ser un compromiso del dogma exclusivamente religioso; se centra en un discurso estrictamente religioso fundado sobre la necesidad de volver al islam ancestral y rechaza la visión política del islam por ser causa de *fitna*¹⁴, término concebido por los predicadores salafistas quietistas para expresar una amenaza a la unidad de cohesión de la *Umma* (comunidad de creyentes). La prioridad absoluta de los predicadores quietistas es crear un movimiento social cuyo fin permita una estructura de la sociedad acorde al islam originario. Aunque algunos expertos califican a los quietistas como pacifistas, existen algunos predicadores, teóricos y movimientos salafistas que, marcados por las circunstancias, han alimentado el terreno del salafismo yihadista, tales como las bases de muyahidines en Afganistán durante los años 1980, los grupos salafistas de la Revolución tunecina de 2011 o grupos salafistas

¹⁴ División en el seno del islam.

contra los *hutíes*¹⁵ en la Guerra civil de Yemen (Ramírez, 2016). Además, es importante mencionar, que integrantes del grupo salafista para la predicación y el combate fueron los que llevaron a cabo la preparación y ejecución de los atentados del 11-M.

Los movimientos salafistas del siglo XXI tienen un gran refuerzo ideológico en Mohamed Ibn Abd al Wahab at Tamimi¹⁶, ya que éste asumió que el declive de los países musulmanes frente a la invasión de occidente fue el resultado del abandono del mensaje original del islam. Wahab, al igual que Ibn Taymiyya¹⁷, predicó una lectura literal y puritana del islam y terminó aliándose con *Ibn Saud*, fundador de la dinastía Saudí. El salafismo yihadista es absolutamente minoritario: de 5.000 simpatizantes que se contabilizaron en 2005 en Francia, tan solo un centenar sería partidario de la acción violenta (Ramírez, 2016). Como un espacio más de sociabilidad religiosa en ciertos entornos urbanos europeos, ofrece una serie de atractivos, una autenticidad vital y unas normas que le distinguen de otros grupos, de los que el salafismo no es sino una de las opciones dentro del mercado religioso (Adraoui, 2008).

Aunque los salafistas de Francia proceden en su mayoría de clases populares y tienen un nivel de estudios secundarios (Amghar, 2011), una parte significativa viene de clases medias, con un alto nivel educativo o profesional. En cuanto a los yihadistas, un estudio específico sobre los condenados en España y Gran Bretaña señala que su nivel educativo es más alto que el promedio de su cohorte de edad y grupo social. En el caso británico, por ejemplo, más de un 55% tenían estudios superiores, con lo cual no cabe

¹⁵ Grupo insurgente yemení identificado mayoritariamente con la rama del zaydismo chiíta.

¹⁶ Fue un clérigo suní de la escuela hanbalí.

¹⁷ Fue un teólogo musulmán medieval y miembro de la escuela de jurisprudencia de la rama sunita hanbalí. Se ha convertido en uno de los escritores medievales más influyentes en el islam contemporáneo, donde sus particulares interpretaciones del Corán y la *sunna*, además de su rechazo a algunos aspectos de la tradición islámica clásica han tenido una influencia considerable en el wahabismo, salafismo y yihadismo contemporáneos. De hecho, algunos aspectos de sus enseñanzas han tenido una profunda influencia en Muhammad ibn Abd al-Wahhab (fundador del wahabismo). Al-Qaeda y otros grupos yihadistas hacen referencia a la controvertida *fetwa* de Ibn Taymiyya que permite la yihad contra otros musulmanes.

establecer una relación entre bajo nivel educativo y yihadismo (Reinares y García-Calvo, 2013).

Hay dos ideas fundamentales en la construcción del ideario del fundamentalismo islámico por parte del discurso del poder, presentes en el discurso político, en el ámbito académico y en los medios de comunicación. Se trata, por un lado, del apoliticismo y fanatismo de sus adeptos, y por otro, del supuesto de que es la religión la única razón por la que las personas musulmanas se movilizan (Ramírez, 2016).

El fanatismo evidenciado por *Daesh* o al propio salafismo violento, no hacen sino reeditar las concepciones que hubo de otros grupos que ponían seriamente en cuestión al sistema. Pero el discurso de *Daesh* es un discurso político. Sus acciones son operaciones militares calculadas al milímetro, de guerrilla urbana en los países occidentales (Salazar, 2015); la ocultación del relato sobre lo que buscan los jóvenes que se sacrifican por un ideal es un modo de censura y fiscalización del discurso público, de lo que puede decirse y lo que no. Además, el discurso del fanatismo, del nihilismo o de la radicalización explicada en términos psicológicos (Cahn, 2016), deslegitima las demandas políticas que hay detrás de la acción armada, alguna de las cuales podría ser compartida por colectivos no terroristas. Esta deslegitimación política permite también la criminalización de grupos que pueden plantear demandas similares sin emplear la acción armada. El mensaje es que no se reconoce como político lo que emplea herramientas fuera de las consideradas toleradas por el sistema, las institucionales. Los grupos fundamentalistas violentos, como *Daesh* o el movimiento Talibán, vulneran constantemente los derechos humanos básicos con sus métodos de guerrilla urbana. Pero, en numerosas ocasiones, los estados magnifican el peligro, lo vuelven ubicuo y poderoso con el fin de que el miedo paralice las reclamaciones ciudadanas o legitime la acción “protectora” del Estado y sus fuerzas de seguridad (Moreras, 2017).

Paralelamente, se habla desde las propias instituciones de la necesidad de evitar la islamofobia. El uso del término como diagnóstico del “*problema de las poblaciones musulmanas*” puede contribuir a invisibilizar los problemas sociales que están viviendo como minorías y aislar a este segmento de otros sectores de las clases populares (Ramírez, 2016). La islamofobia ubica el rechazo a las personas musulmanas en las identidades religiosas. Pero en la práctica el rechazo y la exclusión de los musulmanes y musulmanas no se limita al ámbito religioso, sino que se extiende a un desprecio y una estigmatización también de un supuesto origen social. Es una estigmatización que tiene que ver con la instrumentalización de la dominación de las mujeres, puesto que se construye sobre la idea de que los musulmanes subordinan a sus mujeres y las someten a su irracional autoridad, tal y como se ha evidenciado tras el regreso al poder del movimiento Talibán. En todo caso, el concepto puede ser un modo de despolitizar el racismo, reforzando la estigmatización de la pobreza y de la disidencia de aquellos y aquellas a las que se coloca fuera del sistema (Ramírez, 2016).

2.3. Gestión del islam en España

Tras los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, comenzaron a aparecer en la prensa noticias sobre las pequeñas mezquitas y oratorios que había en España, y por parte de algunas asociaciones de inmigrantes, se comenzó a señalar estos lugares como los espacios en los que se habían gestado los grupos que llevaron a cabo los atentados (Cembrero, 2016). Desde entonces, se originó un cruce de comentarios y valoraciones entre dos organizaciones: la primera, la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (Por sus siglas, ATIME) y la segunda, la Comisión Islámica de España (CIE), órgano oficial que representa a las dos grandes instituciones del Islam en España: la Federación de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión

de Comunidades Islámicas de España (UCIDE). ATIME, la primera, a día de hoy es el interlocutor del gobierno y de otras instancias oficiales en lo que se refiere a asuntos de inmigración marroquí. Por lo que respecta a la UCIDE, nace de la mano de un particular grupo de inmigrantes procedentes de Oriente Medio (Siria y Palestina), que emigra a España para seguir con sus estudios o desarrollarse profesionalmente a partir de los años setenta; la otra, FEERI, está formada por musulmanes/as españoles/as, conversos/as e inmigrantes (Cembrero, 2106).

A colación de este primer reparto de fuerzas se puede intuir la forma en la que se han venido gestionando las cuestiones relacionadas con la religión islámica y la posición que dicho colectivo religioso ocupa y ha ocupado dentro en el Estado español. Por lo que esta cuestión se ha abordado como si la problemática que envuelve a dicho colectivo fuera cuestión de inmigración y de las políticas de inclusión del colectivo musulmán extranjero, y no ha tenido en cuenta que, como bien señalábamos en el primer capítulo de este estudio, casi la mitad de personas musulmanas residentes en el país son españolas, y por lo tanto no son ajenas a las políticas públicas del país que las ampara como ciudadanos nacionalizados.

El esquema español de gestión del islam, se inició en el año 1992 con la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica en España (Ramírez y Mijares, 2005). Lo más relevante de dicho acuerdo es que contribuyó a que los actores implicados se federaran en un solo interlocutor, que fue la Comisión Islámica de España (CIE). En dicho pacto se reguló el derecho de los musulmanes a interrumpir el viernes el trabajo para hacer la oración, o el de sustituir las fiestas reconocidas en el Estatuto Español de los Trabajadores por las musulmanas reconocidas en el acuerdo, así como de obtener el reconocimiento de los tabúes alimentarios en los colegios públicos (Cembrero, 2016). Este acuerdo se firmó en un momento en que la inmigración marroquí,

que conforma la mayor parte de la comunidad musulmana de España, ya era numéricamente importante, pero que no alcanzaba ni la mitad del volumen que tiene en este momento. Es importante resaltar que en el acuerdo no estaban representados los inmigrantes que en aquel momento no se decantaban por la cuestión religiosa.

Es interesante señalar que la CIE se compuso en su origen, por las dos organizaciones que aglutinan a musulmanes pertenecientes a la élite, tanto de origen español como extranjero. Hay una diferencia fundamental en lo que respecta a sus reivindicaciones sobre el culto, entre los objetivos de los inmigrantes y los de la Comisión. Para los primeros, es fundamental la satisfacción de las necesidades básicas religiosas, en un Estado en el que son extranjeros, en tanto que los segundos buscan un reconocimiento de su diversidad por parte del Estado del que son ciudadanos y una parte de ellos, originarios. En razón de su diferente posición, también los instrumentos de ambos para conseguirlo han sido diferentes (Moreras, 1999).

En 2004, se abre una nueva etapa, tras los atentados del 11-M, provocando una rápida e intensa toma de contacto de las instancias representantes de la inmigración marroquí, básicamente ATIME, con la regulación del culto. La asociación de inmigrantes pretendía implicarse en la gestión del islam en España (Cembrero, 2016). El argumento era evitar el descontrol en las comunidades, y la entrada de tendencias extremistas, que son las que habrían sido la causa de la preparación de un atentado como el del 11-M. Es decir, la intención de la asociación era poder tener el control sobre los imanes y las ideologías, pero no deja de ser paradójico que una asociación de inmigrantes reivindique un mayor control de las actividades religiosas del colectivo por parte del Estado. Por otro lado, la CIE, no aprobaba lo que consideraba ATIME, entendiendo que era la propia Comisión la que debía encargarse de ello (Cembrero, 2016).

En definitiva, es importante destacar de las comunidades musulmanas en España que el modelo concreto de regulación del islam es creado a partir de comunidades musulmanas no extranjeras y desligadas de la inmigración económica, y que además, por su procedencia social han tenido una capacidad de presión importante. Los inmigrantes económicos, en su mayoría marroquíes y personas procedentes del África y el Magreb, han ido cubriendo sus necesidades religiosas de modo informal, casi al margen del Estado, dado que las propias asociaciones tradicionales no han abordado desde sus instituciones la asimilación de estas necesidades, y por lo tanto han dejado apartado a gran parte del colectivo musulmán.

2.4. Los conflictos internos de la Comisión Islámica de España (CIE)

Como ya se ha mencionado anteriormente, la CIE está compuesta por dos organizaciones: la UCIDE y la FEERI. Los dos líderes de estas organizaciones, Riay Tatary Bakry (hasta abril de 2020) y Benjelloum Andaloussi Azharim, respectivamente, han estado en una continua lucha entre ellos por la representación de la comunidad musulmana de España (Cembrero, 2016). El primero, Riay Tatary Bakry, ha sido el secretario general de la CIE y presidente de UCIDE, hasta su fallecimiento el 6 abril del 2020, momento en el que es sucedido por Ayman Adlbi. Tatary, nació en Damasco el año 1945, y fue médico de profesión, tuvo que salir de Siria por ser opositor al Gobierno de Hafez Al Asad. Es necesario resaltar, que el partido político *Baaz* al que pertenece Al Asad, pertenece a la rama chiíta del islam, y siempre se ha vinculado a Tatary con los Hermanos Musulmanes (suníes). Los Hermanos Musulmanes se alzaron contra el Gobierno de Al Asad, pero éste inició una guerra civil contra ellos en el año 1982. La guía de mezquitas de España que elabora el Ministerio del Interior señalaba hace unos años que la de Tatary estaba controlada por los Hermanos Musulmanes. Él siempre ha negado

el vínculo, y ha afirmado que sólo colaboraba intelectualmente en su revista (Cembrero, 2016). Tatary no es extremista, pero cuando se dedicaban a captar y reclutar a jóvenes en las mezquitas y su entorno, perdió parcialmente el control de la suya. Allí nació en 1994 “Soldados de Alá”, un grupo del que formaba parte Mustafa Setmariam Nasar, quien años más tarde fue el número 4 de la Al Qaeda de Osama Bin Laden en Afganistán. Entre los partidarios de Tatary, el movimiento que más se ha extendido es el *Tabligh* (Cembrero, 2016).

En el año 1925 Muhammad Ilyas fundó en la India lo que hoy en día es conocido como el movimiento *tabligh*, o *tablighi jamaat*, que desde entonces y hasta nuestros días no ha dejado de extenderse (Cembrero, 2016). En la actualidad es una corriente islámica de predicación y proselitismo de carácter transnacional que cuenta con millones de seguidores por todo el mundo, que viajan con la finalidad de llamar a la gente a la religión de Alá. Entre los acusados de intentar preparar un atentado suicida en el transporte público de Barcelona se encontraban seguidores de este movimiento, lo cual ha propiciado comentarios y especulaciones sobre la finalidad de esta corriente islámica (Borreguero, 2008).

En términos de ideología está ligado al movimiento *deobandi*¹⁸, cuya influencia se extiende por el norte de la India y Pakistán, donde dirigen numerosas madrazas (escuelas coránicas). Parte de su éxito radica en la sencillez de sus enseñanzas, que por lo general no requieren formación intelectual y son accesibles al entendimiento de la gran mayoría (Blanco Navarro y Pérez Ventura, 2012). En un plano externo, el movimiento persigue la finalidad de extender un comportamiento ético que se ciña a los dictados de la ley islámica. Para ello toma como modelo de referencia la vida y costumbres de los

¹⁸ Movimiento revivalista islámico suní con orígenes sufíes que apareció en India y Pakistán y se ha extendido a otros países como Afganistán, Sudáfrica y el Reino Unido.

compañeros del Profeta, tal como aparecen en la tradición de los *hadices*, o textos que recogen los dichos de Mahoma (Borreguero, 2008). Por ello, los *tabligh* más convencidos reproducen rigurosamente el estilo de vida que la *sunna* prescribe. Desde la forma de dormir, comer, vestirse, hasta el cumplimiento de las obligaciones principales, para estos *tabligh* todo es un ritual que les reafirma en el compromiso con su fe y que les permite revivir la génesis fundacional del islam. Uno de los rasgos más notables de la organización es su desvinculación de la política, lo que la diferencia de grupos como los Hermanos Musulmanes o *Jamaat-e-Islam*¹⁹ (Blanco Navarro y Pérez Ventura, 2012). Desde su creación, los *tabligh* han rechazado deliberadamente tomar parte en controversias, políticas o doctrinarias, públicas, y han adoptado el silencio como respuesta. Esta es una premisa que les ha otorgado una enorme libertad de movimiento. Ahora bien, tras identificar a algunos activistas de *tabligh* con atentados terroristas se han disparado las alarmas con respecto a este colectivo (Borreguero, 2008).

No se ha demostrado que exista una conexión por parte de esta organización con grupos terroristas. Es más, esto entraría en contradicción con su carácter apolítico que tantos beneficios les ha aportado. Más bien cabría pensar que algunos de sus miembros una vez re-islamizados en la ortodoxia se sientan insatisfechos en el quietismo político de la organización y decidan entrar en grupos de una militancia más radical, fuera de las filas de los *tabligh*. Individuos como John Walker Lindh, el talibán norteamericano, o José Padilla, sentenciado en Estados Unidos a 17 años de cárcel por pertenecer a Al Qaeda, se sirvieron en algún momento de la organización para adentrarse en vertientes

¹⁹ Es una organización y partido político islamista fundada en 1941 en la India por Abul Ala Maududi. Tras la partición de la India en 1947, se dividió en dos, siendo la más importante la de Pakistán. En 1971, se separó la organización de Bangladesh tras la independencia de este territorio. Junto con los Hermanos Musulmanes, *Jamaat-e-Islami* es una de las más influyentes y originales organizaciones islamistas del mundo musulmán, y la primera en desarrollar una ideología basada en la moderna concepción revolucionaria del islam.

radicales. También puede ocurrir que la propia Al Qaeda los haya utilizado para, por una parte, captar adeptos, seguidores, y simpatizantes, y por otra infiltrar a los suyos en la red *Tabligh*. Algo que es posible dado el carácter abierto, informal y disperso del movimiento (Borreguero, 2008).

El sucesor de Tatary (CIE), Ayman Adlbi también es de origen sirio y médico de profesión. En marzo del 2021 fue detenido bajo el marco de una operación policial antiterrorista. Lo acusaron de estar presuntamente relacionado con una red de financiación de la organización yihadista Al Qaeda. Tras tomarle declaración en comisaría, quedó en libertad. La operación que ha llevado a la detención de Adlbi enraíza, según fuentes policiales, con otra anterior (denominada operación Wamor), de 2019, en la que fueron detenidos otros diez ciudadanos de origen sirio. Entonces, los agentes lograron desentrañar un sistema financiero clandestino basado en la falsificación de facturas, conceptos y registros de distintas empresas. Los detenidos detraían supuestamente dinero de cada operación legal sustituyendo el importe real de la operación en la factura por otro de menor valor. La diferencia iba a parar a una “caja b” y era enviada, en pequeñas cantidades y de distintas maneras, hasta la región siria de Idlib, donde algunos de los detenidos tenían vínculos familiares con miembros de las milicias de Al Qaeda que allí subsisten (Ortega Dolz, 2021). Tras su puesta en libertad, el Presidente de la Comisión Islámica de España a través de un comunicado oficial²⁰ afirmó que las sospechas hacia su persona eran infundadas, y manifestaba su rechazo al contenido de las acusaciones, lejanas y ajenas al sentir y trabajo religioso. Además, transmitía a toda la comunidad religiosa e instituciones y administraciones españolas, tranquilidad y confianza en los Tribunales de Justicia, reafirmando su trabajo de representación y práctica religiosa, en paz y convivencia.

²⁰ <https://comisionislamica.org/2021/03/24/comunicado-del-presidente-de-la-comision-islamica-de-espana/>

Por lo que respecta al liderazgo de la FEERI, se encuentra Mounir Benjelloun, de origen marroquí. Llegó a España en el año 1992 para estudiar Economía en la Universidad de Murcia. Dicha ciudad ha sido el epicentro en España de *Justicia y Espiritualidad (Al Adl Wal Ihsane)*, el gran movimiento islamista marroquí fundado en 1981 por el jeque Abdesalam Yassine (Cembrero, 2016). *Justicia y Espiritualidad* es un partido cuya legalidad se encuentra en continuo debate en Marruecos por no reconocer al monarca, Mohamed VI, como jefe espiritual de los musulmanes marroquíes. En el fondo este partido es antimonárquico y propugna una alternativa algo confusa: un estado civil cuyo modelo esté inspirado en el islam. También rechaza el estado teocrático totalitario como el establecido en la República Islámica de Irán. En España, la estrategia marcada por los representantes de *Justicia y Espiritualidad* se ha basado en la adopción de una actitud pragmática que ha dado lugar a la elaboración de un discurso propio adaptado al contexto particular en el que se han visto obligados a trabajar (Castaño Riaño, 2013). Cabe destacar que pese a las numerosas evidencias que llevan a identificar a estas formaciones con el movimiento *Al Adl Wal Ihsane*, el movimiento en España ha mantenido en todo momento una independencia formal con respecto a la organización marroquí, que ha impedido que hoy en día se pueda afirmar que *Justicia y Espiritualidad* cuente con una estructura propia en España.

Debido a la condición de partido ilegal que mantiene la formación en el país magrebí, los seguidores de *Justicia y Espiritualidad* en España han tratado de ocultar sus vínculos con la organización en Marruecos y de defender su compromiso con el islam español. Sin embargo, en numerosas ocasiones, la probada vinculación con la organización en Marruecos ha sido utilizada por diferentes sectores en España para acusar a sus líderes de radicales, e incluso para relacionarles con los episodios violentos protagonizados por grupos yihadistas en España (Castaño Riaño, 2013). Así, a pesar de

los esfuerzos desplegados por los dirigentes de las entidades españolas por ofrecer una imagen de independencia respecto al movimiento marroquí, resulta evidente la existencia de contactos permanentes con los líderes de *Justicia y Espiritualidad* en Marruecos que confirman la creciente actividad de dicha organización en las diferentes provincias españolas.

En conclusión, toda la rivalidad y la lucha de poder entre los dos líderes de las principales organizaciones que representan a los musulmanes en España, no ha hecho sino empeorar la situación en lo que a los derechos e integración de este colectivo se refiere. En el año 2015, se acordó que la Comisión Islámica de España estaría dirigida por un presidente y no por dos secretarios generales. Este fue el punto de inflexión, dado que esta decisión favoreció a Tatary y desbancó a Benjelloun. Hasta el momento, ni la CIE ni el Gobierno de España, han sabido gestionar el desarrollo del islam en el país, no se ha podido llevar a cabo un modelo de integración que tenga en consideración todas las corrientes del islam y continúan en conflicto entre ellas.

Capítulo 3

3.1. El fundamentalismo islámico y su rechazo al proceso de globalización

Hoy en día, estamos asistiendo al resurgimiento del islam como una fuerza global muy poderosa. Este resurgimiento del islam más primigenio es una consecuencia de la reislamización que se produjo a mediados de los años 70 en numerosos países musulmanes como una reacción frente al proceso de occidentalización de la época colonial. Se puede decir, que se está produciendo el proceso inverso: se busca el retorno a la utopía de una comunidad musulmana idealizada, la *umma*, con el islam como principio capaz de reavivar el mundo musulmán y con la ley islámica como instancia jurídica capaz de instaurar un nuevo orden jurídico en los Estados islámicos (Tamayo, 2009).

Hay una proliferación de organizaciones islámicas que operan como importantes actores políticos y sociales para el resurgimiento y la difusión del islam. Todos ellos tienen un objetivo común: transformar la sociedad por medio de la formación islámica de los individuos y de la acción política y social a partir de la toma del poder por vía democrática²¹. Estos partidos defienden la vuelta al islam «auténtico» en confrontación con la occidentalización que domina el escenario mundial (Tamayo, 2009).

Como hemos señalado anteriormente, el fundamentalismo islámico deriva de la aspiración de volver sobre las fuentes originales del islam. Dentro de él está el rescate de los valores propios e intrínsecos al islam, la restauración del Estado Islámico y la oposición a todo lo que haya entrado en la comunidad de creyentes como innovación o como respuesta al avance de las sociedades actuales. Por ello, la globalización es una contraposición a esta corriente ideológica. El fundamentalismo apegado al islam

²¹ Recordemos que tras las revueltas de la Primavera Árabe en 2011, los Hermanos Musulmanes ganaron las elecciones en Egipto.

primigenio no establece distinción entre política y religión. Por ello en algunos casos, como en Irán, los líderes islamistas suponen que la dirección política de la sociedad debe recaer en los líderes religiosos. Para los que defienden esta corriente, la restauración del islam primigenio en la comunidad de creyentes es la única alternativa viable, es la respuesta religiosa frente a los fracasos, las crisis y el secularismo (Marín Guzmán, 2002).

El fundamentalismo islámico se mueve entre tres dicotomías, que a su vez son también inherentes al islam. La primera, es la *trascendencia-inmanencia* de Dios; la segunda, la *diversidad-unidad*, y la tercera, la de lo *ajeno-autóctono* (Marín Guzmán, 2002). La *inmanencia* se define como algo que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella. La definición de Dios en las religiones de Oriente Medio tenía asimilados los conceptos de aquello personal, trascendental y ético. Los partidarios de esta versión más extrema del islam han enfatizado en el concepto de la trascendencia de Dios. Algunos de ellos, como Ibn Taymiyya o Muhammad Ibn Abd al-Wahhab han insistido con fuerza en dicha idea. Desde el punto de vista de la praxis política de la corriente fundamentalista, la trascendencia de Dios significa que así como el hombre debe estar sometido a Dios, igualmente la sociedad debe estar sometida a las autoridades. Por ello, insisten en que ellos como líderes religiosos deben ser las autoridades de la *umma* musulmana. Por tanto todos deben obedecer a sus mandatos y a seguir el principio del islam de sometimiento a Dios, aceptar la revelación contenida en el Corán y los principios jurídicos de la *sharia*.

La segunda dicotomía surge como resultado de la *diversidad-unidad* de las expresiones culturales de los pueblos dentro de la *umma* musulmana (Marín Guzmán, 2002). La *diversidad* en el islam nació a raíz de la expansión y la formación de un vasto imperio que abarcó un gran número de pueblos y culturas heterogéneas, por ello se vio

en la necesidad de definir los términos de unidad y de diversidad con el propósito de que su autenticidad no se perdiera en el inmovilismo de influencias y culturas. En general, no rechazó a las culturas ajenas a la islámica, las que más bien incluyó en su imperio, y fue capaz de integrar antes que destruir, de ahí que el islam se caracterizara ante todo por la asimilación de muchos elementos de las diversas culturas. Desde el inicio del Imperio Islámico se llevó a cabo un equilibrio entre los elementos de *unidad* y aquellos que constituían la *diversidad*. Esto se hacía con el propósito de definir a la *umma* musulmana. También se difundió la idea de que cualquier desviación de la palabra de Alá constituía una seria amenaza contra la integridad de la comunidad de creyentes. El islam aceptó entonces todos aquellos asuntos culturales, progresos técnicos y científicos que no entraban en contradicción con los principios del islam (Marín Guzmán, 2002).

La tercera división es aquella surgida a raíz de la relación dialéctica de lo *ajeno-autóctono* al islam (Marín Guzmán, 2002). Lo *ajeno* viene a ser la aceptación de los logros o éxitos de las culturas no musulmanas. Lo *autóctono*, por otra parte, es la actitud frente a las otras culturas, con el propósito de mantenerse fiel a la propia. No hay duda de que esta tensión entre lo *ajeno-autóctono* surgió de la contradicción entre cuán literalmente debían los musulmanes interpretar su propia tradición y el margen de libertad válido para la aceptación y utilización de los elementos pertenecientes a otras culturas, no sancionados expresamente por la revelación. La *umma* musulmana con gran rapidez admitió los aportes científicos, la filosofía, las artes y los nuevos avances técnicos provenientes de las otras civilizaciones. Así las instituciones administrativas imperiales fueron conservadas por el islam para transformar a la *umma* de una base tribal y de confederación provincial en un imperio cosmopolita mundial. También se incorporó el pensamiento griego, entre otros muchos aspectos (Marín Guzmán, 2002). A pesar de la aceptación de un gran número de elementos extranjeros, la comunidad de creyentes no

olvidó ni rechazó sus bases autóctonas. La teoría política del Estado nunca fue ni demasiado persa ni demasiado griega como para que hubiera perdido contacto con los elementos propios de la tradición musulmana. En relación a este último punto, la corriente fundamentalista tomó la actitud de una interpretación cada vez más literal del Corán y de la *sunna* pensando que la innovación podía perjudicar la fe. Asimismo, el fundamentalismo propone una vigorosa oposición a los elementos extraños al islam, y postula eliminarlos en la medida de lo posible. Estos últimos planteamientos están estrechamente relacionados con la escuela hanbalita. La tensión entre lo *ajeno-autóctono* ha continuado también en los tiempos recientes como resultado de los intentos por revivir la cultura tradicional. Los partidarios de una visión más extrema del islam siempre han insistido en la importancia de la autenticidad de la *umma* y han tratado de orientar a la sociedad hacia el rechazo de los elementos extraños (Marín Guzmán, 2002).

A causa de la expansión en los últimos años de la corriente fundamentalista del islam, se ha creado una imagen violenta y fanática de la religión, incapaz de integrarse, en el ámbito internacional, y en las sociedades basadas en los valores de la democracia pluralista, el Estado de Derecho, los derechos humanos, la separación entre política y religión y la protección de las minorías. No cabe duda que esta imagen, implícita en las teorías que auguran un “choque de civilizaciones”, o la conquista islámica del poder cultural y político en Europa, ha sido divulgada y alentada, por unos medios de comunicación occidentales donde la religión musulmana se presenta como sinónimo de intolerancia, fanatismo, discriminación de la mujer y de las minorías no musulmanas, justificadora de la pena de muerte o de la tortura (Motilla de la Calle, 2011). Es decir, de doctrinas en las que, explícita o implícitamente, se postula la violencia por razón de sexo, religión u otra condición política o social de la persona. Todo esto ha derivado en la propagación de la islamofobia y el rechazo a cualquier intento de integración de estas

minorías religiosas en occidente. Si bien es cierto que, las organizaciones terroristas transnacionales como *Daesh* y *Al-Qaeda* han contribuido con sus acciones aún más a distorsionar la realidad y a crear más distanciamiento entre culturas y comunidades.

Sin embargo, es extraordinariamente simplista y erróneo, pensar que los más de mil millones de personas que comparten la fe musulmana actúan como un bloque homogéneo. El pluralismo y la diversidad, es lo que caracteriza a las personas que viven a decenas de miles de kilómetros, de Senegal a Indonesia, en países dictatoriales como Arabia o los Estados del Golfo o en democracias como Indonesia o India. Y dividida en multitud de corrientes, escuelas y doctrinas. En él, encontramos desde las posturas ultraconservadoras que consideran que la ley islámica fija e inmutable tal y como fue formulada en el siglo X, debe ser impuesta a la sociedad por la fuerza, por la supremacía del derecho divino, hasta aquella que pretende adaptar los preceptos religiosos a las circunstancias del mundo moderno, con los valores de la época contemporánea, en especial con la democracia, el Estado de Derecho y la tutela de los derechos humanos (Motilla de la Calle, 2011).

De ahí que sea de todo punto erróneo, y malintencionado, el cliché tantas veces repetido de identificar el islam, una religión, con los movimientos políticos que utilizan ésta, en su versión más conservadora, para legitimar la imposición de sus postulados, y que hemos llamado islamismo. Igual de falso que creer que siempre que se producen actos violentos entre o por colectivos musulmanes estos son por motivos religiosos, lo cual distingue a las personas de creencias islámicas del resto de sus conciudadanos, o a los países en que son mayoría del resto de las naciones (Motilla de la Calle, 2011). En los tiempos actuales si a los extremistas religiosos se les ve como robots a los que se les ha lavado el cerebro, el resto de los musulmanes sólo irían un escalón por debajo en su ciega aceptación de lo que sus líderes religiosos predicán. Como afirma Todorov, “todos

los demás seres humanos actúan por una serie de razones: políticas, sociales económicas, psicológicas e incluso fisiológicas, pero al parecer los musulmanes son los únicos que actúan siempre y exclusivamente en función de su pertenencia religiosa” (Todorov, 2008, p. 143).

Es importante resaltar que las religiones monoteístas de carácter semita, sobre todo el islam, han tenido un nuevo renacer en las sociedades occidentales en los últimos años. Los movimientos fundamentalistas musulmanes aspiran a construir una nueva alternativa a los fracasos de las nuevas sociedades. En Oriente Medio, los seguidores de esta corriente acusan a los gobiernos seculares laxos que imperan en los países musulmanes de no haber sabido dar una respuesta adecuada a los problemas contemporáneos (Marín Guzmán, 2002). Por este motivo, dichos movimientos fundamentalistas constituyen un claro ejemplo de la fuerza ideológica del islam, del rescate de sus valores culturales propios y del rechazo a la globalización.

3.2. La radicalización en clave ideológica

Según Moreras (2018, p. 15), existe una ausencia de material empírico con respecto a las causas que activan los procesos de radicalización. Según el autor, conocemos estos procesos una vez que han derivado en violencia terrorista, por lo que se trata de un conocimiento *a posteriori*. La radicalización sería la consecuencia de una serie de detonantes que promueven la oposición absoluta y radical a unas ideas que han ido adquiriendo una dimensión esencialmente ideológica (Moreras, 2018).

Moreras (2018, p. 101) propone una definición operativa de radicalización estudiada para ser aplicada, por ejemplo, en el contexto actual de la sociedad española. El proceso de radicalización estaría definido como:

Un proceso individual de ruptura con el contexto social al que se pertenece, como

resultado de una polarización social que implica dos dinámicas consecutivas: una primera de reforzamiento o vigorización de las ideas, creencias, convicciones y formas de entender el mundo que es propio de un colectivo concreto al que se adscribe el individuo, y que son puestas en acción en relación a otros grupos diferentes. La segunda dinámica supone la consecuencia de esta revitalización identitaria, que deriva en un proceso de desvinculación y aislamiento social respecto a esos grupos, planteando una reformulación en sus relaciones (que pueden ir del distanciamiento a la ruptura), así como en los compromisos y convenciones sociales anteriormente establecidas con ellos, y que el individuo ejecuta en su vida ordinaria.

Según Moreras (2018), nos encontramos ante procesos que requieren análisis en términos sociológicos, y no cabe pensar que sean resultado de la exclusión social. Habría que entender estas conductas en clave ideológica, como mecanismo de activación de unas polarizaciones que son capaces de generar identidades reactivas. Y es aquí donde encaja el recurso a la referencia religiosa islámica que es utilizado, también en clave ideológica, por atacantes que pretenden legitimar el uso del combate político y la violencia. Una legitimación que históricamente tiene un largo recorrido, como fundamenta Luz Gómez (2018).

Como se ha ido relatando a lo largo del Marco Teórico, el yihadismo es una ideología subversiva que comparte con otras ideologías islamistas la reelaboración de doctrinas islámicas integristas. Tal y como refiere Gómez (2018, p. 127) el yihadismo se ha dotado de su propio sistema de referencias islámicas al margen de los patrones tradicionales que los ulemas han ido reproduciendo de forma prácticamente acrítica durante siglos. La interpretación belicista de la yihad rechaza otras interpretaciones como las del islamismo civil de los Hermanos Musulmanes o las de la vía reislamizadora de los

salafistas quietistas. La yihad de los yihadistas está marcada por la experiencia táctica sobre la lucha armada y la violencia con fines políticos fruto de los últimos cincuenta años de insurgencia, haciendo de su causa una constante acción de defensa ante las amenazas al islam provocadas por la acción de los estados occidentales.

Algunos autores (Kundnani, 2012 o Kepel, 2015, 2016) han asumido que la radicalización es el resultado de un proceso de ideologización teológica, donde el islam es identificado como una subversión para aquellos que se encuentran en una situación de desorientación social. Además, han defendido el argumento que vinculaba las condiciones sociales de estas poblaciones con la introducción en ellas de determinadas interpretaciones extremistas del islam. Según Kepel (2015) las lecturas literalistas salafistas son una herramienta necesaria para los procesos de radicalización violenta. Pero lo que pasan por alto los autores que defienden la influencia de una ideología teológica para explicar la radicalización, es que entre los jóvenes musulmanes existe un profundo desconocimiento de los fundamentos básicos del islam (Moreras, 2018).

Según Moreras (2018) la ambigüedad que rodea el uso del término radicalización también se deriva del hecho de que este proceso se relaciona intrínsecamente con la acción terrorista. Y alude, que es habitual hablar de radicalización violenta, una redundancia que insiste sobre la propia esencia de ese proceso. Por ello, se entiende este proceso como todo lo que ocurre antes de que se produzca el acto terrorista. Todo ello genera un evidente perjuicio para el desarrollo de una aproximación crítica a este concepto, así como a su formulación teórica como proceso social que ha de ser estudiado con rigor analítico (Moreras, 2018).

Es necesario comprender las situaciones que han llevado a los jóvenes captados a convertirse en sujetos frágiles. Cómo la pérdida de referentes ha derivado en un proceso de desafección respecto a las instituciones que debían ampararlos y protegerlos.

Las consecuencias que han derivado de la desatención de aquellas condiciones que la sociedad debía garantizar a sus miembros, ha provocado que la indignación y la frustración se conviertan en violencia y sacrificio.

Cómo expone Jordi Moreras (2018), las identidades pueden experimentar sobreesfuerzo, confrontación, rechazo y retorcimiento. Esta posibilidad de fracturas identitarias nos sirve para pensar en la resistencia y la flexibilidad de las mismas. Moreras (2018) apunta a que la protección social es una herramienta clave para estos procesos de polarización, ya que es la situación ausente cuando unas identidades crecen sin refugio ante las amenazas externas. Nos encontramos ante una confrontación de distintas retóricas (Salazar, 2015), pero la cuestión a resolver es por qué estos jóvenes han dejado de creer en los discursos de nuestros modelos hegemónicos de socialización. Y es aquí, cuando hemos de reconocer esta pérdida de sentido con respecto a algunos de los referentes de nuestra sociedad, y que nos obliga a “llevar a cabo acciones que darán fruto a medio y largo plazo para evitar que se desarrollen identidades perdidas, muy difíciles de recuperar” (Moreras, 2018, p. 253).

3.3. Perspectiva de género en el islam

En ocasiones, desde las sociedades modernas tendemos a interiorizar la premisa de que el islam oprime a la mujer, y continuamente caemos en el error de hacer esta afirmación y generalizar una conducta que recae sobre millones de mujeres musulmanas en todo el mundo. Por ello, se considera a la mujer del mundo árabe atrapada en la desigualdad e inferioridad en nombre del islam y la tradición, y se continúa trabajando en argumentos falaces de modernización, emancipación y liberación de la mujer musulmana (Adlbi, 2016).

La gran mayoría de los discursos sobre las mujeres musulmanas parte de

discusiones en torno a los contenidos del Corán, del *fiqh* y de la *sharia* invisibilizando e ignorando contextos políticos, sociales, psicológicos, económicos, etc., no sólo al analizar la situación generalizada en la que se encuentran las mujeres sino también a la hora de llevar a cabo reinterpretaciones y relecturas del islam en esta cuestión. Los análisis son sesgados y en cuanto a la identificación de los elementos del patriarcado (las interpretaciones sexistas del islam y de la situación generalizada desfavorable para las mujeres en los países árabes), éstos no se analizan desde su relación directa con el contexto donde surgen y en el que se reproducen, así como se ignoran las otras estructuras múltiples de poder que interseccionan al patriarcado (Adlbi, 2016). Los discursos occidentales feministas se centran en relatos binarios que crean instrumentos para observar la realidad, y que se convierten en una forma de construir realidades y de controlarlas. Este feminismo occidentalizado, también llamado hegemónico²², contribuye a debilitar la comprensión de la realidades plurales y heterogéneas de las mujeres.

Según Badran (2010) el feminismo islámico encuentra sus raíces en la revelación coránica y en el espíritu igualitario del islam, y se opone a la implatación de la *sharia*. Además, desafía las dicotomías, los principios patriarcales de los *hadices* y del *fiqh*, y la prohibición del acceso de la mujer a las profesiones religiosas y al espacio principal de la mezquita (Badran, 2010). Se apoya en dos conceptos básicos: la igualdad de género y la justicia social, y rechaza la formación de un Estado Islámico. Esto último viene ligado a lo que el fundamentalismo hace de la separación estricta de los roles hombre-mujer, que conduce a múltiples discriminaciones, las cuales son presentadas en occidente como una prueba manifiesta de que el islam oprime a la mujer.

²² Se centra en las mujeres blancas, urbanas, de clase media o alta, principalmente de los EE. UU. y Europa.

Asma Barlas, escritora y académica americana-pakistaní, ha centrado sus estudios en la hermenéutica coránica y la emancipación de la mujer en el mundo árabe. Además es autora de una de las obras de referencia sobre las aproximaciones no patriarcales al Corán: *“Believing women in islam”. Unreading patriarchal interpretations of the Qur’án* (2002). En dicha obra, se pueden identificar tres premisas clave: no todo lo que hace un musulmán es islámico, ni mucho menos coránico; lo que lee el musulmán en el Corán obedece a cómo lo lee, por lo que esta diversidad de lecturas del mismo texto produce “diferentes islams” para las mujeres; y, la razón por la que predominan algunas lecturas del corán (en particular las patriarcales, y centradas en la mujer) no responden a su exactitud sino que, históricamente, los hombres han tenido la autoridad de definir el islam y han impuesto la hegemonía de una determinada lectura.

Si atendemos a la definición histórica religiosa del patriarcado, propuesta en el *Congreso Internacional de Feminismo Islámico* (2008) celebrado en Catalunya, la podemos ubicar como una forma de autoridad del padre que asume una continuidad, real y simbólica, entre el Padre y los Padres, es decir, entre una visión patriarcal de Dios como Padre y una teoría del derecho del marido a regir sobre su esposa e hijos. Sin embargo, ¿se afirma en el Corán que la orden del padre-marido viene de Dios, y que es una continuación terrenal del dictamen divino, como aseguran los patriarcas religiosos? No podemos construir una teoría de la desigualdad de género a partir de sus enseñanzas, ya que las interpretaciones están relacionadas históricamente con quién lo ha leído (prácticamente hombres), los contextos (masculinos) en los que lo han leído y el método que han utilizado, que ignora los principios que sugiere el Corán para su lectura.

Por lo tanto, en este estudio de investigación analizaremos los valores característicos de las mujeres musulmanas, y nos aproximamos a la percepción de las mismas sobre su subordinación al género masculino. Comprobaremos si hay diferencia

de valores entre ambos sexos, y cuál es la jerarquía de cada uno de los grupos poblacionales estudiados.

3.4. El papel de los musulmanes y musulmanas en la transformación del islam

“Ser musulmán no es un dato estático, sino un proceso de construcción subjetiva de la identidad” (Andújar, 2008, p.62). Nos interesa ver cómo se construyen las identidades religiosas en la actualidad y cómo influyen éstas en las sociedades a las que pertenecen, ya que tienden a construirse a nivel espacio-temporal y de manera eminentemente subjetiva. Asimismo, las identidades en la diáspora se construyen en contextos marcados por la historia, las tradiciones sociopolíticas y las estructuras jurídicas existentes.

En España, los análisis del islam se limitan a un espacio étnico, en el que predominan los enfoques culturalistas (Andújar, 2008). Estos enfoques permiten que haya cierta tolerancia en la vida pública ante las manifestaciones de su religiosidad, como por ejemplo el uso *hiyab* en los centros educativos, pero al mismo tiempo contribuyen a la construcción de una diferencia esencialista entre los más jóvenes, que conducen a crear representaciones del “otro” o de un “pensamiento musulmán”. Lo que implica, por extensión, la construcción de una representación antagonista entre lo que es considerado autóctono y la cultura musulmana.

Los jóvenes musulmanes europeos (hijos de inmigrantes) pertenecen a dos comunidades a la vez: a la de sus padres y a la de la sociedad en la que viven. Por lo tanto, el repliegue comunitario/religioso que se detecta en algunos sectores de la población juvenil musulmana europea se debe, en parte, a la mirada excluyente y no a la incompatibilidad entre las dos comunidades (Andújar, 2008). Los musulmanes nacidos en Europa o que llegaron a Europa cuando eran muy pequeños, viven conflictos

generacionales particulares ya que, a pesar de que intentan distanciarse de la influencia familiar adoptando estrategias de diferenciación, incluso en materia religiosa, la población mayoritaria les sigue englobando en la misma categoría que a sus padres (Cano Paños, 2010). Así, aparecen dos tipos de reivindicaciones aparentemente contradictorias: por un lado, exigen su derecho a formar parte de la sociedad ya que se sienten discriminados, y por otro, reivindican su legítimo derecho a comportarse como musulmanes, su derecho a ser diferentes.

También cabe mencionar otro matiz factual sobre la expresión “segunda generación”. Las poblaciones musulmanas desean preservar su particularidad y esto es algo típico en todas las minorías. De esta manera se mantienen los tres pilares básicos de la identidad minoritaria: conservar la lengua, la pertenencia religiosa, sociológica o cultural y la conexión con los países de origen de sus padres. Sin embargo, los niños nacidos de estas uniones en el país de acogida tienen dificultades para encontrar un lugar que les identifique en la sociedad en la que residen. No aceptan que se les aísle en una categoría específica. Este malestar se debe en gran parte a la mitología de las construcciones nacionales que rechaza la diversidad de identidades, ya que la población mayoritaria las identifica automáticamente como adhesiones múltiples (Andújar, 2008).

Los musulmanes son parte integrante y definitiva de las sociedades occidentales. Por consiguiente, según los sistemas políticos y la regulación de la sociedad, cada Estado europeo adopta estrategias diferentes para promover una estructura musulmana, más o menos centralizada, para servir de interlocutor entre el Estado y dichos colectivos, y también de instancia de control de estos mismos grupos.

Aunque no hay un modelo jurídico único de integración del islam en Europa, hay una convergencia en cuanto a la voluntad de institucionalizar el islam en su nuevo medio a través de negociaciones con las sociedades de acogida (Andújar, 2008). Asimismo,

cada vez hay más musulmanes que son europeos y aspiran a una mayor representatividad y legitimidad para su religión. El islam está muy arraigado a escala local y se da una fuerte hibridación y una aculturación en las tradiciones de los países de acogida, que deben volver a definir su laicidad y sus modalidades de reconocimiento de los cultos (Wihtol de Weden, 2003).

Capítulo 4

4.1. Aproximación al concepto de actitud y valor

Para poder comprender las actitudes y comportamientos de las personas objeto de estudio, hemos de adentrarnos en los valores humanos desde una perspectiva sociológica y psicológica. Los valores forman parte tanto de la construcción de la identidad individual como de la formación de normas culturales que afectan a los comportamientos individuales y grupales (Ros, 2003). Se trata de un relevante campo de estudio, a cuyo desarrollo ha contribuido de manera específica, la obra *“El Campesino Polaco en Europa y América”* de W. Thomas y F. Znaniecki (2006/1918). Este estudio estuvo dedicado a indagar en los procesos de adaptación de los inmigrantes polacos a Estados Unidos a principios del siglo XX. Ambos autores definen valores y actitudes como la clave explicativa del cambio social, por lo tanto nos centraremos en dos cuestiones: su definición de *actitud* y la relación que existe entre ésta y los valores. Por una parte, se entiende por *actitud* el proceso de la conciencia individual que determina la actividad real o posible en el mundo social (Thomas y Znaniecki, 2006/1918). Se contempla la *actitud* como un proceso en el que alguien cognitivamente capta una situación y luego decide cómo tiene que actuar. Las actitudes no se entienden sin abordar el concepto de individuo. Por lo que para dichos autores, el yo es reflexivo, y siguiendo la tradición de Hegel y Kant, el significado se puede situar perfectamente dentro del individuo reflexivo. La intencionalidad o cualidad actitudinal permite abordar mejor el yo en acción (Ros, 2003).

La conexión de las actitudes con la estructura social se realiza a través de los valores. Por este motivo, definen el concepto valor social como “cualquier dato que tenga un contenido empírico accesible a los miembros de un grupo social y un significado con

respecto al cual se sea o se pueda ser objeto de actitud” (Thomas y Znaniecki, 2006/1918, pp. 21-22). Los valores son concebidos en relación a actividades, y si en este sentido los valores están ligados a estas metas o actividades, estos autores apuntan cinco motivaciones subyacentes a los valores como el reconocimiento social, seguridad, respuesta, dominio o competencia y nuevas experiencias. Por lo tanto, el fundamento de la motivación es relativo de igual forma que lo es la definición de la situación .

Dentro de la sociología, Thomas y Znaniecki presentan una visión relativamente opuesta a la que más tarde nos ofrece Durkheim, y que posteriormente Gofman (1982/1967) y Collins (2010/1975) harán converger al mostrar cómo las personas al poner en acción los ritos ayudan a crear conciencia colectiva (Ros, 2003).

Unos años más adelante varios autores definen el concepto de valor y lo que éste representa en la sociedad. Por ejemplo, Talcott Parsons (1961 citado por Ros, 2003) define y analiza la estructura de la *acción social* y rescata de Weber (1946 citado por Ros, 2003) dicho concepto. Sostiene que la acción se realiza cada vez que se intentan conseguir metas y no de forma aislada, sino formando sistemas de acciones. Identifica tres sistemas posibles de acción: el sistema de personalidad, el sistema social y el sistema cultural. Cuando Parsons habla del *sistema de personalidad* se refiere a que el individuo actúa a nivel personal motivado por sus necesidades y por la búsqueda de la gratificación para lo cual evalúa las alternativas a su alcance (Parsons y Shils, 1951 citado por Ros, 2003). En el *sistema social*, el individuo actúa motivado por la complementariedad de expectativas entre él y con los demás con los que interactúa. Ésta no podría existir sin el *sistema cultural* ya que proporciona estabilidad de significado, que solo puede ser asegurada por las convenciones respetadas por ambas partes. Tanto en esa relación social elemental como en el sistema social a gran escala, la cultura proporciona los criterios que se aplican en el proceso evaluativo.

Parsons adopta un concepto de valor distinto al de Thomas y Znaniecki, tomado de Kluckhohn (1951, citado por Ros, 2003): “Un valor es una concepción, explícita o implícita distintiva de un individuo o característica de un grupo, sobre lo deseable, que influye en la selección de las formas, medios y fines existentes de acción” (pág. 395). Esta definición implica que los valores son instigadores del comportamiento en la persona y que están internalizados por el actor. Además, este autor habla de variables patrón para referirse a los valores. Una variable patrón es una dicotomía que representa dilemas a los que se enfrenta el actor y ante los cuales tiene que decidir antes de que la situación tenga significado y por tanto antes de que pueda actuar con relación a ella. Existen tres orientaciones de valor que pertenecen al *sistema cultural*:

- 1) Si los fines de la acción van a estar orientados a la persona o a la colectividad que responde al dilema, si lo que se valora es la primacía de los intereses de las personas o los del colectivo.
- 2) Adscrito versus adquirido, si la acción es valorada en función del rango social de quien la hace o de la utilidad de la acción social.
- 3) Universalista versus particularista, si lo que se valora es que la acción se aplique por igual a todas las personas y situaciones o sólo a algunas de ellas.

Parsons extrajo sus argumentos de la tradición europea de Pareto, Durkheim y Weber, y concluyó que los tres autores apuntaban que las ideas culturales, especialmente las que tenían un componente moral, eran los elementos determinantes y distinguibles de la existencia social (Ros, 2003) .

Más adelante, Spates (1983) critica la contribución de Parsons sobre los valores según tres premisas. En primer lugar, existe un problema de apoyo científico, ya que antes de 1961 había pocos datos que apoyaban la teoría funcionalista de los valores. En segundo lugar, se encuentra el problema de la imposición deductiva. Los primeros

teóricos de los valores, Giddings, Thomas y Znaniecki concibieron los valores como generados por las personas en situaciones concretas con una variedad de propósitos, cuya naturaleza desconocida tenía que ser descubierta mediante el análisis empírico. Parsons tenía otra perspectiva, los valores eran por definición los componentes fundamentales de todo sistema social, observables o no, se podían inferir de las situaciones y su contenido específico podría ser deducido por el teórico (Ros, 2003). Por último está el problema de la abstracción. Los valores se volvieron cada vez más abstractos a medida que la teoría funcionalista²³ se desarrolló. Los valores estaban en la cúspide del control cultural, controlaban las normas y éstas el comportamiento.

En 1973, Rokeach define los valores como creencias transituacionales que se encuentran jerárquicamente organizadas y que sirven de criterio para nuestro comportamiento (Rokeach, 1973). Implícitamente en esta definición se encuentran varios aspectos a resaltar: primero, que los valores no son creencias descriptivas sino creencias prescriptivas, es decir, las que nos dicen lo que es adecuado o no realizar; segundo, que se encuentran organizadas según un criterio de importancia; y tercero, que la mayoría de los valores nos orientan a nuestras decisiones por dos motivos: porque han sido interiorizados en el proceso de socialización por la convergencia de las instituciones sociales, como la familia, la educación o el grupo de iguales, y porque son lo más importante para las personas, constituyen el núcleo de su personalidad, y son la base de su autoconcepto (Ros, 2003). Este autor distingue dos tipos de valores: *terminales*, que

²³ La teoría funcionalista propone que las sociedades disponen de mecanismos propios capaces de regular los conflictos y las irregularidades, así como las normas que determinan el código de conducta de los individuos, los cuales variarán en función de los medios existentes y esto es lo que rige el equilibrio social. Según Gouveia et al. (2010), la teoría funcional de los valores cumple dos funciones de importancia evolutiva. Por una parte, expresa necesidades de supervivencia o de prosperidad, y por otra, guía las acciones hacia metas que son personales, sociales o ambas. La combinación de estas dos funciones produce seis valores básicos: entusiasmo, promoción, interacción, normatividad, suprapersonal y existencia. La teoría sugiere que los valores que no comparten objetivos y necesidades pueden entrar en conflicto (Sagiv y Schwartz, 2022).

responden a las necesidades de la existencia humana y pueden ser *personales* (autorrealización, felicidad, armonía interna, etc.) y *sociales* (seguridad familiar, seguridad nacional, igualdad, etc.); e *instrumentales* son los que son un medio para alcanzar los fines de la existencia humana. Éstos pueden ser *morales* (honestidad, responsabilidad, etc.) y de *competencia* (autorrealización, eficacia, creatividad, etc.). Según Rokeach (1973), algunos valores constituyen el núcleo central de la personalidad, son fundamentales en la definición de la autoestima y el autoconcepto. Por lo tanto, éstos guían nuestras actitudes, aspectos menos estables y centrales de la personalidad y también de nuestros comportamientos.

A lo largo de los años 70 y 80, se realiza el mayor esfuerzo sistemático por relacionar los componentes de la estructura social, familiar y ocupacional. Kohn y Schooler (1983) lo hacen analizando la socialización familiar y ocupacional en los valores de conformidad e independencia, mientras que MacClelland (1961 citado por Ros, 2003) y su equipo ya se estaban dedicando a estudiar en los mismos términos la motivación de logro. En la década de los 80 y 90, se desarrollan y se validan varias teorías transculturales sobre la estructura y el funcionamiento de los valores no solo a nivel cultural (Hofstede, 2001/1980; Schwartz, 1994) sino también a nivel individual (Schwartz, 1994).

Con este recorrido por la historia del concepto de valor y actitud, se pretende avanzar conceptual y metodológicamente hacia el controvertido tema de los niveles de análisis de las teorías que avalan los valores como preceptores y determinantes de la conducta humana, ya que las teorías se someten a prueba y se validan transculturalmente gracias al desarrollo y aplicación de instrumentos de medición válidos y fiables. Y como resultado de todo ello, se busca no sólo entender las dimensiones

culturales comunes que sirvan de comparación entre sociedades sino también destacar los aspectos distintivos de las culturas.

4.2. Relación entre valores, actitudes y comportamiento humano

Los científicos sociales han dedicado muchos esfuerzos para explicar la cadena de los antecedentes directos e indirectos del comportamiento humano. El concepto actitud parece tener un papel relevante en la comprensión del comportamiento de las personas. Tres modelos, la *acción razonada* (AR) (Fishbein y Ajzen, 1975), la *acción planificada* (AP) (Ajzen y Fishbein, 1988) y la *acción motivada* (Bagozzi, 1992), como veremos más adelante, se han desarrollado para explicar el papel de las actitudes como antecedentes próximos del comportamiento humano. Dado el menor poder predictivo de las actitudes sobre la intención del comportamiento frente a otras variables como las normas subjetivas y personales, aumentaron los esfuerzos por analizar el papel de los valores como antecedentes inmediatos de las normas (Kristiansen y Hotte, 1996). Los valores parecen estar vinculados de forma directa e indirecta a distintos aspectos del comportamiento humano como el contacto intergrupar, la cooperación, la orientación política, el comportamiento proambiental, el uso de reglas de justicia, la solución de conflictos, etc. (Ros, 2003).

Las personas estamos continuamente desarrollando actitudes cada vez que tomamos posiciones positivas o negativas ante las cosas, los acontecimientos o las personas. Las actitudes son orientaciones evaluativas hacia un objeto, sea físico o social. Su estructura tiene tres componentes: cognitivo, evaluativo y conductual (Ros, 2003). El componente cognitivo alude a la información que las personas tenemos sobre dicho objeto. El componente evaluativo es la relación de afecto o desafecto que sentimos hacia

el mismo, mientras el componente conductual es el comportamiento o la intención de comportamiento que realizamos ante un objeto de actitud.

La relación entre actitud y comportamiento es en parte una conclusión lógica que se deriva del hecho de que el comportamiento es uno de los componentes de este constructo. Desarrollamos actitudes porque nos ayudan a entender la realidad, a posicionarnos hacia ella, a orientar nuestra conducta y a justificar nuestras acciones. Según Katz (1960, citado por Ros, 2003), las actitudes cumplen cuatro funciones para el ser humano: utilitaria, de conocimiento, de defensa del yo y expresiva de valores. La función utilitaria la cumplen las actitudes que maximizan recompensas y minimizan los castigos procedentes del ambiente. La función de conocimiento se observa en aquellas actitudes que dan significado al yo y a sus relaciones con el medio ambiente. La función *ego defensiva* la cumplen las actitudes que protegen al yo de impulsos inaceptables que le pueden causar ansiedad. La función expresiva de los valores se manifiesta en aquellas actitudes que sirven para expresar valores centrales de autoconcepto, así la actitud contraria a la discriminación es expresiva de que la persona valora la igualdad. De este modo, las personas para las cuales la democracia es un valor central del autoconcepto tendrán actitudes favorables a consultar a los demás y a tener en cuenta sus opiniones antes de tomar decisiones. Por tanto, será probable que posean una actitud negativa ante el autoritarismo y el despotismo (Ros, 2003). Es factible que gocen de una información muy diferenciada de las distintas formas de consulta y de cómo se pueden tomar decisiones que no excluyan a las minorías y por último es posible que consideren que la mejor forma de incidir en los acontecimientos es a través de la participación y del voto para evitar que otros decidan inadecuadamente por ellos.

Retomando los tres modelos que consideran las actitudes como antecedentes directos del comportamiento humano. La teoría de la *acción razonada* (TAR) (Fishbein y

Ajzen, 1975) propone que las personas antes de realizar comportamientos razonan y lo hacen a través del procesamiento de la información que subyace a las actitudes y a la norma subjetiva, y de este razonamiento emerge la intención de actuar o no. Por lo tanto el determinante más directo del comportamiento es la intención de realizar o no una conducta y esta intención depende de una serie de variables personales, como la actitud favorable o desfavorable a realizar un comportamiento por sus consecuencias. Los autores señalan que esta teoría se aplica solo para explicar el comportamiento que está bajo control volitivo de la persona, es decir, comportamientos para los que no existen limitaciones externas o internas para su realización una vez que la intención de actuar se ha consolidado.

La teoría de la *acción planificada* (TAP) (Ajzen y Fishbein, 1988) contiene las variables de la TAR y añade el control percibido sobre el comportamiento, definido como fácil o difícil que resulta para una persona realizar una acción. El concepto es similar al que se expresa en la teoría de la autoeficacia de Bandura (1982). Según esta teoría, se supone que el control percibido del comportamiento influye directamente tanto en la intención como en el comportamiento de modo que cuanto más control crea la persona que tiene sobre un comportamiento, porque se considera competente para hacerlo, mayor intención tendrá de hacerlo y con mayor frecuencia lo realizará.

Finalmente la teoría de la *autorregulación* (TA) (Bagozzi, 1992) añade el aspecto motivacional de la intención, que en la teoría se denomina deseo, y que tiene una influencia directa sobre la intención, y una influencia indirecta a través de la norma subjetiva. Por ejemplo, cuando un individuo desee hacer algo más probabilidades existirán de que lo lleve a cabo, y si además, existe el componente indirecto de la presión social del entorno, mayor será la probabilidad de que culmine la acción. Además, la

intención puede en parte ser explicada por la frecuencia y la recencia con que el comportamiento fue realizado en el pasado.

Los paradigmas de la expectativa-valor, tienen dos limitaciones: por una parte, todavía queda mucha varianza del comportamiento sin explicar, lo que sugiere que deben existir otros factores cuya influencia no ha sido aún determinada, y por otra, están fundamentalmente dirigidos a explicar los comportamientos de las personas en tanto que individuos, dejando de lado otros factores que influyen en la formación de actitudes que solo se dan en las personas que pertenecen y se identifican con grupos sociales y por tanto comparten sus normas o roles sociales. Uno de estos factores históricamente abordado es el *autoconcepto*. Dos teorías nos informan sobre la identidad de las personas: la teoría de la *identidad del yo* y la teoría de la *identidad social*. Según Stryker y Serpe (1982), la *identidad del yo* deriva de la realización de roles sociales, lo cual implica la realización de acciones intencionales siguiendo un conjunto de expectativas sociales y ha sido considerada como un predictor próximo de los comportamientos. La teoría de la *identidad social* (Tajfel y Turner, 1986) también sugiere que las identidades sociales deberían influir en el comportamiento a través de las normas del grupo. Lo cual implica que las personas tenderán a realizar más aquellos comportamientos que se deriven de los grupos a los que pertenezcan y con los que se identifiquen.

La activación de la norma personal como antecedente del comportamiento se diferencia de otras variables incluidas en las teorías de la expectativa-valor por situar dicha norma, la interiorización de la obligación moral, como un motivador de la acción de un orden distinto al de la norma subjetiva, la presión social a actuar. Lo cual sugiere su mayor capacidad explicativa para aquellos comportamientos que no están sujetos a control externo y que además se consideren centrales al yo y por tanto expresivos de valores.

Las funciones de las actitudes también se han usado para clarificar la naturaleza de la relación entre valores y actitudes. Los valores son creencias jerarquizadas sobre estilos de vida y formas de existencia que guían nuestras actitudes y comportamientos (Rokeach, 1973, pág.5). Rokeach (1973) destacó que los valores son el componente central de la personalidad mientras que actitudes y comportamientos serían más periféricos, y por lo tanto los valores serían el núcleo central del autoconcepto y la autoestima. También especuló que existiría una relación funcional entre valores, actitudes y conducta, y que las personas con un autoconcepto del yo más articulado mostrarían una mayor relación entre valores, actitudes y comportamiento. Mientras que Rokeach (1973) enfatiza la relación entre valores, actitudes y comportamiento, Williams (1979 citado por Ros, 2003) admite que los valores tienen una influencia causal en el comportamiento pero elimina las actitudes. Homer y Kahle (1988) resuelven la discrepancia al estudiar la relación entre valores, actitudes y comportamiento. Usan el LOV, un instrumento con nueve valores, extraídos de la lista de Rokeach (1973), para analizar su relación con las actitudes hacia la comida ecológica y con el comportamiento de frecuencia de compra de estos alimentos en tiendas de comida natural. Los resultados mostraron de forma clara que los valores analizados se estructuraban en dos dimensiones: *interna*, a la que pertenecen autorespeto, autorrealización, emoción, diversión y alegría en la vida, sentido del logro y relaciones afectuosas con los demás, y *externa* que abarcan los valores de sentido de pertenencia, ser respetado y seguridad. Mientras que los valores internos estaban relacionados tanto con actitudes favorables como con el comportamiento de consumo de comida ecológica, los valores externos estaban relacionados con las actitudes contrarias. Estos autores llegaron a la conclusión de que las actitudes se revelaban como variables mediadoras entre los valores y la conducta (Ros, 2003). Otra evidencia sobre la relación entre valores, actitudes y

comportamiento procede en parte de los estudios sobre autovigilancia del yo. Snyder y DeBono (1989) desarrollaron el rasgo de personalidad de la autovigilancia del yo como una medida indirecta de la función de las actitudes. Según estos autores, las personas bajas en este rasgo, es decir, aquellas a las que no les importa la impresión que los demás pueden tener sobre ellas, suelen orientar su comportamiento basándose en sus valores, sentimientos y actitudes, mientras que las personas altas en vigilancia del yo, es decir, aquellos que están preocupados por ser aceptados por los demás, suelen adaptar su comportamiento al entorno para no desencajar de los demás en las situaciones sociales. Por tanto, es más probable que las actitudes de los bajos en autovigilancia sean expresivas de sus valores mientras que las actitudes de los altos en autovigilancia cumplan una función de adaptación social (Ros, 2003).

Mellena y Bassili (1995) también corroboraron una relación más consistente entre actitudes y valores entre los bajos en autovigilancia frente a los altos en un estudio sobre medidas políticas. Se estudiaron las actitudes favorables o desfavorables a políticas de cuotas de empleo en favor de la mujer y de prohibición de películas pornográficas. Los valores de igualdad, mérito, libertad, religiosidad y respeto por la autoridad fueron seleccionados por su relación directa con esas actitudes. Las personas que valoraban más la igualdad solían tener actitudes de mayor tolerancia a las cuotas de empleo favorables a la mujer y a las películas pornográficas, mientras que los que valoraban más la autoridad y la religiosidad tenían actitudes más favorables a la prohibición del contenido audiovisual pornográfico (Mellena y Bassili, 1995).

Una segunda cuestión también relacionada con la función de las actitudes es si éstas moderan la relación entre la importancia de los valores y las mismas actitudes. En teoría, las mayores relaciones entre la importancia de los valores y actitudes deberían darse cuando las actitudes sirvan para expresar valores más que cuando cumplan otras

funciones, fundamentalmente porque se asume que la función expresiva de los valores está basada en los valores subyacentes al *self*. Además, las funciones de las actitudes también podrían moderar la relación entre importancia de valores y comportamiento. Las personas con actitudes expresivas de valores deberían comportarse de forma más coherente con sus valores que los que tienen actitudes utilitarias (Ros, 2003).

4.3. Teorías transculturales de los valores

A nivel cultural, los valores se usan para caracterizar a las sociedades como un todo, representan los criterios comunes que han resultado útiles a la hora de solucionar los problemas de la colectividad. Por lo que respecta al nivel individual, las teorías sobre valores sirven para caracterizar las prioridades que orientan a las personas, las bases motivacionales en que los valores se sustentan y que se usan para explicar las diferencias interindividuales (Ros, 2003). Además, estas teorías se caracterizan por intentar dar respuesta a una serie de problemas básicos a los que se enfrentan todas las sociedades. Uno de estos problemas es cómo se resuelve la dicotomía entre la autonomía de la persona y la adaptación a los grupos que constituyen la sociedad (Ros, 2003). Hofstede (1980) identifica que las sociedades lo han resuelto de dos formas: o bien dan predominancia a la autonomía del individuo, o bien dan predominancia a las normas de los grupos de los que forman parte.

En la década de los 90, se desarrollaron un conjunto de rasgos del *colectivismo* donde se incluyó la definición del yo como parte del endogrupo, el énfasis en las normas y en las responsabilidades percibidas como guía del comportamiento social, y la importancia de las relaciones sociales. Por otra parte, el *individualismo* se ha caracterizado por identificar los autoconceptos como autónomos de los grupos, el uso de las actitudes y otros procesos internos como guías del comportamiento social y, la

consideración de las relaciones en términos de sus costes y beneficios para el sujeto (Triandis, 1995).

Por otra parte, Schwartz (1994) propuso la existencia de dos tipos de colectivismo, uno más endogrupal similar al de Triandis (1995), que respaldaría los valores de conservación (tradición, seguridad y obediencia) a nivel cultural, y el otro tipo vendría representado por los valores del compromiso igualitario (igualdad, justicia social). También, hizo la distinción de dos tipos de individualismo, uno de competencia (éxito, ser capaz, ambicioso, independiente), y otro denominado de autonomía intelectual y afectiva (disfrutar de la vida, tener una vida variada, ser curioso, creativo y de mente abierta).

La investigación transcultural ha cuestionado la validez de muchos procesos psicológicos que se consideraban de naturaleza universal. Por ejemplo, Bond y Smith (1996) analizaron los cambios transculturales e históricos de la conformidad tal y como es medida según el paradigma de Solomon Asch. Su meta-análisis, considerando 133 estudios en 17 países, reveló que la puntuación en individualismo de un país, contrariamente a lo esperado estaba significativamente relacionada con la conformidad.

La definición del concepto cultura no ha sido fácil de delimitar, y además ha sido influyente en el comportamiento humano y en la orientación social. Hofstede (2001/1980) delimita el concepto de cultura nacional aludiendo al esquema mental de las personas que habitan un país. Esta definición sigue orientando los estudios en el área y lleva implícita una supuesta homogeneidad dentro de las culturas nacionales que no siempre se traduce adecuadamente en la realidad.

A continuación señalaremos las principales teorías transculturales sobre valores básicos humanos desarrolladas por Hofstede, Inglehart y Schwartz.

4.3.1. Las dimensiones de variación cultural del Hofstede

El trabajo de Hofstede (2001/1980) representa una de las primeras contribuciones ecológicas sobre la estructura transcultural de los valores. Su trabajo ha demostrado que hay agrupamientos culturales a nivel regional y nacional que afectan el comportamiento de las sociedades y organizaciones, y que son muy persistentes en el tiempo. Este autor ha contribuido a mejorar la comprensión de otras culturas en el entorno del trabajo y tras realizar importantes estudios en el área desarrolló el modelo de las cinco dimensiones para identificar patrones culturales de cada grupo.

1. *Distancia de poder.* Se relaciona con el grado en que los miembros de una sociedad aceptan como legítimo que el poder en las instituciones y organizaciones esté desigualmente distribuido. Las sociedades que presentan distancia de poder más pequeña se organizan de una manera más descentralizada. En cambio, una organización que asume una distancia de poder elevada está más predispuesta a consentir un gobierno central. Con respecto a este apartado de su análisis, se pone de manifiesto cómo, a través de esta dimensión, se puede expresar la manera en que los componentes menos poderosos de un grupo acaban por aceptar y esperar que el poder se reparta de un modo desigual, desequilibrado y hasta injusto. Por ello, la problemática básica de esta dimensión es la de saber cómo una sociedad es capaz de utilizar la desigualdad entre individuos.

Aquellos seres socializados que presentan un grado elevado de distancia de poder acaban por acatar un orden jerarquizado. En su sociedad cada individuo tiene su lugar y no hay que justificarlo. Sin embargo, cuando el índice es bajo en

una población, sus componentes intentan distribuir el poder de manera equitativa y piden explicaciones ante las desigualdades.

2. *Evitación de la incertidumbre*. Expresa en qué medida los miembros de una sociedad se encuentran incómodos con la incertidumbre y la ambigüedad, que les lleva a apoyar las creencias que les prometen certeza y a mantener las instituciones que promueven la conformidad.
3. *Masculinidad-feminidad*. Se traduce en una preferencia por el logro, el heroísmo, la asertividad y el éxito material como opuesto a la preferencia por las relaciones personales, la modestia, la atención a los débiles y la calidad de vida.
4. *Individualismo-colectivismo*. Comprende una preferencia por entornos sociales poco cerrados en los que se supone que son los individuos los que tienen que cuidar de sí mismos y sólo de sus familias cercanas, que se contrapone a una preferencia por la armonía en el grupo de pertenencia por cumplir sus metas y expresar lealtad a cambio de protección.
5. *Orientación a largo plazo*. Se refiere a la importancia que se da en una cultura a la planificación de la vida a largo plazo en contraste a las preocupaciones inmediatas.

Más adelante, añadió una dimensión más: *indulgencia vs contención*. Esta dimensión examina la importancia de la felicidad y el control de la vida. Las sociedades con alto índice de hedonismo permiten a las personas satisfacer libremente sus necesidades y deseos, especialmente aquellos relacionados con disfrutar de la vida y divertirse. Por el contrario, en las sociedades con altos índices de moderación, las personas reprimen sus impulsos bajo estrictas normas sociales. En esta dimensión se valora el autoconcepto y la tendencia a disfrutar de la vida o a refrenarse ante los impulsos naturales. En las culturas indulgentes las personas viven relajadas y se

considera que aunque trabajar duro es importante también lo es disfrutar de la vida. Por el contrario en las culturas contenidas esto se ve como una falta de autocontrol y se considera que en la vida todo lo que sea disfrutar no es algo bien considerado.

4.3.2. La dimensión materialismo-postmaterialismo de Inglehart

Ronald Inglehart ha tenido un considerable impacto en la investigación sobre cultura y el cambio político generacional a través de sus conceptos de los valores de *materialismo* y *postmaterialismo* (Inglehart, 1991). Partiendo de la teoría de la jerarquía de las necesidades humanas de Maslow (1954 citado por Ros y Gouveia, 2003), Inglehart desarrolló estos conceptos para explicar de qué forma los valores políticos emergen de las necesidades individuales durante el proceso de socialización. En general, los valores materialistas son la preocupación de los que han sufrido inseguridad y escasez económica. Sus necesidades básicas de seguridad y estabilidad les llevan a dar prioridad al orden, a la estabilidad, al poder económico y militar. Aquellos que tienen valores postmaterialistas han sido expuestos a una mayor seguridad y como resultado están motivados por satisfacer otras necesidades asociadas con las relaciones sociales, la autoestima y la actualización.

Existen varios estudios que disienten de la teoría original de Inglehart. Uno de ellos publicado recientemente donde se pone en duda que las circunstancias económicas y de desarrollo de un país, afecten a todos los miembros de la sociedad por igual (Lasierra-Esteban, 2020). También es susceptible de crítica la clasificación unidimensional *materialismo-postmaterialismo* como un *continuum* que no puede interaccionar. Bean y Papadakis (1994) demostraron, en su momento, que la mayor parte de los adultos en las sociedades occidentales no son exclusivamente *materialistas* o *postmaterialistas*. Por otra parte, el aspecto generacional para Lasierra-Esteban (2020)

tiene una dimensión temporal más larga. En fechas recientes, Inglehart se ha referido a la dimensión generacional en vez de a las cohortes de edad para analizar algunos cambios en el comportamiento político, concretamente en asuntos como el Brexit o el triunfo de Trump. Sin embargo, las cuestiones definitorias de la idiosincrasia ideológica que se utilizan en Norris e Inglehart (2019) no se parecen a las empleadas en las encuestas sobre *materialismo* y sobre valores en las sociedades actuales, como la *Encuesta Europea de Valores* o la *Encuesta de Calidad de Vida en el Trabajo*. Las formas de medir los valores en esas encuestas tienen dimensiones ideológicas y políticas diferentes a las que se utilizan actualmente. Es decir, frente a valores ideológicos y sociales más o menos consolidados, como los que se exponían en esas encuestas, en tiempos más recientes se pone el foco en aquellas cuestiones que exacerban emociones muy primarias y poco reflexivas, como los supuestos a los que se refieren Norris e Inglehart (2019).

4.3.3. El modelo de Schwartz sobre la estructura y contenido de los valores

Schwartz (1994) propone una teoría universal sobre la estructura y el contenido de los valores culturales, basada en 86 muestras procedentes de 37 países, con un total de 25.000 individuos que respondieron al SVS (Schwartz Values Survey) de Schwartz (1992), que consta de 56 valores que las personas tienen que ordenar según la importancia que les conceden como un principio-guía en su vida. De este modo, cada persona debía elegir dos o tres valores que consideraba de máxima importancia y dos o tres valores a los que le daba menos importancia. A través de este método, se pretendía anclar psicológicamente la escala de valores para cada uno de los encuestados. Más tarde, debían evaluar el resto de cada uno de los valores de la lista. Esta estrategia combinaba el uso de la escala del orden y de intervalos.

Para verificar las dimensiones transculturales sólo los 44 valores que tenían significados equivalentes fueron incluidos en el análisis ecológico. Para cada una de las 86 muestras se calculó la media de la importancia otorgada a cada uno de esos 44 valores. Estos datos sirvieron de entrada para el análisis de la estructura de los valores culturales (Ros y Gouveia, 2003). De éste análisis se concluyó que siete tipos de valores eran suficientes para dar cuenta de la estructura transcultural de los valores:

- *Conservación*. Énfasis en el mantenimiento del *statu quo*, de la propiedad, y de limitar las acciones de los individuos o grupos que puedan alterar el orden tradicional (engloba valores como *orden social*, *obediencia*, *respeto por la tradición*).
- *Jerarquía*. Énfasis en la legitimidad de la adscripción jerárquica de roles y de recursos fijos (valores como *poder social*, *autoridad*, *humildad*).
- *Autonomía intelectual*. Comprende los valores que sitúan a la persona como una entidad autónoma para perseguir sus metas e intereses intelectuales (por ejemplo, *curioso*, *de mente abierta*, *creatividad*).
- *Autonomía afectiva*. Interés en promover y proteger el logro de experiencias afectivas positivas (comprende valores como *placer*, *vida excitante*, *vida variada*).
- *Competencia*. Valores que priorizan el dominio del entorno a través de la autoafirmación (por ejemplo, *ambición*, *éxito*, *riesgo*).
- *Armonía*. Encaje armonioso con la naturaleza y quizás también con el medio ambiente (por ejemplo, *unidad con la naturaleza*, *protección del medio ambiente*, *mundo de belleza*).

- *Compromiso igualitario*. Propio de sociedades que comparten una preocupación por el bienestar de los demás (por ejemplo, *igualdad, justicia social, responsabilidad*).

Según la teoría inicial estos siete tipo de valores formaban una estructura integrada de relaciones de compatibilidad y contradicción que desembocaban en (Ros y Schwartz, 1995; Schwartz, 1999) dimensiones bipolares a nivel cultural:

- 1) *Autonomía (intelectual y afectiva)* versus *conservación*. Las sociedades se debaten entre dar prioridad al individuo y por tanto la socializan en la autonomía intelectual y afectiva que promueve la curiosidad, la independencia de criterio y el cambio o dar predominancia al encaje de la persona dentro de los grupos y por tanto a mantener el orden social, la tradición y la seguridad.
- 2) *Jerarquía* versus *compromiso igualitario*. Las culturas tienden a considerar legítimo que la responsabilidad es de los que tienen el poder y por tanto que es legítimo que esté distribuido desigualmente o bien favorecen un igualitarismo que lleva a considerar el bienestar de los demás y a coordinarse con ellos.
- 3) *Competencia* versus *armonía con la naturaleza*. Esta dimensión actualiza el papel de la especie humana en relación con la naturaleza y el sentido de valorar la explotación de la naturaleza en beneficio propio.

Sin embargo, estos siete valores se ampliaron a 10 en el desarrollo de la primera teoría transcultural de los valores, que analizaremos más adelante. Además, Schwartz (2012) ha continuado mejorando esta teoría y los factores de análisis para dar más precisión a los resultados. Seguidamente, analizaremos de forma exhaustiva la evolución de la teoría desarrollada por Schwartz desde los inicios hasta la actualidad, donde se concluye que existen 19 valores que caracterizan a los individuos independientemente de la cultura de origen.

4.4. Teoría de los valores básicos humanos de Shalom Schwartz

Como hemos señalado anteriormente, para poder operativizar este estudio de investigación, nos centraremos en la teoría de los valores básicos humanos de Schwartz y haremos un recorrido sobre el desarrollo de dicha teoría desde los años 90 hasta la actualidad, y veremos cómo ha sido validada y mejorada con los años. El trabajo de Schwartz se inicia con el esfuerzo de intentar resolver el aspecto de clasificar el contenido de los valores, para ello parte de la idea de Rokeach (1973) y señala que a este autor le faltó una teoría sobre tipos de valores a partir de la cual pudiesen ser muestreados sistemáticamente con el fin de elaborar una encuesta de valores. Existe un gran acuerdo entre todos los autores que estudian y analizan los valores, sobre cinco rasgos de la definición conceptual de valor. Un valor es 'una creencia, que pertenece a fines deseables o a formas de comportamiento, que trasciende las situaciones específicas, que guía la selección o evaluación de comportamientos y sucesos, y que se ordena por su importancia relativa a otros valores para formar un sistema de prioridades de valor' (Schwartz, 1992; Schwartz y Bilsky, 1987, 1990).

La teoría de los valores básicos humanos de Schwartz indaga en las estructuras de valores multidimensionales, y destaca que los valores se desarrollan como una variable intermedia entre el desarrollo económico y la democratización (Jorge, 2016). Para Schwartz, los valores representan concepciones de lo que un individuo acepta como legítimo o no, esto son actitudes y acciones representadas en prácticas constantes que son estimuladas y que sirven de guía para las personas. Los valores pueden ser abstractos o generales, y cada individuo es poseedor de un sistema específico de prioridades en relación con los valores. Sin embargo, se destaca que la forma en la que

una persona actúa no depende únicamente de sus valores pero sí intervienen e influyen cuando estos son significativos para el individuo (Jorge, 2017).

Los valores representan ideas culturales, es decir, concepciones acerca de lo que es bueno y lo que es malo, deseable o indeseable. Subyacen en las prácticas, normas e instituciones sociales, y contribuyen a fijar las preferencias en las actitudes y conductas que los individuos ven como legítimas o ilegítimas en los diferentes contextos sociales (Schwartz, 2009).

Los valores son creencias, es decir cogniciones, pero ligadas inextricablemente al afecto. Cuando una situación los activa, se ven imbuidos en la emoción (Schwartz, 2006, 1992). Los valores implican fines deseables que motivan la conducta de las personas. Como se ha mencionado anteriormente, son abstractos o generales, de modo que trascienden acciones y situaciones específicas, es decir, la solidaridad o el respeto por los demás, por ejemplo, son relevantes en una variedad de contextos. Además, están ordenados en un sistema de prioridades basado en la importancia relativa de cada uno respecto de los otros. La sociedad en su conjunto y cada individuo poseen un sistema específico de prioridades de valor. Esta organización jerárquica de los valores es otra diferencia con las actitudes. Los valores influyen en la conducta de las personas, ya que normalmente cualquier conducta o actitud involucra más de un valor. Estos múltiples valores guardan entre sí relaciones de complementariedad o conflicto. Las conductas de una persona en un contexto dado no dependen sólo de sus valores, sino de que éstos intervengan con fuerza cuando, por una parte, son relevantes para la situación, y por otra, cuando son importantes para la persona en especial, es decir, si son centrales para la autodefinición del yo (Ros y Gouveia, 2003).

Partiendo de tres requerimientos universales de la condición humana, es decir, de las necesidades de los individuos como organismos biológicos, de los requisitos para la

coordinación de la interacción social y de las necesidades de supervivencia y bienestar de los grupos sociales, Schwartz derivó en un total de 10 valores genéricos, básicos y universales a todas las culturas. En la *Tabla 1*, se describen los 10 valores genéricos de la teoría original, ya que más adelante refinó dicha teoría y se ampliaron los tipos de valores a 19. Cada valor expresa un objetivo motivacional específico, y la descripción puntualiza cómo se deriva cada valor de los requerimientos humanos universales y enumera ítems específicos de valor utilizados en los cuestionarios de los estudios empíricos (Schwartz, 2006, 1992).

Tabla 1*Tipos motivacionales de valores en la teoría original de Schwartz*

Definición	Ejemplos de valores	Fuentes
Poder: Estatus social sobre las personas y recursos.	Poder social. Autoridad. Riqueza.	Interacción Grupo
Logro: Éxito personal mediante la demostración de competencia según criterios sociales.	Exitoso. Capaz. Ambicioso.	Interacción Grupo
Hedonismo: Placer y gratificación sensual para uno mismo.	Placer. Disfrutar de la vida.	Organismo
Estimulación: Entusiasmo, novedad y reto en la vida.	Atrevido. Vida Variada. Vida Excitante.	Organismo
Autodirección: Pensamiento independiente y elección de la acción, creatividad y exploración.	Creatividad. Curioso. Libertad.	Organismo Interacción
Universalismo: Comprensión, aprecio, tolerancia y protección del bienestar de todas las personas y la naturaleza.	Tolerancia. Justicia Social. Igualdad. Protección del medio ambiente.	Grupo Organismo
Benevolencia: Preservación e intensificación del bienestar de las personas con las que uno está en contacto personal frecuente.	Ayuda. Honesto. No rencoroso.	Organismo Interacción Grupo
Tradición: Respeto, compromiso y aceptación de las costumbres e ideas que proporciona la cultura tradicional o la religión.	Humilde. Devoto. Aceptar mi parte en la vida.	Grupo
Conformidad: Restricción de las acciones, inclinaciones e impulsos que pudiesen molestar o herir a otros y violar expectativas o normas sociales.	Buenos Modales. Obediente. Honrar a los padres y mayores.	Interacción Grupo
Seguridad: Seguridad, armonía y estabilidad de la sociedad, de las relaciones y de sí mismo.	Seguridad nacional. Orden social. Limpio.	Organismo ²⁴ Interacción ²⁵ Grupo ²⁶

Nota. Extraído de Schwartz, S.H. (2003). ¿Existen aspectos universales en la estructura y contenido de los valores humanos? en M. Ros y V. Gouveia (coords.). *Psicología social de los valores humanos, desarrollos teóricos, metodológicos y aplicados*, p. 56.

²⁴ Organismo: necesidades universales de los individuos como organismos biológicos.

²⁵ Interacción: requisitos universales para la coordinación de la interacción social.

²⁶ Grupo: requisitos universales para el funcionamiento tranquilo y la supervivencia de los grupos.

El trabajo de Schwartz sobre valores humanos se inició con el esfuerzo de clasificar el contenido de dichos valores, que los define como metas deseables y transituacionales, que varían en importancia, y que sirven como principios en la vida de una persona o de otra entidad social (Schwartz, 2003, p. 33). Implícita en esta definición de los valores como metas, se identifica que sirven a los intereses de alguna entidad social; que pueden motivar la acción; que funcionan como criterios para juzgar y justificar la acción; y que se adquieren tanto a través de la socialización en los valores del grupo dominante como a través de la experiencia personal de aprendizaje (Schwartz, 2003). Por lo tanto, Schwartz desarrolló una tipología de los distintos contenidos de los valores guiada por el siguiente razonamiento: los valores representan, en forma de metas conscientes, las respuestas que todos los individuos y sociedades deben de dar a tres requisitos universales: las necesidades de los individuos como organismos biológicos, los requisitos de la interacción social coordinada, y las reglas para el correcto funcionamiento y supervivencia de los grupos.

De estos tres requisitos universales se derivaron diez tipos motivacionales de valores. Los diez tipos de valores que se encuentran en la primera columna de la *Tabla 1*, cada uno es definido en términos de su meta central. La segunda columna presenta ejemplos de valores específicos que principalmente representan cada tipo. La tercera columna informa de los requisitos universales de la existencia humana de los que se deriva cada tipo de valor. Es posible clasificar todos los ítems encontrados en las listas de valores específicos procedentes de distintas culturas en uno de estos diez tipos motivacionales de valores (Schwartz, 2003).

Los valores que representaban la meta de encontrar sentido a la vida (vida espiritual, armonía interna) cumplían los requisitos definicionales para ser clasificados como el undécimo tipo de valor. Pero fue discutible que la espiritualidad se derivara de los

requisitos universales mencionados anteriormente (Schwartz, 1992) y, por lo tanto que no fuera reconocido implícitamente entre las culturas. Si los 10 valores definidos por Schwartz son los tipos de valores básicos humanos, debería evidenciarse la diferenciación de los mismos en todos los grupos culturales. Por lo tanto, si este conjunto es suficientemente extenso no debería haber constancia de tipos adicionales en los estudios transculturales. En definitiva, la investigación sobre los tipos de valores a través de las culturas ha sido crucial para el desarrollo teórico en dicha materia.

4.4.1. La estructura de relaciones entre valores

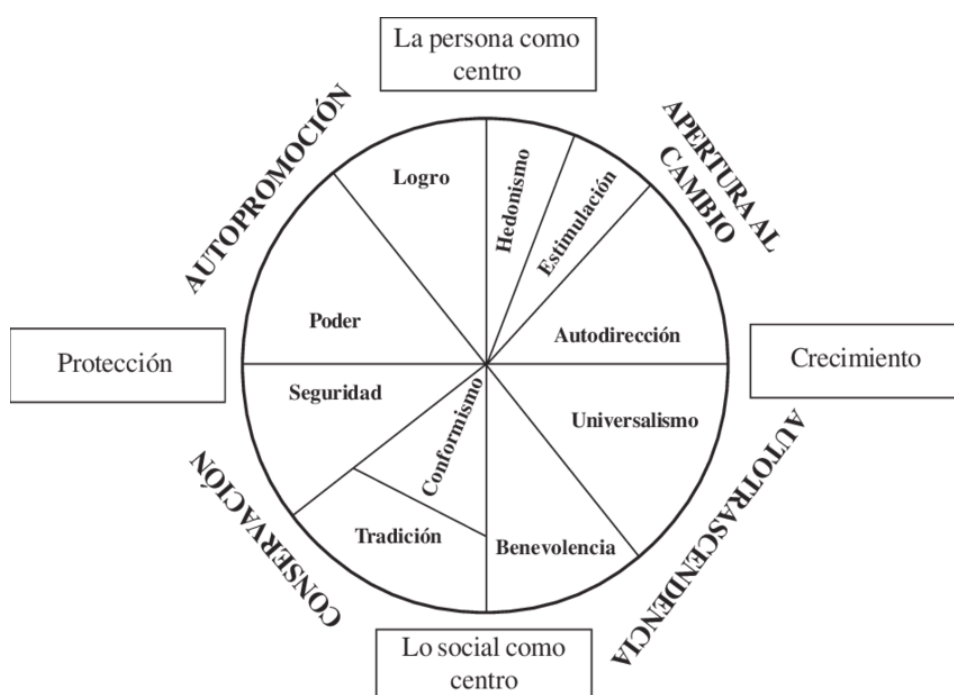
La clave para identificar la estructura de las relaciones entre las prioridades de los valores es el supuesto de que las acciones emprendidas para realizar cada tipo de valor tienen consecuencias psicológicas, prácticas y sociales que pueden entrar en conflicto o ser compatibles con la realización de otros tipos de valores. Los análisis de los conflictos y compatibilidades probables de suceder cuando las personas tratan de realizar estos tipos de valores simultáneamente, sirven para desarrollar hipótesis sobre las relaciones entre prioridades de valores que a su vez puedan ser potencialmente universales (Schwartz, 1992). Por ejemplo, la búsqueda de valores tradicionales pueden entrar en conflicto con seguir los valores de estimulación, es decir, aceptar las costumbres culturales y religiosas, y las ideas transmitidas del pasado es posible que inhiban la novedad, el desafío y el entusiasmo. Por el contrario, el seguir los valores de benevolencia y conformidad resulta compatible, dado que ambos implican comportarse de una forma aprobada por nuestro grupo más íntimo (Schwartz, 2003).

El patrón de relaciones de conflicto y compatibilidad entre las prioridades de valores que se postula que estructuran el sistema de valores está representado en la *Figura 6*. Los tipos de valor en competición emanan en direcciones opuestas al centro y

los tipos de valor que son compatibles se encuentran próximos a lo largo del círculo. La situación de tradición fuera de conformidad, discutida por Schwartz, implica que estos dos tipos de valores comparten una misma meta motivacional: la subordinación del yo en favor de expectativas sociales impuestas.

Figura 6

Estructura circular de los valores. Diagrama de las propuestas de la Teoría de Valores Humanos



Nota. Extraído de Delfino, G.I. y Zubieta, E.M. (2011). Valores y política. Análisis del perfil axiológico de los estudiantes universitarios de la ciudad de Buenos Aires (República Argentina). *Interdisciplinaria*, 28(1), 93, p. 16.

La teoría postula a un nivel más básico los valores formando un continuo de motivaciones relacionadas, que dan lugar a la estructura circular. La naturaleza de este continuo queda clarificada reflejándose en el énfasis motivacional compartido por los tipos de valores adyacentes. Los énfasis compartidos son los siguientes:

- a) *poder y logro* enfatizan la superioridad y la estima social;
- b) *logro y hedonismo* se centran en la satisfacción personal;

- c) *hedonismo y estimulación* implican el deseo del despertar afectivo;
- d) *estimulación y autodirección* comparten el interés intrínseco por la novedad y la maestría;
- e) *autodirección y universalismo* expresan confianza en el propio juicio y confort con la diversidad de la existencia;
- f) *universalismo y benevolencia*, ambos se ocupan del bienestar de los demás y de trascender los intereses egoístas;
- g) *benevolencia y conformidad* demandan el comportamiento normativo que promueve las relaciones cercanas;
- h) *benevolencia y tradición* promueve la promoción al propio endogrupo;
- i) *conformidad y tradición* implica subordinación del yo en favor de expectativas sociales impuestas;
- j) *tradición y seguridad* preservan acuerdos sociales existentes para dar seguridad a la vida;
- k) *conformidad y seguridad* enfatizan proteger el orden y la armonía en las relaciones;
- l) *seguridad y poder* subrayan el evitar y superar el miedo a la incertidumbre mediante el control de las relaciones.

La partición de los valores individuales en tipos de valores representa las decisiones conceptualmente convenientes sobre dónde termina un conjunto borroso y comienza el otro en la estructura (Schwartz, 2003). Las diferencias motivacionales sobre los tipos de valores son continuas más que discretas, con un mayor solapamiento en su significado cerca del borde de los tipos de valores adyacentes. En consecuencia, en los estudios empíricos, los valores de tipos adyacentes pueden mezclarse antes que emerger en regiones claramente diferentes. Por contraposición, valores y tipos de valores

que expresan motivaciones opuestas deben quedar claramente diferenciados entre sí (Schwartz, 2003).

Por último, las oposiciones entre tipos de valores pueden resumirse concibiendo los valores organizados en dos dimensiones bipolares. Tal como podemos observar en la *Figura 6*, los valores de *apertura al cambio* contrastan con los de *conservación*. Esta dimensión opone aquellos valores que enfatizan la independencia de juicio y acción y favorecen el cambio (autodirección y estimulación) con aquellos que ponen el énfasis en la autorrepresión sumisa, la preservación de prácticas tradicionales, y la protección de la estabilidad (seguridad, conformidad y tradición). La segunda dimensión contrasta los valores de *autopromoción* con los de *autotrascendencia*. Esta dimensión opone los valores que enfatizan la aceptación de otros como iguales así como la preocupación por su bienestar (universalismo y benevolencia) con aquellos que destacan la búsqueda de su éxito personal y el dominio sobre otros (poder y logro). Por último, el *hedonismo* estaría relacionado tanto con la *apertura al cambio* como con la *autopromoción* (Schwartz, 2003).

4.4.2. La teoría refinada de los valores básicos humanos

En el año 2012, Shalom Schwartz acondiciona la teoría de los valores humanos básicos para poder darle un mayor poder “heurístico y predictivo”. Se trata de una teoría mejorada que divide el espacio en valores discretos. El núcleo de la teoría del valor es la afirmación de que todos los valores están ordenados en relación unos con otros, en un sistema circular motivacional (Schwartz, 2012), como bien apuntábamos anteriormente. Los términos que representan dichos valores, es decir, los elementos de valor, están situados en un sistema circular continuo de acuerdo con la compatibilidad o incompatibilidad entre las motivaciones que expresan los valores (Véase *Figura 6*). En la

mayoría de las culturas, existen miles de términos de valor que expresan matices de motivación. En una escala multidimensional (MDS) se pueden representar todos los elementos de valor como puntos en un espacio bidimensional. En dicho espacio, cuanto más correlacionados estén los elementos entre sí, más cerca están unos de los otros. Cuanto más negativas sean las correlaciones entre los ítems, más distantes estarán en el espacio. Por lo tanto, la distancia entre dos elementos indica hasta qué punto son iguales o diferentes unos de otros. Es importante señalar que la escala multidimensional (MDS) no impone restricciones a las relaciones observadas entre elementos como sí ocurre en el análisis factorial (Schwartz, 2012).

La teoría refinada amplía los 10 valores de la teoría original a 19 (Véase *Tabla 2*). Esto se debe a que uno puede dividir casi cualquier construcción del valor en subpartes más precisas que producen una mayor comprensión. Cuanto más finas son las distinciones entre valores, más claro está que forman un espacio continuo. Schwartz (2012) se guió por dos criterios principales para establecer los límites: primero, debía haber evidencia de que los individuos de todas las culturas en realidad discriminaban estos valores. En segundo lugar, debía haber evidencia de que cada valor tiene asociaciones únicas con otras variables, es decir, antecedentes, actitudes y comportamientos, por lo que debía haber algún beneficio en distinguirlos.

Tabla 2

Los 19 valores de la teoría refinada, definidos cada uno según su objetivo motivacional

Valor	Definiciones conceptuales en términos de metas motivacionales
Autodirección-pensamiento	Libertad para cultivar las ideas propias y habilidades
Autodirección-acción	Libertad para determinar las propias acciones
Estimulación	Emoción, novedad y cambio
Hedonismo	Placer y gratificación sensual
Logro	Éxito según estándares sociales
Poder-dominio	Poder ejerciendo control sobre las personas
Poder-recursos	Poder mediante el control de recursos materiales y sociales
Imagen Pública	Mantener la imagen pública de uno y evitar la humillación
Seguridad-personal	Seguridad en el entorno inmediato de uno
Seguridad-social	Seguridad y estabilidad en la sociedad en general
Tradición	Mantener/preservar tradiciones culturales, familiares o religiosas
Conformidad-reglas	Cumplimiento de reglas, leyes y obligaciones
Conformidad-interpersonal	Evitar molestar o dañar a otras personas
Humildad	Reconocer la insignificancia de uno en el esquema más amplio de las cosas
Universalismo-naturaleza	Preservación del medio ambiente
Universalismo-preocupación	Compromiso con la igualdad, la justicia, la protección de todas las personas
Universalismo-tolerancia	Aceptación y comprensión hacia las personas que son diferentes a uno mismo
Benevolencia-cuidado	Devoción al bienestar de los miembros del grupo
Benevolencia-fiabilidad	Ser un miembro confiable y digno de confianza

Nota. Extraída y traducida de Schwartz, S.H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Torres, C., Dirilen-Gumus, O. y Butenko, T. (2017). Value tradeoffs propel and inhibit behaviour: Validating the 19 refined values in four countries. *European Journal of Social Psychology*, 47(3), p.31.

En la redefinición de la teoría de los valores básicos humanos, Schwartz se rige por los mismos principios que en la teoría original, es decir, deben estar basados en uno o más de tres requisitos universales de la existencia humana a los que las personas

deben hacer frente: necesidades de los individuos como organismos biológicos, requisitos de interacción social coordinada y de supervivencia, y necesidades de bienestar de los grupos. Además, deben cumplir las dinámicas que Schwartz (1992, 2006) atribuye a los valores básicos a través de las siguientes funciones: deben enfocarse en lograr resultados personales o sociales, deben expresar apertura al cambio o la conservación del *status quo* o servir intereses propios o de los demás, y deben promover el crecimiento y la protección contra el miedo y la amenaza a uno mismo.

Según la teoría refinada, para trabajar eficazmente con valores como construcciones científicas, se han de dividir estos espacios en valores discretos. El problema es cómo dividir el espacio y cuántos valores distinguir, ya que los valores y los elementos de valor forman un continuo. Por este motivo, cualquier decisión sobre dónde colocar los límites es arbitraria. Además, los límites de los valores discretos resultantes son necesariamente confusos, es decir, los artículos de valor en un lado difieren poco de los del otro lado. Tanto la teoría original como la refinada aplican el mismo espacio de valor y difieren en cómo se divide el espacio y el número de valores que los distingue (Schwartz, 2012).

Para definir los 19 valores, primero se examinaron los mapas de las asociaciones entre los elementos de valor producidos por la escala multidimensional (MDS) en cada una de las 344 muestras de 83 países. En estos mapas se reflejaron los datos de la Encuesta de Valor de Schwartz de 56 o 57 elementos (SVS; Schwartz, 1992, 2006) y del Cuestionario de Valores de Retrato de 40 ítems (PVQ; Schwartz, 2006; Schwartz et al., 2001). Se buscó la evidencia visual de los subtipos potenciales que se teorizaron. En segundo lugar, se comprobaron los hallazgos en cuatro estudios de Análisis Factorial Confirmatorio (AFC) de valores que podrían sugerir subfactores. Un estudio analizó datos de SVS (Schwartz y Boehnke, 2004), y tres analizaron datos de PVQ (Beierlein, Davidov,

Schmidt, Schwartz y Rammstedt, 2012; Cieciuch y Schwartz, 2012; Knoppen y Saris, 2009). Después, se estructuró el análisis de los subtipos potenciales de cada uno de los 10 valores de la siguiente manera:

1. Se examinó la definición conceptual del valor y se cuestionó si hay bases teóricas para dividirlo en valores más refinados.
2. Se observaron elementos en la SVS y el PVQ que podían haber aprovechado cada valor potencial refinado.
3. Se evaluó la presencia de evidencia visual para los valores refinados en mapas MDS de Datos de la SVS en 255 muestras y datos del PVQ en 89 muestras.
4. Se evaluó la evidencia estadística de la presencia de los valores refinados en estudios de análisis factorial confirmatorio (CFA).

Un ejemplo de análisis transcultural en los valores, reside en la definición original del valor de *autodirección* (Schwartz, 1992) que implicaba dos facetas: la independencia de pensamiento y de acción. Los estudios de las relaciones de los valores con la personalidad han revelado una fuerte correlación positiva entre los valores de autodirección y el valor de apertura al cambio (Roccas, et al. 2002). Por ello, en el análisis de datos de Caprara et al. (2006), en el que separó el pensamiento y la acción, reveló que la faceta del pensamiento por sí sola, y no la faceta de la acción, explicaba esta asociación. Por lo que respecta al valor de seguridad (Schwartz, 1992) incluía también dos aspectos conceptuales: la seguridad personal (seguridad para uno mismo) y la seguridad ciudadana (estabilidad y orden en la sociedad). Un estudio en Italia, España y Alemania separó estos aspectos de la seguridad al predecir las percepciones de las consecuencias de la inmigración (Vecchione et al., 2011). En el modelo de ecuación estructural, la seguridad ciudadana predijo claramente las percepciones de que la

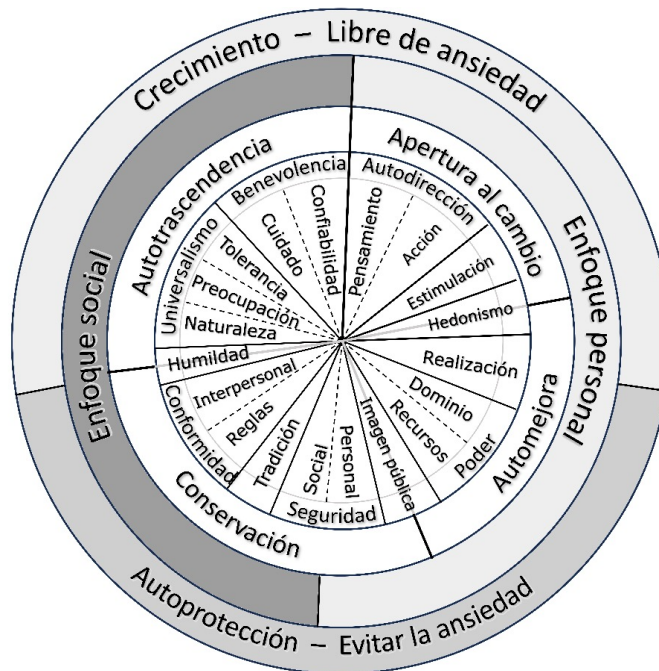
inmigración tiene consecuencias negativas en los tres países, mientras que la seguridad personal no las predijo en absoluto. Esto reveló que el aspecto de los valores de seguridad que llevó a percibir la inmigración como una amenaza fue la preocupación por el impacto de la inmigración en la estabilidad y el orden social, no la preocupación por la seguridad personal.

Estos ejemplos nos muestran los beneficios potenciales de una teoría refinada que divide el continuo motivacional en un mayor número de valores conceptualmente distintos y definidos de manera más estricta. Tal teoría puede hacer avanzar nuestra comprensión del dominio de los valores y nuestra capacidad de utilizar los valores para estudiar otros fenómenos.

En la siguiente fase de la investigación, analizaremos los 19 valores de la teoría refinada de Schwartz donde se especifican las diferencias motivacionales significativas del continuo circular de valores (véase *Figura 7*). Para ello, se proporcionan fundamentos teóricos para la definición de cada uno de los valores y para su ubicación en el continuo circular. Para nuestra investigación, nos basaremos en la teoría refinada, ya que da la opción de trabajar en un conjunto de valores más amplio y preciso que la teoría original.

Figura 7

Contínuo circular motivacional de los 19 valores de la teoría refinada



Nota. Extraído y traducido de Cieciuch, et al. (2014). A hierarchical structure of basic human values in a third order confirmatory factor analysis. *Swiss Journal of Psychology*, 73 (3), p.1

Como podemos observar en la *Figura 7*, en la teoría refinada se identifican dos principios más, además de la compatibilidad de valores que estructuran el orden en torno al círculo. Por un lado, los valores que se enfocan en resultados personales (estimulación) contrastan con valores que se enfocan en resultados sociales (tradición). Y por otro lado, los valores que expresan motivaciones autocrecimiento (autodirección) contrastan con valores que expresan motivaciones de autoprotección (seguridad).

Debido a que los valores forman una estructura circular, se puede predecir cómo se relaciona todo el conjunto de valores con un comportamiento, una actitud, un rasgo de personalidad o una variable demográfica (Schwartz, 2022).

4.4.3. Valores personales a través de las culturas

Como hemos venido desarrollando a lo largo de este capítulo, la teoría original de Schwartz ha establecido dos suposiciones clave: por un lado que, los valores son representaciones cognitivas de metas necesarios para hacer frente a tres requisitos universales para la supervivencia humana (necesidades biológicas del organismo, necesidades interactivas de coordinación interpersonal, y las necesidades grupales de bienestar y supervivencia). Y, por otro lado, que los valores forman una estructura coherente basada en el grado de compatibilidad o conflicto entre los objetivos que persiguen los valores. Esta suposición implica que los valores forman una estructura circular en la que cuanto más compatibles sean dos valores más cerca estarán en el círculo, y cuanto más en conflicto, más distantes. Los valores compatibles guían percepciones, preferencias y comportamientos similares para que una persona pueda perseguir sus objetivos con éxito en la misma acción. Los valores en conflicto guían las percepciones, preferencias, y comportamientos opuestos, por lo que la búsqueda de uno excluye la búsqueda del otro. Posteriormente, Schwartz añadió un tercer supuesto: el círculo de valores es un continuo, es decir, los valores se mezclan entre sí en lugar de formar entidades discretas, esto implica que uno puede dividir el círculo de valores arbitrariamente en cuantas categorías estime conveniente.

Según Sagiv y Schwartz (2022) los estudios, de más de 500 muestras, llevados a cabo en casi 100 países brindan hallazgos para evaluar la teoría de los valores básicos en todas las culturas. Es importante señalar que en el 95% de las muestras se identificaron los cuatro valores de orden superior (autotrascendencia, apertura al cambio, conservación y autocrecimiento). Para los 19 valores de la teoría refinada, los análisis MDS en 58 culturas respaldaron su orden circular, aunque la benevolencia y el

universalismo se invirtieron en la mayoría de las muestras. Tanto los resultados de los MDS como los CFA han mostrado una clara evidencia de la comprensión casi universal de los significados y su orden circular.

Los valores personales se desarrollan como una combinación de factores de socialización en la cultura, grupos sociales e instituciones. Los padres y las madres transmiten prioridades de valor a sus hijos a través del ejemplo, la discusión, las recompensas y los castigos. Por ello, el núcleo parental transmite tanto sus propios valores como los que perciben normativamente importantes en su sociedad (Tam et al. 2012).

La cultura afecta poderosamente a la socialización en valores. En casi todas las 63 sociedades estudiadas (Schwartz y Bardi, 2001), los valores de *autotrascendencia* fueron los más importantes mientras que los valores de *poder* fueron los menos relevantes. Esto es debido, según Schwartz y Bardi (2001), a la alta prioridad que se da a los valores de *autotrascendencia* por su papel fundamental en la cooperación, el buen funcionamiento y la solidaridad dentro de la familia y la sociedad. Por otra parte, la baja prioridad que se les da a los valores de *poder*, refleja ser un factor que influye de forma negativa en las relaciones sociales.

Por lo que respecta a la migración de personas a sociedades con valores diferentes a las de su origen, puede exponerla a presiones para adaptar sus valores a los de su nueva sociedad. Estudios longitudinales de inmigrantes de Polonia al Reino Unido (Bardi et al. 2014) y de Rusia a Finlandia (Lönnqvist et al. 2011), hallaron un cambio de valor de nivel medio. En ambos estudios, sin embargo, la estabilidad del orden de clasificación se mantuvo alta.

Es importante señalar, que los eventos sociales que cambian drásticamente las circunstancias de la vida también pueden producir un cambio de valor de nivel medio. Por

ejemplo, las mujeres inmersas en un proceso de maternidad cambiaron sus prioridades de valor hacia una mayor conservación frente a una apertura al cambio según un estudio de Lönnqvist et al. (2018). Por el contrario, los valores de los padres no cambiaron. Esto puede reflejar el cambio en las responsabilidades y demandas de roles para las madres. Los cambios negativos drásticos en la vida, como los conflictos bélicos o las pandemias, pueden inducir también en un cambio en el orden de los valores. Tras la crisis financiera de 2008, los valores de *seguridad*, *tradición* y *benevolencia* aumentaron en importancia, y los valores de *hedonismo*, *autodirección* y *estimulación* disminuyeron en importancia entre jóvenes y adultos en 16 países europeos, según un estudio de Sorthaix et al. (2019).

Bardi y Goodwin (2011) identificaron cinco procesos a través de los cuales los valores podrían cambiar: identificación, adaptación, preparación, mantenimiento de la consistencia y persuasión directa. Estos procesos pueden implicar esfuerzo, ocurrir automáticamente o que se produzcan ambas situaciones. Los cambios en los valores de las personas migrantes, generalmente implican tanto la identificación como la adaptación de los valores de una nueva sociedad y pueden ocurrir tanto automáticamente como a través de un esfuerzo consciente (Sagiv y Schwartz, 2022).

Es importante establecer una diferenciación entre rasgos y valores. Los primeros, nos dicen cómo son las personas, mientras que los segundos nos dicen a qué aspiran las personas. Los metaanálisis revelan asociaciones moderadas consistentes entre rasgos y valores compatibles (Fischer y Boer, 2015). El rasgo de apertura a la experiencia se correlaciona positivamente con valores de *apertura al cambio* y *universalismo*, pero negativamente con valores de *conservación*, especialmente con la *tradición*. El rasgo de amabilidad se correlaciona positivamente con los valores de *autotrascendencia*, y en menor medida con valores de *conservación*, pero negativamente con valores de

automejora, especialmente *poder*. El rasgo de extraversión se correlaciona positivamente con la *apertura al cambio* y en menor medida con valores de superación personal, pero negativamente con valores de *tradición*.

Las correlaciones entre estos tres rasgos: apertura a la experiencia, amabilidad y extraversión, muestran los patrones sinusoidales que implica la estructura motivacional circular de los valores, desde los más positivos hasta los más negativos dando la vuelta al círculo (Fisher y Boer, 2015). Dicho patrón sinusoidal no se repite en el caso del rasgo de escrupulosidad. Este rasgo incluye elementos compatibles con dos motivaciones ortogonales, una voluntad proactiva de logro y un control inhibitor de los impulsos (Roccas et al. 2002). En consecuencia, la escrupulosidad se correlaciona positivamente tanto con el *logro (realización)* como con los valores de *conformidad y seguridad*. La estabilidad emocional (vs. neuroticismo) no muestra correlaciones consistentes con los valores. Para explicar esto, Roccas et al. (2002) sugieren que alcanzar cualquier valor que sea importante para una persona contribuiría a la estabilidad emocional. Por lo tanto, este rasgo no se correlaciona con ningún valor particular. Parks-Leduc et al. (2015) argumentan que los valores tienen una base cognitiva mientras que la estabilidad emocional tiene una base emocional.

El nivel de amenaza en un país modera la fuerza de las correlaciones valor-rasgo. Bajo menor amenaza, las correlaciones fueron más fuertes, quizás porque una menor amenaza contextual permite una expresión más libre de los rasgos propios y la búsqueda de objetivos propios (Fischer y Boer, 2015).

Tanto los valores como los rasgos predicen el comportamiento. Los rasgos parecen ser mejores predictores del comportamiento espontáneo, mientras que los valores predicen el comportamiento planificado y deliberado con más éxito.

Muchos estudios han examinado las asociaciones entre los valores y la religiosidad. Con base en análisis teológicos, sociológicos y psicológicos, Schwartz y Huismans (1995) propusieron y encontraron un patrón sinusoidal de relaciones entre valor y religiosidad en cuatro religiones. La religiosidad se correlacionó más positivamente con los valores que enfatizan la sumisiones a la autoridad trascendental y la certeza (*tradición y conformidad*) y más negativamente con los valores que enfatizan la autocomplacencia y la apertura emocional e intelectual (*hedonismo, estimulación y autodirección*). Curiosamente, la religiosidad se correlacionó positivamente con la *benevolencia* pero negativamente con los valores de *universalismo*. Esto da a entender que la religiosidad autoinformada refleja preocupación por el grupo interno pero no por los grupos externos.

Un metaanálisis de hallazgos en 21 muestras de 15 países, entre musulmanes, judíos, católicos, protestantes y cristianos ortodoxos, apoyó aún más el patrón de relaciones casi sinusoide (Saroglou et al., 2004). La religiosidad, medida de varias maneras, se correlacionó positivamente con la *tradición* y más negativamente con los valores de *hedonismo*. Las correlaciones con la religiosidad también fueron significativamente positivas para los valores de *conformidad* y *benevolencia* y significativamente negativas para *estimulación*, la *autodirección* y en menor medida para los valores de *universalismo*, *logro* y *poder*. Una revisión de 25 muestras llevada a cabo por Roccas y Elster (2014) arrojó resultados similares. Los hallazgos muestran de manera convincente que los valores y la religiosidad se relacionan de la misma manera en las diversas religiones monoteístas.

En conclusión, los valores personales son un aspecto central de la personalidad del yo. Se desarrollan de forma temprana en la vida como jerarquías de prioridades y permanecen relativamente estables como principios rectores a lo largo del curso de la

vida. La integración de la investigación en múltiples campos revela que varios valores sirven como guías consistentes en todos los aspectos de la vida. Según Sagiv y Schwartz (2022) es probable que estas asociaciones entre valores se mantengan en todas las sociedades y grupos culturales. Cuando valores similares subyacen y motivan el comportamiento en diferentes dominios podemos reconocer el significado que comparten estos comportamientos y aprender de un aspecto sobre el otro (p.ej. valores de autodirección y universalismo que subyacen a la tolerancia y el activismo político).

Metodología y desarrollo de la investigación

Justificación del estudio

La presente monografía es un estudio de investigación descriptivo y correlacional que aborda de forma directa los valores básicos humanos en la comunidad musulmana como elementos motivadores de sus comportamientos y actitudes hacia sus grupos y entorno de socialización. Este estudio está delimitado territorialmente a la provincia de València, es decir, toda la muestra recabada son personas que profesan el islam y están asentadas en ella de forma permanente.

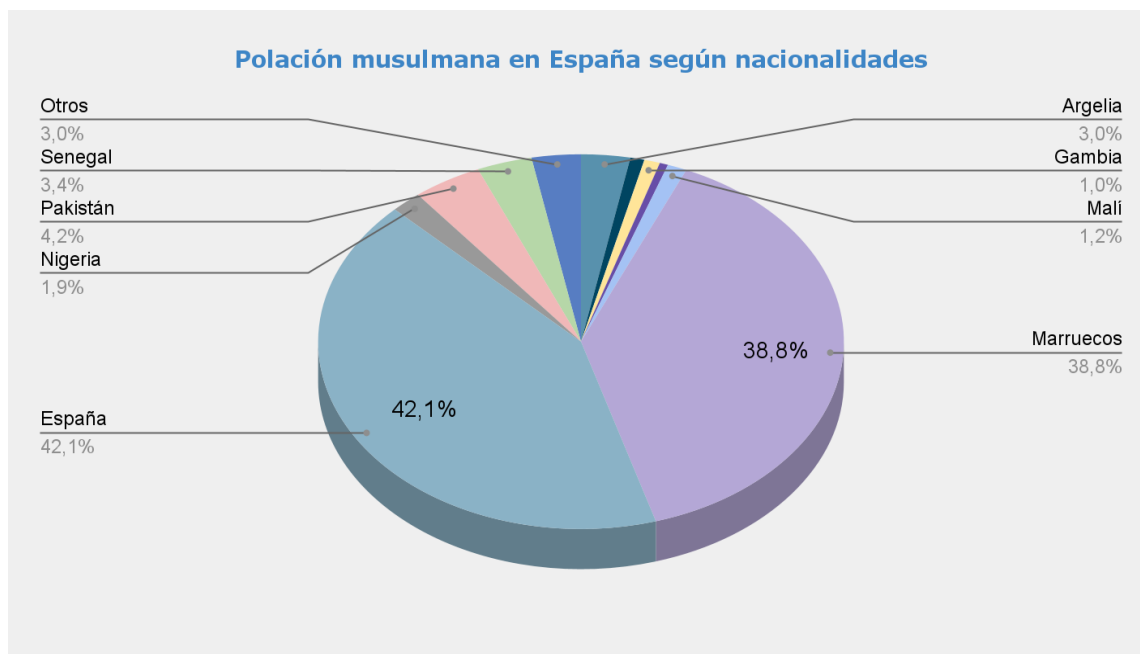
El estudio empírico correlacional basado en la teoría refinada de los valores básicos humanos de Schwartz (2012), se sustenta sobre una muestra de 304 personas, 152 mujeres y 152 hombres, pertenecientes a la comunidad musulmana asentadas en el territorio valenciano. La muestra ha respondido al cuestionario PVQ-RR (Schwartz, 2012), que analiza los 19 tipos de valores de la teoría desarrollada por dicho autor, descritos anteriormente, a través de preguntas enfocadas a cómo se identifica un sujeto con la persona descrita en el enunciado; para ello existen cinco opciones de respuesta, siguiendo la escala psicométrica de Rensis Likert. Además, se han añadido unas variables sociodemográficas para identificar la correlación existente entre los valores y dichas variables en los sujetos de la muestra. Nos basamos en la teoría refinada y no en la original porque algunos investigadores han tenido problemas con la medición, particularmente, se ha demostrado una multicolinealidad entre valores adyacentes, baja fiabilidad interna de algunos índices y lecturas cruzadas de ítems en muchos factores (Schwartz, 2012). Por lo que aplicando la versión refinada y su escala medición se ha intentado reducir o eliminar esta problemática en términos operativos.

El análisis preliminar se ha realizado a través del método cualitativo, concretamente haciendo una revisión bibliográfica sobre el objeto de estudio en bases de datos científicas, donde a través de monografías, artículos científicos, estudios empíricos y datos estadísticos de fuentes secundarias y terciarias, se aborda en primera instancia los flujos migratorios de los últimos años, y con ello se hace una exploración sociológica sobre la migración de personas musulmanas. Además, abordamos desde una perspectiva criminológica cómo se han impuesto las teorías funcionalistas a los enfoques subculturales de los comportamientos delictivos. En segundo lugar, abordamos la gestión del islam en España, analizando las principales organizaciones encargadas de ello, y haciendo un repaso sobre las características del islam en Europa. Seguidamente, nos adentramos en el fundamentalismo islámico, y el papel de los musulmanes en la transformación del islam, incluyendo la perspectiva de género. Por último, nos inmiscuimos en los valores, las actitudes y los comportamientos desde la psicología social como predecesores del comportamiento humano, y hacemos un recorrido histórico sobre las teorías psicológicas de los valores que dan lugar a la base de esta investigación. Abordamos las teorías transculturales de los valores y explicamos detalladamente la teoría original (1996) y la refinada (2012) de los valores básicos humanos de Schwartz que serán el eje central de la presente investigación.

Es importante señalar que, como ya vimos en el *Capítulo 1*, la comunidad musulmana representa el 4% del total de habitantes del territorio español. El 42% es español mientras que el 58% es inmigrante (38% marroquíes y 20% de otra nacionalidad) (UCIDE, 2022). De entre las cinco escuelas reconocidas universalmente, los ritos maliki y hanafi (suníes) son los más extendidos en España para la práctica del culto islámico, seguidos en menor medida del chafii y del hanbalí, también suníes, y del yafarí (chii). Los dos grandes bloques en número de población musulmana lo constituyen los españoles y

los marroquíes, seguidos de personas de nacionalidad pakistaní, senegalesa y argelina (UCIDE, 2022).

Según el estudio demográfico del observatorio andalusí (UCIDE, 2022), entre los musulmanes inmigrantes destacan cuatro zonas geográficas de origen: El Magreb Árabe, África Occidental, Oriente Próximo y Oriente Medio. De estas zonas geográficas se identifican musulmanes que se trasladaron a España en los años cuarenta, por lo que además de haber obtenido la nacionalidad, sus generaciones posteriores son ciudadanos nacidos en el país. Por lo que respecta a los grupos de musulmanes nacionales, destacan los nacidos en el territorio, los nacionalizados, ceutíes y melillenses, y descendientes naturales. Por su implantación geográfica, el asentamiento de los ciudadanos musulmanes es mayor en Andalucía, Cataluña, Madrid y Comunidad Valenciana, seguidas de Murcia, y en porcentaje las de Ceuta y Melilla; teniendo menor presencia en el cuadrante noroeste peninsular. Es importante destacar, que los datos ofrecidos por el observatorio andalusí constatan una relación directa entre país de origen con la creencia religiosa de cada individuo, elementos que, según destaca Martín Lupiáñez (2019) sobre todo en los descendientes, se pueden disgregar por completo.

Figura 8*Población musulmana en España según nacionalidades*

Nota. Elaboración propia a partir de datos extraídos del estudio demográfico de población musulmana de la UCIDE (2022). En dicho estudio, se obtienen datos del Padrón Municipal de Habitantes y de los registros de las Comunidades Islámicas de cada municipio.

Es importante señalar, respecto del análisis que aquí se presenta, que tanto el tipo de estudio como la justificación del mismo intentan dar respuesta a las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los valores característicos de la comunidad musulmana asentada en territorio valenciano? ¿Los valores básicos humanos de la comunidad musulmana asentada en la Comunidad Valenciana pueden influir en la forma de socialización con el resto de población, y por lo tanto determinar o propiciar ciertos comportamientos y actitudes? ¿Podríamos establecer que los valores característicos de este colectivo, muestran una apertura al cambio, y por lo tanto son un factor protector frente a actitudes más conservadoras y tradicionales?. A continuación se establecen tres objetivos generales que derivan en nueve objetivos específicos, y de cada uno de ellos se

formula una hipótesis que pretende ser validada o refutada, tras la explotación de los datos estadísticos y el análisis de resultados.

Objetivos e hipótesis

La presente tesis doctoral se centra en tres líneas de estudio. En primer lugar, como ya se ha mencionado, pretende analizar los flujos migratorios para entender el impacto que han tenido en el aumento de la población musulmana en el territorio español. Por este motivo, en el *Capítulo 1*, analizamos los flujos migratorios, y con ello el concepto de cultura y subcultura desde una perspectiva criminológica, y discutimos cómo se han impuesto las teorías funcionalistas e integradoras, frente a las culturales y subculturales. Otro eje, se centra en la gestión del islam por parte de la comunidad musulmana como factor clave para la detección de conductas fundamentalistas, y cómo se da la inclusión del colectivo en un entorno no islámico. Y por último, analizamos la jerarquía de valores en la comunidad musulmana, como predecesores de sus comportamientos y actitudes, y por lo tanto como factores protectores hacia las conductas polarizadas. Estos tres ejes tienen un denominador común, los valores básicos humanos. A través de ellos, pretendemos establecer el orden jerárquico de dichos valores (entendiendo el concepto valor como predecesor del comportamiento y la elección de conductas), y ver las diferencias significativas dentro de la muestra recabada, tanto en la variable sexo, edad como en la agrupación por país de origen.

Para poder operacionalizar las preguntas de investigación formuladas anteriormente, es necesario establecer unos objetivos generales, que derivarán en unos específicos y que estarán englobados en unas hipótesis que intentaremos confirmar o refutar. Se desglosan a continuación:

Objetivo general 1

Identificar la jerarquía de valores en la comunidad musulmana, a través de la teoría de los valores básicos humanos de Schwartz (2012).

Objetivo específico 1.1

Establecer posibles diferencias entre valores a través de la variable *sexo*.

Hipótesis 1.1

En la jerarquía de valores que caracteriza a la muestra de hombres destacan los valores relacionados con la *automejora* y la *conservación*, en cambio, en la mujeres destacan valores de *apertura al cambio* y de *autotrascendencia*.

Objetivo específico 1.2

Establecer una relación entre valores a través de la variable *edad*.

Hipótesis 1.2

Los valores de *apertura al cambio* y *automejora* son más característicos en las personas adultas jóvenes que en las personas adultas medias.

Objetivo específico 1.3

Establecer posibles relaciones entre valores a través de la variable *agrupación países de origen*.

Hipótesis 1.3

La jerarquía de valores entre la muestra procedente de África y Magreb, Asia y Europa, muestra diferencias estadísticamente significativas en valores de *Conservación*.

Objetivo general 2

Constatar si existen diferencias estadísticamente significativas entre valores observando efectos de interacción entre las variables *sexo*, *edad* y *agrupación de países de origen*.

Objetivo específico 2.1

Establecer las prioridades de valor observando los efectos de interacción entre las variables *sexo* y *edad*.

Hipótesis 2.

Los valores de *autodirección-pensamiento* y *estimulación* son destacables en la variable mujer adulta joven, en cambio los valores de *tradición* y *poder* son más característicos en la variable hombre adulto medio.

Ojetivo específico 2.2

Establecer las prioridades de valor observando los efectos de interacción entre las variables *sexo* y *agrupación países de origen*.

Hipótesis 2.2

Existen diferencias destacables en las mujeres y hombres de Europa en los valores de *hedonismo*, *estimulación*, *tradición* y *poder* si los relacionamos con mujeres y hombres procedentes de Asia y África y Magreb.

Objetivo específico 2.3

Establecer las prioridades de valor observando los efectos de interacción entre las variables *edad* y *agrupación de países de origen*.

Hipótesis 2.3.

Las personas adultas jóvenes procedentes de África y Magreb puntúan más alto en el valor *poder-dominio*, y las personas adultas medias de África y

Magreb puntúan más alto en el valor *conformidad reglas*, y *conformidad-interpersonal*.

Objetivo específico 2.4.

Establecer las prioridades de valor en las variable *sexo*, *edad* y *agrupación de países de origen*.

Hipótesis 2.4.

Los valores de *conservación* y *apertura al cambio* son los que muestran diferencias significativas si relacionamos las variables *sexo*, *edad* y *agrupación países de origen*.

Objetivo general 3

Analizar las correlaciones entre los valores de orden superior (*apertura al cambio*, *conservación*, *autotrascendencia* y *automejora*) en la muestra recabada.

Objetivo específico 3.1.

Establecer la correlación entre valores de orden superior de *apertura al cambio* y *autotrascendencia*, y *conservación* y *autotrascendencia*.

Hipótesis 3.1

Los valores de *apertura al cambio* y *autotrascendencia* establecen una correlación significativa positiva, al igual que la relación entre los valores de *conservación* y *autotrascendencia*.

Objetivo específico 3.2.

Establecer la correlación entre los valores de orden superior de *apertura al cambio* y *automejora*, y *autotrascendencia* y *automejora*.

Hipótesis 3.2.

Los valores de *apertura al cambio* y *automejora* establecen una correlación positiva entre ellos, mientras que los valores de *autotrascendencia* y *automejora* establecen una correlación significativa pero negativa.

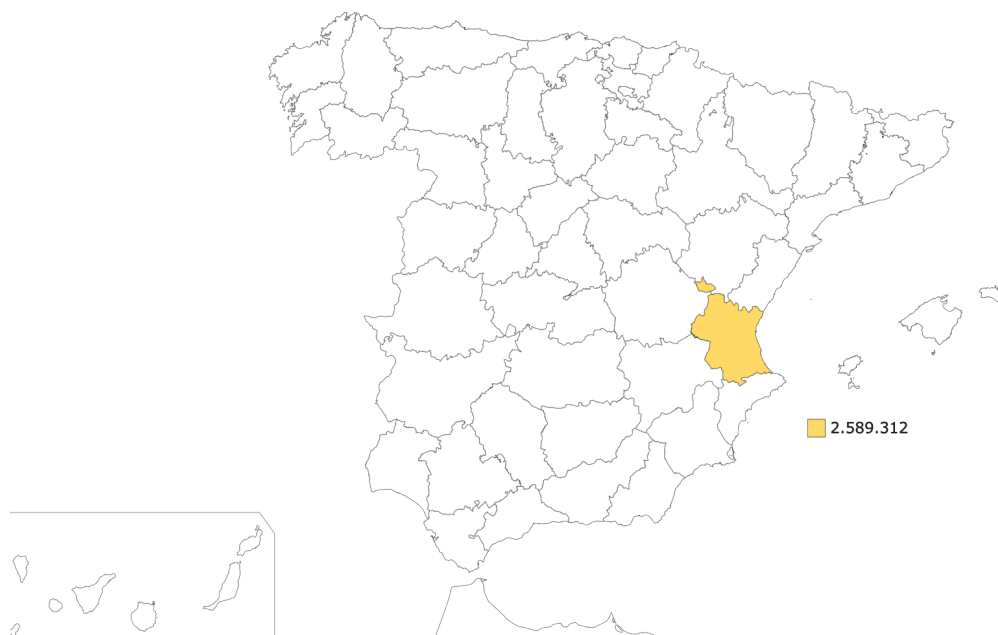
Población y muestra

La población que engloba este estudio son mujeres y hombres, mayores de edad, que tienen como característica común la profesión del islam, además de encontrarse asentadas en la provincia de València. Es importante resaltar, que pueden ser personas migrantes o autóctonas, ya que no discriminamos muestra por este hecho, dado que lo más importante es establecer los valores característicos de la comunidad musulmana asentada en el territorio.

El contexto demográfico se ha acotado a las poblaciones de la provincia de València, cuya extensión territorial corresponde a 10.763 km², con una población total de 2.589.312 habitantes en el año 2021, según los datos del padrón continuo del INE. Esta cifra supone un breve descenso de población respecto al año 2020, cuyo número de habitantes se situó en 2.591.875. Es importante destacar que el 49% de la población total son hombres y el 51% mujeres.

Figura 9

Mapa de España. Provincia de València.



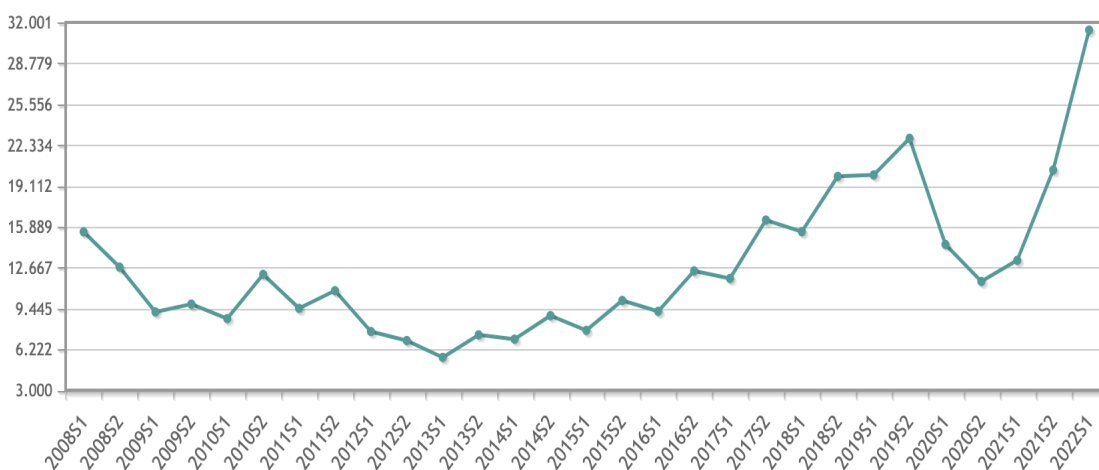
Nota. Mapa tomado del INE (2021). La cifra de 2.589.312 corresponde a la población total en el territorio acotado.

Dicha localización geográfica se compone de 226 municipios, agrupados en 17 comarcas. Las ciudades con más densidad de población son: València, Torrent, Gandia, Paterna, Sagunt, Alzira, Mislata, Burjassot, Ontinyent y Aldaia.

extranjero desde el primer semestre del año 2008 hasta el primer semestre del año 2021 (los datos corresponden a extranjeros llegados en esos años).

Figura 11

Flujo de migración total procedente del extranjero provincia de Valencia 2008-2022



Nota: Gráfico tomado de INE (2021). <https://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=24421#!tabs-grafico>

La muestra engloba parte de la población descrita anteriormente y también personas nacionalizadas españolas, compuesta por 152 mujeres y 152 hombres, de entre 18 y 65 años, pertenecientes a la comunidad musulmana asentada en la provincia de València. Tanto las mujeres como los hombres han respondido al cuestionario PVQ-RR (Schwartz, 2012), instrumento utilizado para operacionalizar los objetivos, y poder establecer los valores característicos de dicha comunidad. Los cuestionarios se han proporcionado tanto en lengua castellana como en árabe para una mayor comprensión de los enunciados. Es importante resaltar, que se han añadido unas variables sociodemográficas junto al cuestionario PVQ-RR para poder categorizar por sexo, edad y agrupaciones de países de origen, los descriptivos básicos de la muestra se detallan en la *Tabla 3*. El acceso a la muestra se ha dado a través del contacto con dos centros islámicos de referencia: el Centro Cultural Islámico de València y el Centro Cultural Islámico Taiba de Alzira. Estos dos centros islámicos aglutinan una parte importante de

fieles de la provincia de València por lo que la colaboración de ambos ha sido un factor clave para el abordaje de este estudio de investigación.

Tabla 3*Descriptivos de la muestra*

	N	%
Edad		
Adulto Joven	244	80.3
Adulto Medio	60	19.7
Estado civil		
Casado	130	42.8
Soltero	145	47.7
Divorciado	25	8.2
Viudo	4	1.3
Estudios		
Sin estudios	20	6.6
Primarios	42	13.8
Secundarios	70	23.0
Universitarios	131	43.1
Otros	41	13.5
Situación laboral		
Desempleado	110	18.4
En activo	159	48.2
Tareas domésticas/Cuidados	32	10.5
Jubilado	1	0.3
No especifica	2	0.7
Hijos		
Sí	101	34.9
No	122	42.2
País agrupado		
África y Magreb	213	70.1
Asia	25	8.2
Europa	66	21.7

Relacionando los valores con estas variables demográficas podremos obtener datos más precisos sobre los valores de la población musulmana asentada en la provincia de València. Además de las características demográficas, se han incluido preguntas específicas sobre la doctrina y escuela islámica con la que se identifican las personas de la muestra, como se puede observar en la *Tabla 4*.

Tabla 4

Descriptivos referentes a la religión islámica

	N	%
Doctrina		
Sunismo	267	87.7
Chiismo	8	2.6
Otros	29	9.5
Escuela		
Hanafi	67	22.0
Ismailí*	5	1.6
Yafarí	2	0.7
Sufí**	13	4.3
Chaaafi	49	16.1
Hanbalí	30	9.9
Maleki	118	38.8
Salafí	3	1.0
Ninguna	17	5.6

*Nota. Tal y como abordamos en el Marco Teórico, los ismaelitas (chiitas) no son reconocidos como musulmanes en el Mensaje de Amam. Se ha decidido incluir en la muestra porque es como se han identificado al preguntar por la escuela con la que se identifican.

** Los sufíes no representan a ninguna escuela jurídica en concreto, pero la hemos incluido en esta categoría porque un porcentaje de la muestra se ha identificado con esta corriente espiritual.

*** El salafismo tampoco representa una escuela jurídica en concreto, se enmarcaría dentro de la escuela hanbalita. No obstante, se ha preguntado directamente si estarían identificados con el salafismo por tener datos explícitos sobre cuántas personas se identifican con esta corriente de pensamiento islámico.

Definición de las variables

Como se ha mencionado en el apartado anterior, junto con el instrumento utilizado para operacionalizar los resultados, se han establecido unas variables sociodemográficas para poder relacionar las respuestas del PVQ-RR con las características personales de las personas encuestadas. Se ha considerado necesario identificar las siguientes variables independientes para que el estudio tuviera validez con la muestra recabada:

1. *Sexo*. Por lo que respecta a la categoría *sexo*, la hemos dividido en dos variables: *hombres y mujeres*.
2. *Edad*. Por lo que respecta a la edad, en el cuestionario se ha preguntado la edad por décadas, pero a la hora de operacionalizar los resultados, se han agrupado en dos categorías: *adulto joven*, que comprende a adultos entre 18 y 40 años, y *adulto medio*, que comprende a personas entre 41 y 65 años. En la siguiente tabla, podemos observar el número de adultos que pertenecen a cada franja de edad dividido por sexos.

Tabla 5*Sexo y edad de la muestra*

Sexo	Edad	N
Mujer	18-20	25
	21-30	55
	31-40	40
	41-50	24
	51-65	8
Hombre	18-20	21
	21-30	56
	31-40	47
	41-50	15
	51-65	13

3. *País de Origen.* Por lo que respecta al país de origen, tras preguntar en el cuestionario el país de procedencia, se ha considerado necesario para operacionalizar los resultados agrupar este ítem en tres categorías: *Asia*, *África Subsahariana y el Magreb Árabe*, y *Europa*. Podemos observar los países de origen y el número de personas de la muestra en la *Tabla 6*. Tal y como reflejan los datos, África y Magreb es donde se concentra mayor diversidad de países de procedencia, seguido de Asia. En Europa, solo se han localizado personas con nacionalidad española.

Tabla 6*Países de origen de la muestra*

África y Magreb		Asia		Europa	
País	N	País	N	País	N
Marruecos	138	Pakistán	8	España	66
Mali	32	Siria	7		
Argelia	25	Kuwait	2		
Senegal	7	Palestina	2		
Guinea-Bissau	3	Yemen	2		
Túnez	3				
Costa de Marfil	2				
Gambia	2				
Guinea-Conakry	2				
Ghana	1				
Sáhara-Occidental	1				
Libia	1				

De estas tres variables se han obtenido doce categorías operacionales que darán validez a la muestra y a los resultados obtenidos, como se puede observar en la *Tabla 7*.

Tabla 7*Categorías operacionales muestra*

Hombre						Mujer					
Adulto joven			Adulto medio			Adulta joven			Adulta media		
África y Magreb	Europa	Asia	África y Magreb	Europa	Asia	África y Magreb	Europa	Asia	África y Magreb	Europa	Asia

También se ha considerado importante conocer el nivel de estudios, la situación laboral, el estado civil, si tienen hijos/as, doctrina del islam con la que se identifican y la escuela jurídica de referencia, pero es importante destacar que estas variables no se han incluido en los análisis estadísticos porque la muestra en cada grupo era muy reducida, y por lo tanto los resultados no hubieran sido estadísticamente significativos.

1. Estado civil: soltero/a, casado/a, divorciado/a o viudo/a
2. Nivel de estudios: sin estudios, primarios, secundarios, universitarios y otros.

3. Situación laboral: desempleado/a, activo/a, tareas domésticas/cuidados, jubilado/a, estudiante, no especifica.
4. Hijos/as: sí y no.
5. Doctrina del islam: sunismo, chiismo y otros.
6. Escuela jurídica islámica: hanafí, ismailí, yafarí, sufí, chaafí, hanabalí, malekí, salafí, ninguna.

La variable dependiente es el sistema de valores de Schwartz, donde mediante el instrumento utilizado (PVQ-RR) se identifican 19 valores en un esquema circular relacionado entre sí. Los valores identificados son:

1. *Autodirección-pensamiento*: libertad para desarrollar las ideas y habilidades propias.
2. *Autodirección-acción*: libertad para determinar las propias acciones.
3. *Estimulación*: emoción, novedad y cambio.
4. *Hedonismo*: placer y gratificación sensual.
5. *Realización*: éxito según estándares sociales
6. *Poder-dominio*: poder ejerciendo control sobre las personas.
7. *Poder-recursos*: poder mediante el control de recursos materiales y sociales.
8. *Imagen pública*: mantener la imagen pública de uno y evitar la humillación.
9. *Seguridad-personal*: seguridad en el entorno inmediato de uno mismo.
10. *Seguridad-social*: seguridad y estabilidad en la sociedad en general.
11. *Tradicición*: mantener/preservar tradiciones culturales, familiares o religiosas.
12. *Conformidad-reglas*: cumplimiento de reglas, leyes y obligaciones.
13. *Conformidad-interpersonal*: evitar molestar o dañar a otras personas.

14. *Humildad*: reconocer la insignificancia de uno en el esquema más amplio de las cosas.
15. *Universalismo-naturaleza*: preservación del medio ambiente.
16. *Universalismo-preocupación*: compromiso con la igualdad, la justicia, la protección de todas las personas.
17. *Universalismo-tolerancia*: aceptación y comprensión hacia las personas que son diferentes a uno mismo.
18. *Benevolencia-cuidado*: devoción al bienestar de los miembros del endogrupo.
19. *Benevolencia-confiabilidad*: ser un miembro confiable y digno de confianza.

Instrumentos y técnicas de recogida de datos

Para poder operacionalizar la teoría de los valores básicos humanos (Schwartz, 2012) se ha recurrido al cuestionario PVQ-RR. En la teoría original, Schwartz (1996) intentó operacionalizar la teoría de los valores asumiendo que éstos formaban parte de un esquema circular motivacional. Esto lo llevó a seleccionar ítems para el instrumento de medición que daban respuestas a los diversos componentes sustantivos en la definición conceptual de cada valor, pero al elegir diversos elementos para medir cada valor condujo a una baja confiabilidad interna. Además, debido a que estos 10 valores tuvieron límites difusos, algunos elementos también expresaron inevitablemente las motivaciones de los valores adyacentes en el continuo. Esto produjo cargas cruzadas de dichos elementos en múltiples factores y contribuyó a la multicolinealidad entre valores adyacentes.

Al aumentar el número de valores a 19, con la teoría refinada (Schwartz, 2012), se definió cada valor de forma más precisa. El uso de un conjunto de elementos más homogéneo para medir cada valor aumentó las correlaciones entre los elementos, cuyo fin era aumentar la confiabilidad interna y reducir las cargas cruzadas y la multicolinealidad. Los 19 valores cubren todos los componentes sustantivos de los 10 valores originales. Por lo tanto, esta división más precisa del continuo preserva la cobertura previa de los objetivos motivacionales que constituyen el esquema circular.

Se adopta el formato del cuestionario PVQ-RR (Schwartz, 2012), donde se identifica cada concepto de valor en una sola oración. Cada elemento retrata las metas, aspiraciones o deseos de una persona que apuntan implícitamente a la importancia de un valor. Los encuestados indican hasta qué punto es similar esa persona a ellos mismos. Los valores de los encuestados se infieren de los valores implícitos de las personas que consideran similares a ellos, y se establecen las escalas de calificación con más

categorías de respuesta, ya que pueden proporcionar una mejor confiabilidad, validez y poder de discriminación.

El PVQ-RR incluye tres ítems por valor, el mínimo necesario para el análisis factorial confirmatorio (CFA). Dado que presumiblemente cada valor consta de un único componente conceptual definido de forma estricta, se puede utilizar el mismo número de elementos para medir cada valor. Cada ítem retrata a una persona diferente en términos de sus metas o aspiraciones que apuntan implícitamente a un valor. Las personas encuestadas comparan a cada persona consigo mismo e indican hasta qué punto es similar esa persona a ellos. Todos los elementos comienzan con la frase "Es importante...". Esto tiene la intención de asegurar que las personas reconozcan lo que sigue como un valor al que se aspira, no como un rasgo de comportamiento de una persona. Los elementos están diferenciados por sexo y constan de una sola oración, por lo que se evitan los elementos binarios.

Es importante mencionar algunas de las características del método PVQ. En primer lugar, asume que las personas tienen valores básicos latentes que se expresan y pueden inferirse de sus respuestas. En segundo lugar, pide a los encuestados que participen en una actividad cotidiana común, la comparación social. Esto es más fácil que identificar los valores abstractos de uno mismo, porque la gente no suele pensar en esos valores. En tercer lugar, las personas encuestadas se comparan a otras, cuyas características relevantes para el valor se describen en el enunciado, y no entre ellas mismas. Esto dirige la atención a las características específicas y relevantes para el valor de la otra persona, por lo que es probable que el juicio de similitud se centre en ellas mismas. Compararse a sí mismo con los demás puede centrar la atención en aspectos relevantes, pero sin el valor del autoconcepto de uno mismo (Schwartz, 2003). Finalmente, utiliza una escala de respuesta asimétrica. Debido a que los valores son por lo general socialmente deseables, las personas tienden a atribuir a los otros los valores

reconocidos como importantes y similares para sí mismas. Proporcionar más opciones de similitud que de disimilitud refleja esta asimetría psicológica y permite una discriminación más fina en la escala (Schwartz, 2006).

Los propios valores de los encuestados se infieren de los valores de las personas que se describen como similares a ellos. Por ejemplo, la persona que indica que se asemeja a la persona descrita por el enunciado: "Es importante para ella disfrutar de los placeres de la vida", presumiblemente atribuye importancia a los valores del hedonismo. Otros ejemplos, son "Es ... nunca ser humillado" (imagen pública) y "Es... ser humilde" (humildad). Los encuestados indican hasta qué punto es similar cada persona consigo misma en una escala de 6 puntos: 1 - no como yo en absoluto, 2 - no como yo, 3 - un poco como yo, 4 - moderadamente como yo, 5 - como yo, 6 - mucho como yo. La deseabilidad de los valores hace que las respuestas sean vulnerables a la deseabilidad social y los sesgos de aquiescencia. Por ello, las personas tienden a utilizar el extremo más favorable (más alto) de las escalas de respuesta. Esto supone un problema al comparar valores de diferentes individuos o grupos o al correlacionar valores con otras variables. Para hacer frente a los sesgos en este tipo de análisis, Schwartz (1992, 2006) recomendó en primer lugar, calcular las puntuaciones de los 19 valores sacando el promedio de los tres ítems de cada elemento (valor). En segundo lugar, se había de calcular la puntuación media de cada individuo en los 57 ítems, y por último restar la cifra obtenida de cada uno de los 19 valores de cada individuo en torno a la calificación media de ese sujeto (en el *Anexo VII* se reflejan las instrucciones para una correcta puntuación y análisis de los datos) .

Para una mejor comprensión de los análisis posteriores, en la *Tabla 8*, se ofrecen los valores medios centrados, así como los mínimos y máximos para los 19 valores obtenidos en esta muestra.

Tabla 8*Descriptivos de los 19 valores centrados para la muestra*

	Media	DT	Mínimo	Máximo
Universalismo-Preocupación	.93	.54	-2.47	1.96
Benevolencia -Cuidado	.68	.54	-.93	2.14
Benevolencia-Confiabilidad	.67	.59	-1.91	1.82
Seguridad Personal	.61	.52	-2.28	1.63
Seguridad Social	.57	.66	-1.91	1.93
Universalismo-Tolerancia	.49	.65	-2.33	2.05
Autodirección- Pensamiento	.42	.65	-1.53	2.05
Autodirección- Acción	.34	.65	-1.93	2.05
Humildad	.21	.71	-1.98	1.60
Universalismo-Naturaleza	.21	.84	-2.61	1.96
Imagen Pública	.19	.82	-2.95	1.65
Conformidad-Reglas	.16	.74	-3.12	2.14
Conformidad-Interpersonal	.16	.74	-3.12	2.14
Hedonismo	-.20	.86	-2.63	1.86
Tradición	-.36	1.02	-3.96	1.88
Realización	-.43	.79	-2.86	1.86
Estimulación	-.63	1.05	-3.49	1.86
Poder-Recursos	-2.01	1.14	-4.05	.68
Poder-Dominio	-2.15	1.04	-4.35	.95

Análisis estadísticos

La fiabilidad de la escala se comprobó utilizando el coeficiente alfa de Cronbach y Omega de McDonald, se atienden ambos ya que el coeficiente omega es considerado una mejor medida de la fiabilidad si no se cumple el principio de equivalencia si los coeficientes de los ítems que conforman una matriz de la solución factorial presentan valores muy diferentes (McDonald, 1999). Ambos índices se analizaron tanto para las dimensiones de segundo orden (*automejora*, *apertura al cambio*, *autotrascendencia* y *conservación*) como para los 19 valores. En general para los propósitos de investigación se considera adecuada una consistencia interna igual o superior a 0.7 (Nunnally, 1994).

Para probar el *Objetivo 1* y *2* se han llevado a cabo *pruebas t* para muestras independientes y pruebas ANOVA. En concreto, en las *pruebas t* para muestras independientes se utilizó un intervalo de confianza del 95% y se estimó también la *d* de Cohen para determinar el tamaño del efecto de cualquier diferencia media significativa, para la interpretación de los tamaños de efecto se siguieron las indicaciones de Cohen: 0,20, 0,50 y 0,80 para los efectos pequeños, medianos y grandes respectivamente (Cohen, 1988). Con las pruebas ANOVA, se comprobaron las diferencias de medias entre grupos en cada una de las variables. También para cada análisis, se llevaron a cabo pruebas *a posteriori* de comparación múltiple por pares para identificar las similitudes y diferencias entre los grupos y, además, se estimaron los tamaños de los efectos con eta-cuadrado parcial. Para la interpretación de los tamaños del efecto se siguieron las pautas de Cohen: 0.02, 0.13 y 0.26 para efectos pequeños, medianos y grandes, respectivamente (Cohen, 1992).

Por último, para el *Objetivo 3* se realizaron análisis de correlaciones usando el coeficiente de Pearson, indicado para variables de naturaleza ordinal (Schober et al.,

2018). Este coeficiente puede tomar valores entre -1 y +1, donde 0 indica que no hay asociación lineal o monótona, y valores más próximos al valor absoluto 1 indican que la relación se hace más fuerte. Todos estos análisis estadísticos se realizaron en SPSS 26 y JASP 0.16.

Fiabilidad de la escala PVQ-RR

Para los factores de segundo orden, con la consistencia interna reportada con Alfa de Cronbach y Omega de McDonald fue: $\alpha = .65$ y $\omega = .69$ para *automejora* (combinando las dimensiones *realización*, *poder-dominio*, *poder-recursos* e *imagen pública*), $\alpha = .76$ y $\omega = .77$ para *apertura al cambio* (combinando *Autodirección-Pensamiento*, *Autodirección-Acción*, *Estimulación* y *Hedonismo*), $\alpha = .79$ y $\omega = .79$ para *autotrascendencia* (combinando *humildad*, *universalismo-Naturaleza*, *universalismo-preocupación*, *universalismo-tolerancia*, *benevolencia-cuidado*, *benevolencia-dependencia*) y $\alpha = .78$ y $\omega = .81$ para *Conservación* (combinando *seguridad-personal*, *seguridad-social*, *tradición*, *conformidad-reglas*, *conformidad-interpersonal*). Para los 19 valores de primer orden se obtuvieron los estadísticos Alfa de Cronbach y Omega de McDonald que se muestran en la *Tabla 9*.

Tabla 9*Fiabilidad de los 19 valores*

	α	ω
Autodirección-pensamiento	0.63	0.65
Autodirección-acción	0.55	0.52
Estimulación	0.74	0.75
Hedonismo	0.71	0.71
Realización	0.33	0.61
Poder-dominio	0.70	0.72
Poder-recursos	0.70	0.71
Imagen pública	0.59	0.62
Seguridad personal	0.63	0.63
Seguridad social	0.52	0.57
Tradición	0.67	0.70
Conformidad-reglas	0.64	0.65
Conformidad-interpersonal	0.60	0.60
Humildad	0.27	0.27
Universalismo-naturaleza	0.78	0.78
Universalismo-preocupación	0.77	0.77
Universalismo-tolerancia	0.69	0.70
Benevolencia -cuidado	0.56	0.57
Benevolencia-confiabilidad	0.65	0.71

Se puede apreciar que la mayoría de los valores tienen una consistencia interna que se considera adecuada, ya que es mayor o se aproxima a 0.7, en alguno de los estadísticos, no obstante, no es así y destacadamente la escala de *humildad* parece presentar problemas de consistencia interna por lo que las conclusiones acerca de esta escala deben tomarse con cautela.

Resultados

➤ ***Relación entre la jerarquía de valores y el sexo***

En la *Tabla 10* se muestran los resultados que pretenden dar respuesta a la *Hipótesis 1.1*. Por ello, podemos observar las medias y desviaciones típicas para cada grupo, así como los resultados de las *pruebas t* de comparación de medias para comprobar si en la jerarquía de valores de los hombres destacan los valores relacionados con la *automejora* y la *conservación*, y en las mujeres los de *apertura al cambio* y *autotrascendencia*.

Tabla 10*Comparación de las medias en el sistema de valores según la variable sexo*

	Mujeres	Hombres	<i>t</i>	<i>d</i>
Apertura al cambio				
Autodirección- Pensamiento	0.57 (0.62)	0.26 (0.65)	4.34***	0.498
Autodirección- Acción	0.46 (0.59)	0.22 (0.68)	3.26**	0.374
Estimulación	-0.53 (1.00)	-0.74 (1.00)	1.75	0.202
Hedonismo	-0.15 (.82)	-0.25 (0.89)	1.05	0.121
Automejora				
Realización	-0.47 (0.76)	-0.40 (0.82)	0.78	0.090
Poder-Dominio	-2.26 (1.00)	-2.02 (1.06)	2.04*	0.235
Poder-Recursos	-2.18 (1.12)	-1.83 (1.13)	2.69**	0.309
Imagen Pública	0.05 (0.86)	0.34 (0.76)	3.14**	0.361
Conservación				
Seguridad Personal	0.56 (0.53)	0.67 (0.51)	1.84	0.212
Seguridad Social	0.47 (0.67)	0.67 (0.64)	2.63**	0.302
Tradición	-0.68 (1.06)	-0.036 (0.87)	5.75***	0.660
Conformidad-Reglas	0.15 (0.76)	0.16 (0.72)	0.14	0.016
Conformidad-Interpersonal	0.15 (0.76)	0.16 (0.72)	0.14	0.016
Autotrascendencia				
Humildad	0.22 (0.72)	0.18 (0.70)	0.52	0.060
Universalismo-Naturaleza	0.32 (0.85)	0.09 (0.82)	2.29*	0.264
Universalismo-Preocupación	1.05 (0.43)	0.81 (0.61)	3.84***	0.44
Universalismo-Tolerancia	0.68 (0.54)	0.31 (0.69)	5.20***	0.597
Benevolencia -Cuidado	0.69 (0.56)	0.67 (0.51)	0.44	0.051
Benevolencia-Confiable	0.73 (0.58)	0.61 (0.61)	1.67	0.19

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

En general, se puede observar que los valores de *apertura al cambio* que se esperaban mayores en mujeres, han tenido valores medios más altos, aunque sólo ha habido diferencias estadísticamente significativas para los valores de *autodirección-pensamiento* (libertad para cultivar las propias ideas y pensamientos) y *autodirección-acción* (libertad para determinar las propias acciones), con valores del tamaño de efecto que se pueden considerar medianos $d = 0.498$ y $d = 0.374$, respectivamente.

Los valores de *automejora* han mostrado diferencias estadísticamente significativas en tres de los valores: *poder-dominio* (ejercer poder a través del dominio de las personas), *poder-recursos* (ejercer poder a través del control de los recursos sociales y materiales) e *imagen pública* (mantener la propia imagen pública y evitar la humillación), con puntuaciones medias más altas en los hombres, y tamaños del efecto medianos. También, los valores de *conservación* han mostrado puntuaciones más altas en los hombres y diferencias estadísticamente significativas en *seguridad-social* (seguridad y estabilidad en la sociedad en general) y *tradición* (mantenimiento y preservación de tradiciones culturales, familiares o religiosas) con tamaños de efecto medianos, $d = 0.302$ y $d = 0.660$, respectivamente.

Por último, en los valores de *autotrascendencia*, las mujeres han presentado puntuaciones más altas, con diferencias estadísticamente significativas entre los grupos en *universalismo-naturaleza* (preservación del entorno natural), *universalismo-preocupación* (compromiso con la igualdad, la justicia social y la protección para todas las personas) y *universalismo-tolerancia* (aceptación y comprensión de aquellos que son diferentes a uno mismo) con tamaños de efecto medianos, $d = 0.264$, $d = 0.440$ y $d = 0.597$ respectivamente.

➤ ***Relación entre el sistema de valores y la edad***

En la *Tabla 11* se muestran los resultados que pretenden dar respuesta a la *Hipótesis 1.2*. A continuación podemos observar, las medias y desviaciones típicas para cada grupo de edad, así como los resultados de las *pruebas t* de comparación de medias para comprobar si los valores de *apertura al cambio* y *automejora* son más característicos en los adultos jóvenes que en los adultos medios.

Tabla 11*Comparación de las medias el sistema de valores según la variable edad*

	Adulto Joven	Adulto Medio	<i>t</i>	<i>d</i>
Apertura al cambio				
Autodirección-Pensamiento	0.41 (0.65)	0.43 (0.67)	-0.12	0.018
Autodirección-Acción	0.36 (0.65)	0.28 (0.68)	0.84	0.122
Estimulación	-0.58 (1.08)	-0.84 (0.92)	1.70	0.245
Hedonismo	-0.12 (0.82)	-0.52 (0.97)	3.26**	0.470
Automejora				
Realización	-0.36 (0.78)	-0.72 (0.77)	3.15**	0.453
Poder-Dominio	-2.12 (1.03)	-2.26 (1.06)	0.96	0.138
Poder-Recursos	-1.92 (1.15)	-2.36 (1.05)	2.71**	0.390
Imagen Pública	0.20 (0.83)	0.18 (0.81)	0.22	0.032
Autotrascendencia				
Humildad	0.17 (0.72)	0.35 (0.64)	1.82	-0.26
Universalismo-Naturaleza	0.12 (0.72)	0.57 (0.68)	-3.83***	-0.55
Universalismo-preocupación	0.91 (0.99)	1.03 (1.04)	-1.59	-0.23
Universalismo-Tolerancia	0.47 (0.61)	0.61 (0.70)	-1.58	-0.23
Benevolencia-Cuidado	0.65 (0.68)	0.84 (0.86)	-2.48*	-0.36
Benevolencia-Confianza	0.67 (0.61)	0.68 (0.55)	-0.12	-0.02
Conservación				
Seguridad Personal	0.61 (0.54)	0.62 (0.46)	-0.09	-0.01
Seguridad Social	0.56 (0.70)	0.61 (0.49)	-0.57	-0.08
Tradición	-0.38 (1.06)	-0.24 (0.87)	-0.98	-0.14
Conformidad-Reglas	0.10 (0.77)	0.39 (0.59)	-2.79	-0.40
Conformidad-Interpersonal	1.06 (0.16)	1.07 (1.08)	-0.71	-0.10

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica

Entre los grupos de edad sólo ha habido diferencias estadísticamente significativas en los valores de *hedonismo* (placer y gratificación sensual para uno mismo), *realización* (éxito personal a través de la demostración de competencias de acuerdo con los estándares sociales) y *poder-recursos* (ejercer el poder a través del control de los recursos sociales y materiales), donde los adultos jóvenes han mostrado puntuaciones más altas con tamaños del efecto medios $d = 0.470$, $d = 0.453$ y $d = 0.390$ respectivamente.

El valor que más alto ha puntuado ha sido el de *conformidad-interpersonal* tanto en los adultos medios (1.07) como en los adultos jóvenes (1.06), obteniendo casi la misma puntuación media. Por lo que respecta al valor con la media más baja del sistema de valores según la edad, se ha situado el de *poder-recursos* en los adultos medios (-2.36), y el de poder-dominio en las personas adultas jóvenes (-2.12).

➤ **Relación entre la jerarquía de valores y la agrupación de países de origen**

En la *Tabla 11 bis* podemos observar los resultados de la comparación de medias entre la variable agrupación de países y el sistema de valores.

Tabla 11 bis

Comparación de medias entre la agrupación de países de origen y los valores

	África y Magreb	Asia	Europa	<i>F</i>	η^2
Apertura al cambio					
Autodirección-Pensamiento	0.29 (0.59)	0.24 (0.70)	0.90 (0.60)	26.760***	0.150
Autodirección-Acción	0.25 (0.64)	0.30 (0.74)	0.66 (0.55)	10.560***	0.070
Estimulación	-0.64 (1.05)	-0.65 (1.20)	-0.62 (1.01)	0.010	0.000
Hedonismo	-0.18 (0.87)	-0.05 (0.71)	-0.34 (0.88)	1.380	0.010
Automejora					
Realización	-0.34 (0.77)	-0.17 (0.59)	-0.83 (0.80)	11.840***	0.070
Poder-Dominio	-2.04 (1.06)	-1.89 (0.65)	-2.59 (0.95)	8.330***	0.050
Poder-Recursos	-1.76 (1.09)	-1.78 (1.23)	-2.91 (0.78)	31.500***	0.170
Imagen Pública	0.29 (0.78)	0.24 (0.78)	-0.12 (0.90)	6.390**	0.040
Conservación					
Seguridad Personal	0.63 (0.50)	0.39 (0.63)	0.65 (0.54)	2.519	0.016
Seguridad Social	0.53 (0.69)	0.84 (0.41)	0.58 (0.61)	2.492	0.016
Tradición	-0.18 (0.93)	-0.25 (0.84)	-0.98 (1.14)	17.165***	0.102
Conformidad-Reglas	0.12 (0.73)	-0.08 (0.76)	0.34 (0.76)	3.038	0.020
Conformidad-Interpersonal	0.28 (0.69)	-0.03 (0.73)	0.43 (0.75)	3.877*	0.025
Autotrascendencia					
Humildad	0.14 (0.71)	0.22 (0.63)	0.41 (0.70)	3.830*	0.020
Universalismo-Naturaleza	0.07 (0.85)	0.15 (0.65)	0.65 (0.74)	12.780***	0.080
Universalismo-preocupación	0.86 (0.57)	0.92 (0.59)	1.18 (0.34)	9.190***	0.060
Universalismo-Tolerancia	0.43 (0.64)	0.12 (0.64)	0.83 (0.58)	15.010***	0.090
Benevolencia -Cuidado	0.61 (0.55)	0.62 (0.43)	0.80 (0.53)	11.730***	0.070
Benevolencia-Confianza	0.62 (0.62)	0.76 (0.58)	0.80 (0.53)	2.440	0.089

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica

En la *Tabla 12*, se muestran los resultados que pretenden dar respuesta a la *Hipótesis 1.3*, se presentan las medias y desviaciones típicas para cada país, así como los resultados de las pruebas ANOVA de comparación de medias para comprobar si en la jerarquía de valores entre la muestra procedente de África y Magreb, Asia y Europa, existen diferencias significativas en valores de *conservación*.

Tabla 12

Comparación de medias entre la agrupación de países y los valores de conservación

	África y Magreb	Asia	Europa	<i>F</i>	η^2
Conservación					
Seguridad Personal	0.63 (0.50)	0.39 (0.63)	0.65 (0.54)	2.519	0.016
Seguridad Social	0.53 (0.69)	0.84 (0.41)	0.58 (0.61)	2.492	0.016
Tradición	-0.18 (0.93)	-0.25 (0.84)	-0.98 (1.14)	17.165***	0.102
Conformidad-Reglas	0.12 (0.73)	-0.08 (0.76)	0.34 (0.76)	3.038	0.020
Conformidad-Interpersonal	0.28 (0.69)	-0.03 (0.73)	0.43 (0.75)	3.877*	0.025

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. En el paréntesis se presenta la desviación típica.

Se pueden observar diferencias estadísticamente significativas entre las medias de la agrupación de los países en el valor *tradición*, donde las diferencias han tenido tamaño del efecto mediano $\eta^2 = .102$ y en cuyas pruebas a posteriori observamos que las diferencias estadísticamente significativas se encuentran entre Asia y Europa, y entre África y Magreb y Europa, en ambas comparaciones la muestra de Europa ha presentado medias más bajas. También se han encontrado diferencias entre las medias de *conformidad-interpersonal*, aunque con tamaños de efecto pequeños y diferencias entre Asia y Europa con medias mayores para los europeos.

Tabla 12 bis

Pruebas ad hoc de comparación medias entre agrupación de países de origen y los valores de conservación

Valor	Categoría País	Categoría País	Dif. de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Seguridad-personal	África y Magreb	Asia	0.24	0.11	310.00	2.18	0.077
		Europa	-0.01	0.7	310.00	-0.19	0.980
	Asia	Europa	-0.25	0.12	310.00	-2.07	0.097
Seguridad-social	África y Magreb	Asia	-0.31	0.14	301.00	-2.22	0.069
		Europa	-0.05	0.09	301.00	-0.54	0.851
	Asia	Europa	0.26	0.15	301.00	1.68	0.216
Tradición	África y Magreb	Asia	0.07	0.21	301.00	0.35	0.936
		Europa	0.80	0.14	301.00	5.83	<.001
	Asia	Europa	0.73	0.23	301.00	3.19	0.005
Conformidad-reglas	África y Magreb	Asia	0.13	0.16	301.00	0.80	0.701
		Europa	-0.23	0.10	301.00	-2.10	0.077
	Asia	Europa	-0.35	0.17	301.00	-2.03	0.1077
Conformidad-interpersonal	África y Magreb	Asia	0.07	0.03	301.00	2.09	0.094
		Europa	0.02	0.02	301.00	-1.55	0.270
	Asia	Europa	0.04	0.04	301.00	-2.81	0.015

Nota. Las comparaciones se basan en medias marginales estimadas.

➤ **Relación entre el sistema de valores y las variables sexo y edad**

En la *Tabla 13*, se muestran los resultados que pretenden dar respuesta a la *Hipótesis 2.1*. Se identifican las medias y desviaciones típicas para cada agrupación, así como los resultados de las pruebas ANOVA de comparación de medias para comprobar si los valores de *autodirección-pensamiento* (libertad para cultivar las propias ideas y pensamientos), *estimulación* (entusiasmo, novedad y desafío en la vida), *poder-recursos* (poder a través del ejercer control sobre recursos sociales y materiales) y *universalismo-tolerancia* (aceptación y comprensión de aquellos que son diferentes a uno mismo) son destacables en las mujeres adultas jóvenes, y los valores de *tradición* (mantenimiento y preservación de tradiciones culturales, familiares o religiosas), *conformidad-reglas* (cumplimiento de reglas leyes y obligaciones formales) y *conformidad-interpersonal* (evitar molestar o dañar a otras personas) son más característicos en los hombres adultos medios.

Tabla 13*Comparación de medias entre los valores y las variables sexo y edad*

	Mujer Joven	Mujer Media	Hombre Joven	Hombre Medio	<i>F</i>	η^2
Apertura al cambio						
Autodirección-pensamiento	0.59 (0.06)	0.51 (0.11)	0.24(0.06)	0.32 (0.12)	0.735	0.002
Autodirección-acción	0.48 (0.57)	0.40 (0.69)	0.24 (0.69)	0.15 (0.64)	0.010	0.000
Estimulación	-0.46 (0.09)	-0.79 (0.18)	-0.71 (0.09)	-0.89 (0.19)	0.272	0.001
Hedonismo	-0.05 (0.77)	-0.54 (0.93)	-0.20 (0.86)	-0.51 (1.04)	0.530	0.000
Automejora						
Realización	-0.40 (0.76)	-0.75 (0.71)	-0.33 (0.80)	-0.69 (0.85)	0.000	0.000
Poder -dominio	-2.23 (1.00)	-2.40 (0.99)	-2.01 (1.05)	-2.10 (1.13)	0.060	0.000
Poder-recursos	-2.14 (0.10)	-2.33 (0.19)	-1.71 (0.10)	-2.40 (0.21)	2.519	0.008
Imagen pública	0.03 (0.85)	0.14 (0.91)	0.37 (0.77)	0.22 (0.69)	1.300	0.000
Conservación						
Seguridad-personal	0.56 (0.54)	0.55 (0.51)	0.66 (0.54)	0.71 (0.39)	0.160	0.000
Seguridad-social	0.46 (0.72)	0.53 (0.47)	0.66 (0.67)	0.72 (0.49)	0.000	0.000
Tradición	-0.77 (0.09)	-0.33 (0.17)	-0.01 (0.09)	-0,14 (0.18)	4.152*	0.014
Conformidad-reglas	0.09 (0.07)	0.37 (0.13)	0.10 (0.07)	0.42 (0.14)	0.033	0.000
Conformidad-interpersonal	0.09 (0.07)	0.37 (0.13)	0.10 (0.07)	0.42 (0.14)	0.180	0.000
Autotrascendencia						
Humildad	0.20 (0.70)	0.34 (0.79)	0.14 (0.74)	0.37 (0.42)	0.190	0.000
Universalismo-naturaleza	0.25 (0.84)	0.57 (0.84)	-0.01 (0.81)	0.57 (0.70)	1.300	0.000
Universalismo-preocupación	1.04 (0.44)	1.08 (0.42)	0.78 (0.66)	0.98 (0.26)	1.170	0.000
Universalismo-tolerancia	0.68 (0.06)	0.68 (0.11)	0.26 (0.06)	0.54 (0.12)	2.478	0.008
Benevolencia-cuidado	0.64 (0.57)	0.92 (0.51)	0.65 (0.54)	0.74 (0.35)	1.610	0.010
Benevolencia-dependencia	0.73 (0.59)	0.73 (0.56)	0.61 (0.63)	0.62 (0.55)	0.000	0.000

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

Se pueden observar diferencias estadísticamente significativas entre las medias de la interacción entre sexo y edad en el valor de *tradición* (mantenimiento y preservación de tradiciones culturales, familiares o religiosas), aunque las diferencias han tenido tamaño del efecto pequeño $\eta^2 = 0.014$. Al observar en más detalle las pruebas a posteriori (véase *Tabla 13 bis*) estas diferencias se encuentran entre los grupos de mujeres adultas jóvenes y hombres adultos jóvenes $p < .001$ (-0.76), y entre mujeres adultas jóvenes y hombres adultos medios $p = 0.011$ (0.63). Este aspecto es importante para el desarrollo y conclusión de esta investigación, ya que los resultados muestran que los hombres adultos jóvenes y los hombres adultos medios puntúan más alto en este valor que las mujeres adultas jóvenes. En la discusión de los resultados abordaremos en profundidad este resultado.

Tabla 13 bis.

Pruebas ad hoc comparación de medias entre las variables sexo y edad, y el valor tradición

Sexo	Edad	Sexo	Edad	Dif. de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Mujer	Adulto joven	Mujer	Adulto medio	-0.44	0.19	300.00	-2.29	0.102
		Hombre	Adulto joven	-0.76	0.12	300.00	-6.12	<.001
		Hombre	Adulto medio	-0.63	0.20	300.00	-3.11	0.011
	Adulto medio	Hombre	Adulto joven	-0.32	0.19	300.00	-1.65	0.351
		Hombre	Adulto medio	-0.19	0.25	300.00	-0.76	0.874
	Adulto joven	Hombre	Adulto medio	0.13	0.20	300.00	0.63	0.922

Nota. Las comparaciones se basan en medias marginales estimadas.

➤ ***Relación entre la jerarquía de valores y las variables sexo y agrupación de países de origen***

En la *Tabla 14*, se muestran los resultados de las pruebas ANOVA de comparación de medias de la interacción entre las variables sexo y país de origen, se pretende dar respuesta a la *Hipótesis 2.2*, y comprobar que existen diferencias destacables en las mujeres y hombres adultos jóvenes de Europa en los valores de *hedonismo*, *estimulación*, *tradición* y *poder* si los relacionamos con mujeres y hombres adultos medios procedentes de Asia y África y Magreb.

Tabla 14

Comparación de medias entre los valores y las variables sexo y agrupación de países de origen

	África y Magreb		Asia		Europa		F	η^2
	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre		
Apertura al cambio								
Pensamiento-Autodirección	0.39 (0.57)	0.21 (.60)	0.55 (0.75)	0.13 (0.66)	0.89 (0.56)	0.92 (0.77)	1.074	0.007
Autodirección-Acción	0.37 (0.59)	0.16 (0.66)	0.45 (0.59)	0.24 (0.79)	0.63 (0.57)	0.77 (0.47)	1.325	0.009
Estimulación	-0.48 (0.98)	-0.75 (1.09)	-0.74 (1.16)	-0.61 (1.24)	-0.58 (1.02)	-0.79 (0.98)	0.322	0.002
Hedonismo	-0.02 (0.78)	-0.29 (0.92)	-0.12 (0.49)	-0.02 (0.78)	-0.36 (0.89)	-0.25 (0.84)	1.093	0.007
Automejora								
Realización	-0.31 (0.69)	-0.37 (0.82)	-0.16 (0.79)	-0.17 (0.51)	-0.79 (0.76)	-0.97 (0.95)	0.120	0.001
Poder-Dominio	-2.05 (0.98)	-2.03 (1.12)	-2.02 (0.39)	-1.83 (0.73)	-2.67 (0.96)	-2.28 (0.87)	0.565	0.004
Recursos-Poder	-1.80 (1.12)	-1.72 (1.06)	-1.73 (0.65)	-1.79 (1.41)	-2.91 (0.78)	-2.92 (0.83)	0.067	0.000
Imagen Pública	0.09 (0.81)	0.43 (0.73)	0.26 (0.77)	0.24 (0.80)	-0.05 (0.95)	-0.38 (0.62)	3.340*	0.022
Conservación								
Seguridad- Personal	0.55 (0.54)	0.69 (0.46)	0.41 (0.48)	0.38 (0.69)	0.60 (0.53)	0.82 (0.56)	0.368	0.002
Seguridad-Social	0.40 (0.73)	0.63 (0.65)	0.59 (0.41)	0.94 (0.38)	0.57 (0.59)	0.62 (0.70)	0.489	0.003
Tradición	-0.45 (0.92)	0.03 (0.87)	-1.02 (0.42)	0.05 (0.77)	-1.02 (1.24)	-0.79 (0.56)	1.370	0.009
Conformidad-Reglas	0.06 (0.74)	0.16 (0.71)	-0.16 (1.12)	0.05 (0.60)	0.35 (0.71)	0.31 (0.97)	0.247	0.002
Conformidad-Interpersonal	0.06 (0.73)	0.16 (0.71)	-0.16 (1.12)	0.05 (0.60)	0.35 (0.71)	0.31 (0.97)	0.247	0.002
Autotrascendencia								
Humildad	0.16 (0.71)	0.12 (0.72)	0.26 (0.84)	0.20 (0.56)	0.33 (0.73)	0.74 (0.43)	1.880	0.012
Universalismo-Naturaleza	0.14 (0.84)	0.02 (0.85)	0.31 (0.94)	0.09 (0.51)	0.61 (0.78)	0.79 (0.53)	0.697	0.005
Universalismo-Preocupación	0.96 (0.46)	0.78 (0.63)	1.17 (0.38)	0.83 (0.64)	1.18 (0.36)	1.13 (0.25)	0.515	0.003
Universalismo-Tolerancia	0.58 (0.53)	0.32 (0.68)	0.59 (0.57)	-0.06 (0.58)	0.87 (0.53)	0.69 (0.77)	1.135	0.008
Benevolencia-Cuidado	0.54 (0.59)	0.65 (0.50)	0.64 (0.29)	0.61 (0.47)	0.97 (0.43)	0.90 (0.60)	0.664	0.004
Benevolencia-Confiability	0.63 (0.61)	0.61 (0.62)	0.88 (0.52)	0.72 (0.61)	0.88 (0.50)	0.46 (0.55)	1.982	0.013

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

En la *Tabla 14*, se puede observar que en general no hay diferencias estadísticamente significativas entre los grupos, sólo existen entre las medias en el valor de *imagen pública* (mantener la propia imagen pública y evitar humillaciones), y además, dichas diferencias han tenido un tamaño del efecto pequeño $\eta^2 = 0.022$. Al observar en más detalle las pruebas *a posteriori* (véase *Tabla 14 bis*) vemos que estas diferencias se encuentran sólo entre los grupos de mujeres de África y Magreb y hombres de África y Magreb (DM=-0.34), entre las mujeres de Europa y los de África y Magreb (DM=-0.49), y entre los hombres de África y Magreb y hombres Europa (DM=0.82) .

Tabla 14 bis

Pruebas ad hoc de comparación de medias entre las variable sexo y agrupación de países de origen y el valor imagen pública

Sexo	Categoría País	Sexo	Categoría País	Diferencia de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Mujer	África y Magreb	Mujer	Asia	-0.17	0.31	298.00	-0.54	0.994
		Mujer	Europa	0.15	0.14	298.00	1.06	0.896
		Hombre	África y Magreb	-0.34	0.11	298.00	-3.11	0.025
		Hombre	Asia	-0.14	0.21	298.00	-0.70	0.982
		Hombre	Europa	0.48	0.24	298.00	2.01	0.337
	Asia	Mujer	Europa	0.32	0.32	298.00	0.98	0.923
		Hombre	África y Magreb	-0.17	0.31	298.00	-0.56	0.993
		Hombre	Asia	0.03	0.36	298.00	0.07	1.000
		Hombre	Europa	0.65	0.37	298.00	1.73	0.516
	Europa	Hombre	África y Magreb	-0.49	0.13	298.00	-3.72	0.003
		Hombre	Asia	-0.29	0.22	298.00	-1.33	0.767
		Hombre	Europa	0.33	0.25	298.00	1.34	0.764
Hombre	África y Magreb	Hombre	Asia	0.20	0.20	298.00	0.09	0.921
		Hombre	Europa	0.82	0.23	298.00	3.52	0.007
	Asia	Hombre	Europa	0.62	0.29	298.00	2.13	0.272

Nota. Las comparaciones se basan en medias marginales estimadas

➤ **Relación entre la jerarquía de valores y las variables edad y agrupación de países de origen**

En la *Tabla 15*, se muestran los resultados de las pruebas ANOVA de comparación de medias de la interacción entre las variables edad y agrupación de países de origen, se pretende dar respuesta a la *Hipótesis 2.3*, y comprobar si los valores de *poder-dominio* son característicos en las categorías de adulto medio y agrupación de país de origen África y Magreb, en cambio los valores de *conformidad-reglas*, *conformidad-interpersonal* y *universalismo-tolerancia* son más característicos entre los adultos jóvenes y de origen Europa.

Tabla 15

Comparación de medias entre los valores de poder-dominio, conformidad-reglas, conformidad interpersonal y universalismo-tolerancia, la edad y la agrupación de países de origen

	África y Magreb		Asia		Europa		<i>F</i>	η^2
	Joven	Medio	Joven	Medio	Joven	Medio		
Poder-dominio	-2.09 (1.05)	-1.73 (1.12)	-1.71 (0.56)	-2.45 (0.64)	-2.41 (1.06)	-2.92 (0.59)	4.843**	0.031
Conformidad-reglas	0.05 (0.74)	0.52 (0.44)	-0.11 (0.82)	0.33 (0.44)	0.40 (0.77)	0.23 (0.75)	3.891*	0.025
Conformidad-interpersonal	0.05 (0.74)	0.52 (0.44)	-0.11 (0.82)	0.33 (0.44)	0.40 (0.77)	0.23 (0.75)	3.891*	0.025
Universalismo-tolerancia	0.44 (0.65)	0.38 (0.54)	0.06 (0.70)	0.33 (0.37)	0.74 (0.59)	1.00 (0.53)	1.513	0.010

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

Como se puede observar en la *Tabla 15*, existen diferencias estadísticamente significativas entre las medias de *poder-dominio* (poder a través de ejercer control sobre las personas), *conformidad-reglas* (cumplimiento de las reglas leyes y obligaciones formales) y *conformidad-interpersonal* (evitar molestar o dañar a otras personas). El tamaño del efecto ha sido pequeño $\eta^2 = 0.031$ para el valor de *poder-dominio*, y al observar en más detalle las pruebas a posteriori, podemos observar que estas diferencias se encuentran entre los adultos jóvenes de África y Magreb y los adultos de edad media de Europa (DM: 0.83) (véase *Tabla 15 bis*), los adultos jóvenes de Asia y los adultos de edad media de Europa (DM:1.21) y entre los adultos medios de África y Magreb y entre los adultos medios de Asia (DM=0.71). Para el valor de *conformidad-reglas* (véase *Tabla 15 bis (1)*), el tamaño del efecto ha sido pequeño $\eta^2=0.025$, al observar las pruebas a posteriori, visualizamos que estas diferencias significativas se encuentran entre los grupos de adultos jóvenes de África y Magreb y los adultos medios de África y Magreb (DM: -0.47) $p=0.011$, entre los adultos jóvenes de Asia y los adultos de edad media de África y Magreb (DM=-0.02) $p=0.033$. Por último, para las diferencias en *conformidad-interpersonal* (véase *Tabla 15 bis (2)*) el tamaño del efecto ha sido pequeño $\eta^2 = 0.025$ y estas diferencias significativas también se encuentran entre los grupos de adultos jóvenes de África y Magreb y los adultos medios de África y Magreb (DM=-0.02) $p=0.011$, entre los adultos jóvenes de Asia y los adultos de edad media de África y Magreb (DM=0.09) $p=0.033$.

Tabla 15 bis

Pruebas ad hoc comparación de medias entre los valores poder-dominio y las variables edad y agrupación de países de origen

Valor	Categoría País	Edad	Categoría País	Edad	Diferencia de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Poder-dominio	África y Magreb	Adulto joven	África y Magreb	Adulto medio	-0.36	0.19	298.00	-1.84	0.445
			Asia	Adulto joven	-0.38	0.24	298.00	-1.58	0.611
			Asia	Adulto medio	0.36	0.42	298.00	0.86	0.956
			Europa	Adulto joven	0.31	0.17	298.00	1.89	0.412
			Europa	Adulto medio	0.83	0.22	298.00	3.75	0.003
		Adulto medio	Asia	Adulto joven	-0.02	0.29	298.00	-0.08	1.000
			Asia	Adulto medio	0.71	0.45	298.00	1.60	0.600
			Europa	Adulto joven	0.68	0.24	298.00	2.87	0.050
			Europa	Adulto medio	1.19	0.28	298.00	4.31	<.001
	Asia	Adulto joven	Asia	Adulto medio	0.74	0.47	298.00	1.57	0.616
			Europa	Adulto joven	0.70	0.28	298.00	2.54	0.115
			Europa	Adulto medio	1.21	0.31	298.00	3.90	0.002
		Adulto medio	Europa	Adulto joven	-0.04	0.44	298.00	-0.08	1.000
			Europa	Adulto medio	0.47	0.46	298.00	1.03	0.907
	Europa	Adulto joven	Europa	Adulto medio	0.51	0.26	298.00	1.97	0.361

Nota. Las comparaciones se basan en las media marginales estimadas

Tabla 15 ter

Pruebas ad hoc comparación de medias entre el valor conformidad-reglas y las variables edad y agrupación de países de origen

Valor	Categoría País	Edad	Categoría País	Edad	Diferencia de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Conformidad-Reglas	África y Magreb	Adulto joven	África y Magreb	Adulto medio	-0.47	0.14	298.00	-3.37	0.011
			Asia	Adulto joven	0.16	0.17	298.00	0.93	0.939
			Asia	Adulto medio	-0.28	0.30	298.00	-0.93	0.938
			Europa	Adulto joven	-0.35	0.12	298.00	-2.87	0.050
			Europa	Adulto medio	-0.19	0.16	298.00	-1.17	0.853
		Adulto medio	Asia	Adulto joven	0.64	0.21	298.00	3.02	0.033
			Asia	Adulto medio	0.19	0.32	298.00	0.60	0.991
			Europa	Adulto joven	0.12	0.17	298.00	0.72	0.980
			Europa	Adulto medio	0.29	0.20	298.00	1.44	0.701
	Asia	Adulto joven	Asia	Adulto medio	-0.44	0.34	298.00	-1.30	0.783
			Europa	Adulto joven	-0.51	0.20	298.00	-2.58	0.105
			Europa	Adulto medio	-0.35	0.22	298.00	-1.56	0.628
		Adulto medio	Europa	Adulto joven	-0.07	0.31	298.00	-0.23	1.000
			Europa	Adulto medio	0.09	0.33	298.00	0.28	1.000
	Europa	Adulto joven	Europa	Adulto medio	0.17	0.19	298.00	0.88	0.950

Nota. Las comparaciones se basan en las media marginales estimadas

Tabla 15 quáter

Pruebas ad hoc comparación de medias entre el valor conformidad-interpersonal y las variables edad y agrupación de países de origen

Valor	Categoría País	Edad	Categoría País	Edad	Diferencia de Medias	EE	gl	t	Ptukey
Conformidad-interpersonal	África y Magreb	Adulto joven	África y Magreb	Adulto medio	-0.02	0.03	298.00	-0.77	0.973
			Asia	Adulto joven	0.06	0.04	298.00	1.64	0.572
			Asia	Adulto medio	0.08	0.07	298.00	1.18	0.846
			Europa	Adulto joven	-0.04	0.03	298.00	-1.45	0.699
			Europa	Adulto medio	-0.04	0.03	298.00	-1.02	0.909
		Adulto medio	Asia	Adulto joven	0.09	0.05	298.00	1.87	0.424
			Asia	Adulto medio	0.10	0.07	298.00	1.43	0.708
			Europa	Adulto joven	-0.02	0.04	298.00	-0.41	0.999
			Europa	Adulto medio	-0.01	0.04	298.00	-0.28	1.000
	Asia	Adulto joven	Asia	Adulto medio	0.01	0.07	298.00	0.20	1.000
			Europa	Adulto joven	-0.10	0.04	298.00	-2.33	0.187
			Europa	Adulto medio	-0.10	0.05	298.00	-2.01	0.340
		Adulto medio	Europa	Adulto joven	-0.12	0.07	298.00	-1.69	0.542
			Europa	Adulto medio	-0.11	0.07	298.00	-1.56	0.624
	Europa	Adulto joven	Europa	Adulto medio	0.00	0.04	298.00	0.07	1.000

Nota. Las comparaciones se basan en las media marginales estimadas

➤ ***Relación entre la jerarquía de valores y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen***

En las *Tablas 16, 17, 18 y 19* se muestran los resultados de las pruebas ANOVA de comparación de medias de la interacción entre las variables edad y país de origen, se pretende dar respuesta a la *Hipótesis 2.3*, y comprobar si existen diferencias estadísticamente significativas cuando cruzamos las tres variables dependientes con el sistema de valores y si los valores de *poder*, *tradición*, *estimulación* y *hedonismo* son los que presentan más diferencias. En este caso, para facilitar la visualización de los resultados se ha separado una tabla para los valores de cada valor de orden superior: *apertura al cambio (Tabla 16)*, *automejora (Tabla 17)*, *conservación (Tabla 18)*, y *autotrascendencia (Tabla 19)*.

Tabla 16

Comparación de medias entre los valores de apertura al cambio y las variables sexo, edad y agrupación de países de origen

			Autodirección Pensamiento	Autodirección Acción	Estimulación	Hedonismo
Mujer Joven	África	y	0.43 (0.57)	0.38 (0.57)	-0.43 (0.99)	-0.00 (0.77)
	Magreb					
	Asia		0.81 (0.74)	0.67 (0.55)	-0.18 (0.84)	-0.26 (0.53)
	Europa		0.96 (0.52)	0.70 (0.52)	-0.55 (1.12)	-0.13 (0.82)
Mujer Media	África	y	0.12 (0.48)	0.26 (0.78)	-0.87 (0.93)	-0.24 (0.94)
	Magreb					
	Asia		-0.10 (0.00)	-0.10 (0.00)	-2.10 (0.00)	0.23 (0.00)
	Europa		0.77 (0.62)	0.52 (0.65)	-0.63 (0.85)	-0.76 (0.90)
Hombre Joven	África	y	0.22 (0.59)	0.21 (0.67)	-0.65 (1.12)	-0.22 (0.87)
	Magreb					
	Asia		0.01 (0.66)	0.19 (0.90)	-0.89 (1.28)	-0.09 (0.75)
	Europa		0.80 (0.85)	0.67 (0.45)	-0.99 (0.97)	-0.12 (0.87)
Hombre Medio	África	y	0.14 (0.64)	-0.03 (0.59)	-1.24 (0.76)	-0.62 (1.07)
	Magreb					
	Asia		0.54 (0.59)	0.37 (0.01)	0.37 (0.01)	0.21 (0.97)
	Europa		1.31 (0.09)	1.09 (0.47)	-0.13 (0.86)	-0.68 (0.86)
<i>F</i>			1.968	1.828	4.629*	0.059
<i>η</i> ²			0.013	0.012	0.031	0.000

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

Entre los valores de *apertura al cambio* se puede observar que ha habido diferencias estadísticamente significativas para el valor de *estimulación*, donde el tamaño del efecto ha sido pequeño $\eta^2 = 0.031$. Como podemos observar en la *Tabla 16*, el valor que más alto ha puntuado ha sido el valor de *autodirección-pensamiento* en los hombres adultos medios de Europa, seguido del valor de autodirección-acción en el mismo grupo de la muestra. Sin embargo, han sido las mujeres adultas jóvenes de Europa quienes más alto han puntuado en los valores *autodirección-pensamiento* y *autodirección-acción*.

Podemos destacar que los valores de *hedonismo* han puntuado de forma positiva en los grupos mujer adulta media de Asia y el de hombre medio de Asia. Resulta curioso porque el el grupo mujer media de Asia han puntuado negativamente todos los valores de apertura al cambio, excepto el de hedonismo.

Por lo que respecta al valor de *estimulación*, donde se presentan las diferencias estadísticamente significativas cruzando los datos con el resto de categorías operacionales, sólo han puntuado de forma positiva en dicho valor los hombres adultos medios de Asia. El resto de grupos operacionales han puntuado de forma negativa dicho valor.

Como podemos observar en la *Tabla 17*, en los valores de *automejora*, al cruzar los tres factores no se han encontrado diferencias estadísticamente significativas en ningún valor.

Tabla 17

Comparación de medias entre los valores de automejora y las variables sexo, edad y agrupación países de origen

		Realización	Poder-dominio	Poder-recursos	Imagen pública
Mujer Joven	África y Magreb	-0.29 (0.69)	-2.13 (0.97)	-1.86 (1.11)	0.09 (0.81)
	Asia	0.21 (0.56)	-1.99 (0.47)	-1.85 (0.76)	0.01 (0.78)
	Europa	-0.73 (0.81)	-2.52 (1.09)	-2.89 (0.83)	-0.14 (0.95)
Mujer Media	África y Magreb	-0.37 (0.69)	-1.44 (0.95)	-1.31 (1.15)	0.09 (0.85)
	Asia	-1.10 (0.00)	-2.10 (0.00)	-1.44 (0.00)	0.89 (0.00)
	Europa	-0.89 (0.69)	-2.91 (0.63)	-2.93 (0.72)	0.09 (0.97)
Hombre Joven	África y Magreb	-0.31 (0.80)	-2.06 (1.11)	-1.62 (1.06)	0.47 (0.71)
	Asia	-0.13 (0.45)	-1.61 (0.57)	-1.52 (1.41)	0.24 (0.91)
	Europa	-0.82 (1.04)	-2.06 (0.89)	-2.82 (0.93)	-0.42 (0.71)
Hombre Medio	África y Magreb	-0.65 (0.86)	-1.87 (1.18)	-2.21 (0.94)	0.28 (0.77)
	Asia	-0.29 (0.78)	-2.62 (0.76)	-2.78 (0.95)	0.21 (0.18)
	Europa	-1.46 (0.28)	-3.02 (0.09)	-3.23 (0.10)	-0.24 (0.10)
<i>F</i>		1.703	0.064	0.612	0.428
<i>η</i> ²		0.012	0.000	0.004	0.03

Nota: **p* < .05; ***p* < .01; ****p* < .001. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

Es importante destacar, que el valor de *automejora* más puntuado ha sido el de *imagen pública* en el grupo de mujeres medias de Asia (0.89), seguido de los hombres jóvenes de África y Magreb (0.47), donde dichas puntuaciones se han identificado positivas. Por lo que respecta al valor menos puntuado, ha sido el de *poder-recursos* en los hombres adultos medios de Europa (-3.23), seguido del valor *poder-dominio*, en el mismo grupo poblacional (-3.02).

Entre los valores de *conservación* se puede observar que no han habido diferencias estadísticamente significativas para las medias de los grupos analizados.

Tabla 18

Comparación de medias entre los valores de conservación y las variables sexo, edad y agrupación países de origen

			Seguridad Personal	Seguridad Social	Tradición	Conformidad Reglas	Conformidad Interpersonal
Mujer Joven	África y Magreb		0.54 (0.06)	0.38 (0.07)	-0.53 (0.10)	0.01(0.08)	0.01 (0.80)
	Asia		0.48 (0.23)	0.48 (0.29)	-1.26 (0.42)	-0.59 (0.32)	-0.59 (0.32)
	Europa		0.63 (0.09)	0.63 (0.11)	-1.29 (0.16)	0.39 (0.13)	0.39 (0.13)
Mujer Media	África y Magreb		0.59 (0.16)	0.52 (0.21)	0.19 (0.29)	0.42 (0.23)	0.42 (0.23)
	Asia		0.23 (0.37)	0.89 (0.47)	-0.44(0.66)	0.89 (0.51)	0.89 (0.52)
	Europa		0.56 (0.12)	0.49 (0.15)	-0.58 (0.21)	0.29 (0.16)	0.29 (0.16)
Hombre Joven	África y Magreb		0.69 (0.05)	0.62 (0.07)	0.03(0.09)	0.08(0.07)	0.08 (0.07)
	Asia		0.39(0.14)	0.96 (0.18)	0.15(0.25)	0.05 (0.19)	0.05 (0.19)
	Europa		0.77 (0.16)	0.64 (0.21)	-0.66 (0.29)	0.44 (0.23)	0.44 (0.23)
Hombre Medio	África y Magreb		0.73 (0.11)	0.71 (0.14)	0.05 (0.20)	0.57(0.16)	0.57 (0.16)
	Asia		0.38 (0.26)	0.88 (0.33)	-0.29 (0.46)	0.04 (0.36)	0.04 (0.36)
	Europa		0.98 (0.30)	0.54 (0.38)	-1.24 (0.54)	-0.13 (0.42)	-0.13 (0.42)
<i>F</i>			0.273	0.239	0.377	2.158	2.158
η^2			0.002	0.002	0.003	0.015	0.015

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

Es relevante resaltar, que en el valor *tradición* se han obtenido mayoritariamente puntuaciones negativas, excepto en el grupo mujer adulta media de África y Magreb (0.19), y en los hombre jóvenes de Asia (0.15). El grupo poblacional que más bajo ha puntuado este valor han sido las mujeres jóvenes de Europa (-1.29), las mujeres jóvenes de Asia (-1.26), y los hombre adultos medios de Europa (-1.24).

Un valor que nos interesa para la discusión de los resultados, del valor de orden superior de *conservación*, es el de *conformidad-reglas*. Por lo que respecta a este valor, las puntuaciones negativas se han dado en los grupos de mujeres jóvenes de Asia, seguido de los hombres adultos medios de Europa. Por el contrario, el grupo que más positivamente ha puntuado este valor, es de las mujeres adultas medias de Asia y los hombres medios de África y Magreb.

Por último, en la *Tabla 19*, se puede observar que tampoco hay diferencias estadísticamente significativas entre las medias de los grupos en los valores de *autotrascendencia*.

Tabla 19

Comparación de medias entre los valores de autotrascendencia y las variables sexo, edad y agrupación países de origen

			Humildad	Universalismo Naturaleza	Universalismo Preocupación	Universalismo Tolerancia	Benevolencia Cuidado	Benevolencia Confiabilidad
Mujer Joven	África y Magreb		0.08 (0.03)	0.09(0.00)	0.98 (0.06)	0.61 (0.07)	0.54 (0.06)	0.65 (0.06)
	Asia		0.31 (-0.47)	0.35 (-0.22)	1.28 (0.23)	0.88 (0.27)	0.54 (0.23)	0.74 (0.27)
	Europa		0.12 (-0.01)	0.14 (0.13)	1.14 (0.09)	0.82 (0.10)	0.90 (0.91)	0.92 (0.10)
Mujer Media	África y Magreb		0.22 (-0.48)	0.25 (-0.60)	0.76 (0.16)	0.32 (0.19)	0.59 (0.16)	0.49 (0.19)
	Asia		0.49 (-0.41)	0.56 (-1.21)	0.89 (0.37)	-0.10 (0.42)	0.89 (0.37)	1.23 (0.42)
	Europa		0.16 (0.19)	0.18 (0.62)	1.26 (0.12)	0.94 (0.13)	1.09 (0.17)	0.81 (0.13)
Hombre Joven	África y Magreb		0.07 (-0.06)	0.08 (-0.24)	0.74 (0.05)	0.30 (0.06)	0.63 (0.05)	0.61 (0.06)
	Asia		0.19 (-0.26)	0.21 (-0.36)	0.82 (0.14)	-0.23 (0.16)	0.58 (0.14)	0.72 (0.16)
	Europa		0.22 (0.37)	0.25 (0.12)	1.11 (0.16)	0.47 (0.19)	0.97 (0.16)	0.47 (0.19)
Hombre Medio	África y Magreb		0.15 (0.01)	0.17 (0.18)	0.97 (0.11)	0.41 (0.13)	0.76 (0.14)	0.63 (0.13)
	Asia		0.35 (-0.14)	0.39 (-0.57)	0.88 (0.26)	0.54 (0.30)	0.71 (0.26)	0.71 (0.29)
	Europa		0.40 (-0.26)	0.46 (0.53)	1.20 (0.30)	1.43 (0.35)	0.65 (0.30)	0.43 (0.35)
<i>F</i>			1.57	0.49	0.61	2.27	0.96	0.54
<i>η</i> ²			0.011	0.003	0.004	0.015	0.007	0.004

Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$. Entre paréntesis se presenta la desviación típica.

En los valores de *autotrascendencia*, *universalismo-tolerancia* es el valor puntuado más alto positivamente por el grupo de hombres adultos medios de Europa. Este mismo valor ha sido puntuado de forma negativa por los grupos de mujeres adultas medias de Asia y los hombres adultos jóvenes de Asia. Por lo que respecta al valor *universalismo-preocupación*, se ha puntuado de forma positiva en todos los grupos de la muestra. El resto de valores de *autotrascendencia* no ha obtenido puntuaciones negativas.

➤ **Correlación entre valores de *apertura al cambio* y *autotrascendencia*, *conservación* y *autotrascendencia*, y *conservación* y *automejora*.**

Por último, en la *Tabla 20*, se muestran las correlaciones de los valores de orden superior, con ella se intenta dar respuesta a las Hipótesis 3.1 e Hipótesis 3.2.

Tabla 20

Correlaciones entre los valores de orden superior

	Apertura al cambio	Conservación	Autotrascendencia	Automejora
Apertura al cambio	1			
Conservación	0.05	1		
Autotrascendencia	0.43**	0.54 **	1	
Automejora	0.39**	0.07	-0.12*	1

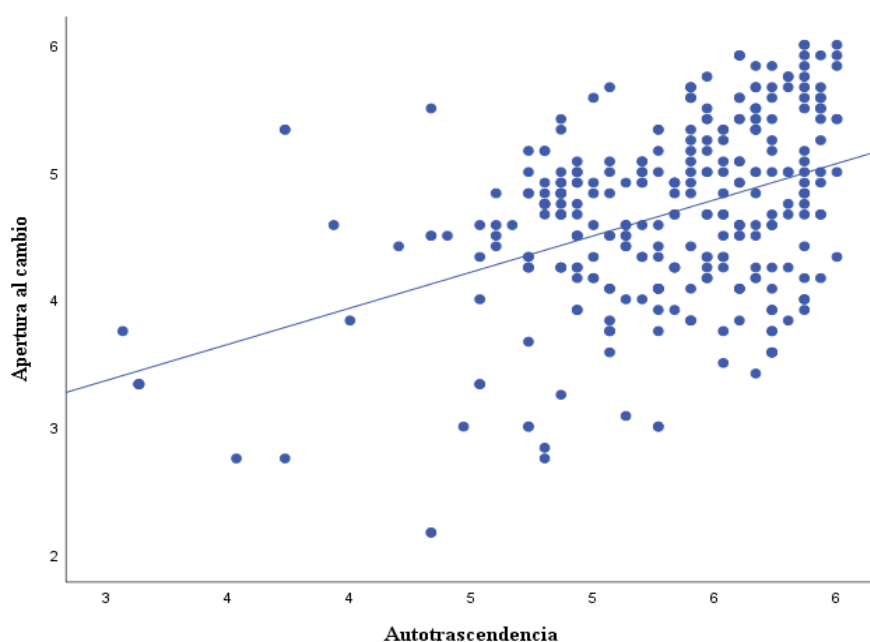
Nota: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$.

En la *Tabla 20*, podemos observar que los valores de *apertura al cambio* y *autotrascendencia* han mostrado una correlación significativa y positiva y de un impacto moderado $r = 0.43$, así como los valores de *conservación* y *autotrascendencia* $r = 0.54$, y también positiva y significativa, pero con menor impacto *apertura al cambio* y *automejora* $r = 0.39$. Por otro lado, la correlación entre *autotrascendencia* y *automejora* ha resultado también significativa pero negativa $r = -0.12$.

En las siguientes figuras se pueden observar las representaciones gráficas de las relaciones lineales entre los valores de categoría superior con figuras de dispersión de puntos.

Figura 12

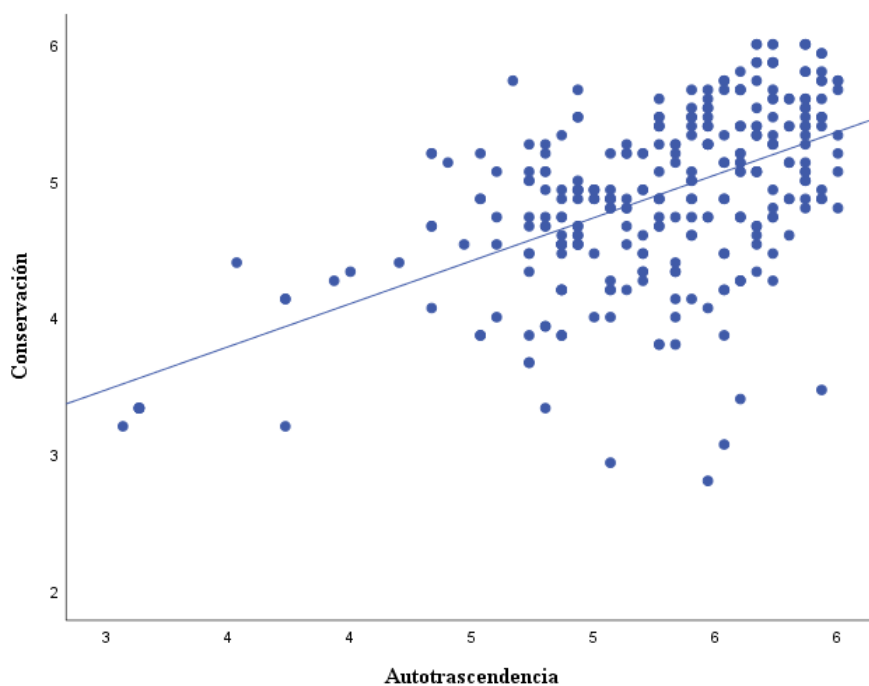
Dispersión de puntos entre apertura al cambio y autotrascendencia



Por otra parte, en la *Figura 12*, podemos observar que los valores de *apertura al cambio* muestran una relación positiva con los de *autotrascendencia*, es decir, a medida que aumentan las puntuaciones positivas de los valores de *apertura al cambio*, aumentan los de *autotrascendencia*. Esto significa, que las personas que han puntuado alto en el valor de orden superior de *apertura al cambio* también lo han hecho en los valores de *autotrascendencia*.

Figura 13

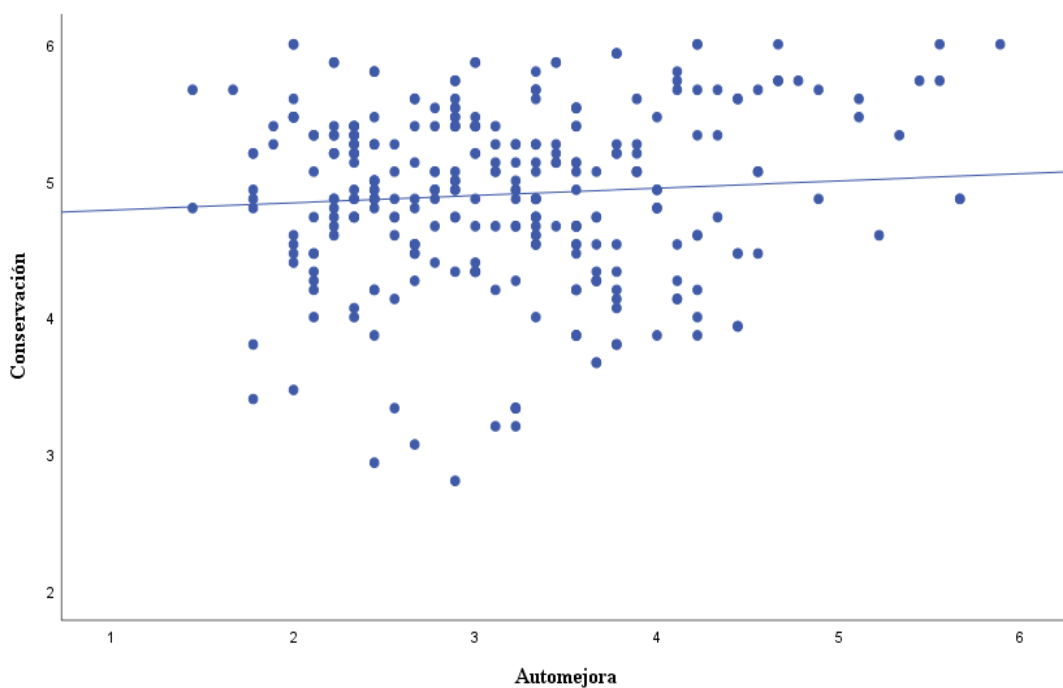
Dispersión de puntos entre conservación y autotranscendencia



Por lo que respecta a la correlación de los valores de orden superior de *conservación* y *autotranscendencia*, también muestran una tendencia positiva como podemos observar en la *Figura 13*.

Figura 14

Dispersión de puntos entre conservación y automejora

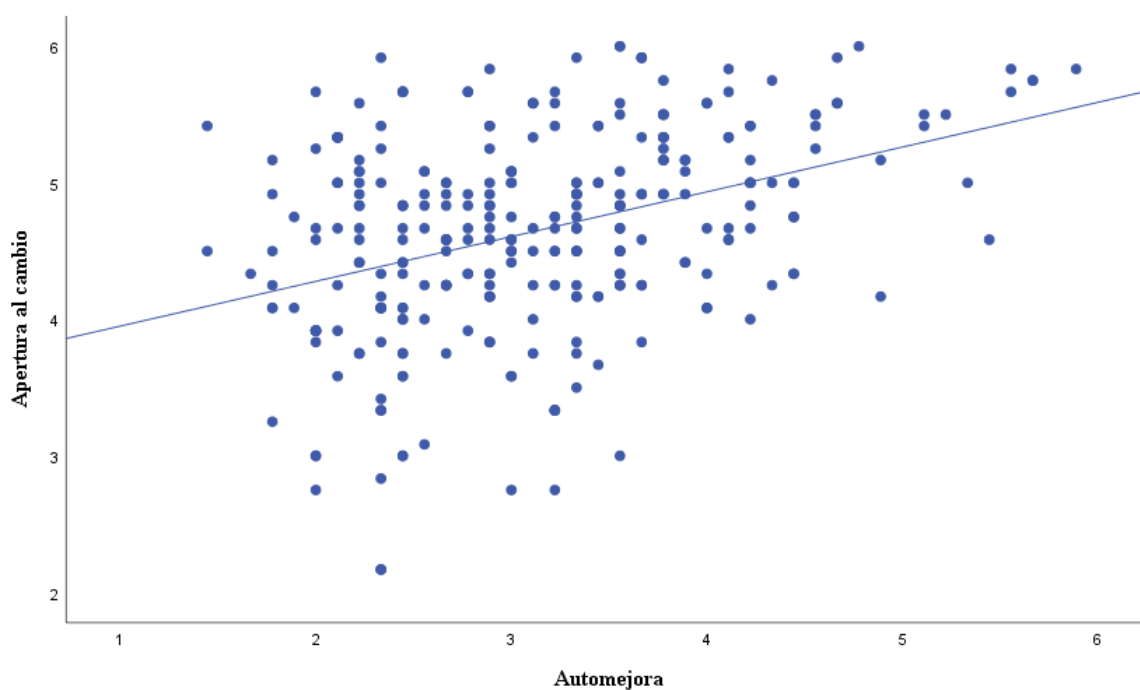


Como podemos observar en la *Figura 14*, existe una relación lineal entre los valores de *conservación* y *automejora*. Esto nos muestra como resultado que no existe una relación entre los valores destacados.

- **Correlación entre de *apertura al cambio* y *automejora*, *apertura al cambio* y *conservación* y, *autotrascendencia* y *automejora***

Figura 15

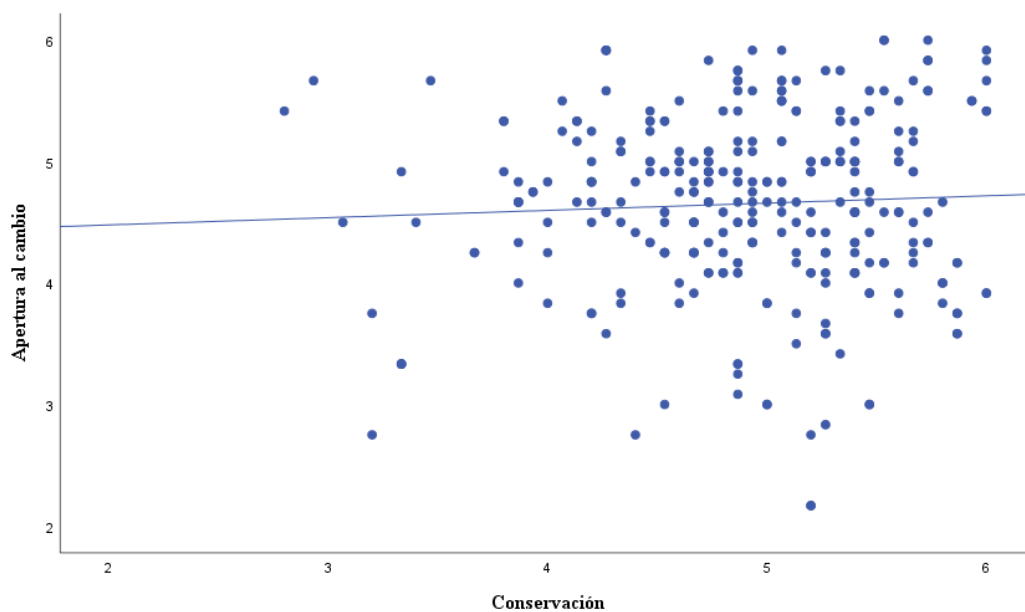
Dispersión de puntos entre apertura al cambio y automejora



En la *Figura 15*, podemos observar que los valores de *apertura al cambio* muestra una relación positiva con los de *automejora*. Por ello, a medida que aumentan las puntuaciones positivas de los valores de *apertura al cambio* aumentan las de *automejora*.

Figura 16

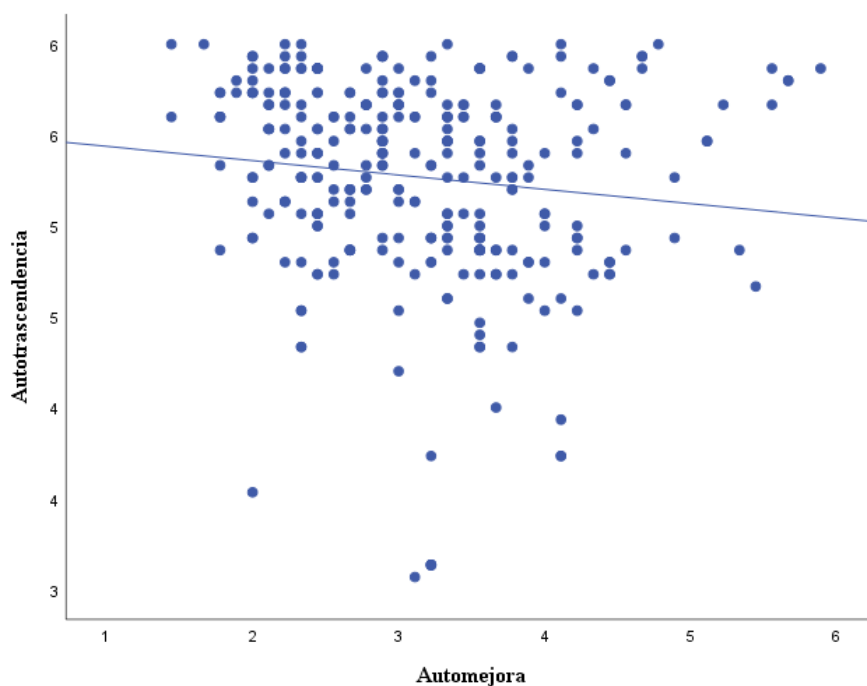
Dispersión de puntos entre apertura al cambio y conservación



Como podemos observar en la *Figura 16*, existe una relación lineal entre los valores de *apertura al cambio* y *conservación*. Esto muestra que no existe una relación positiva ni negativa respecto de los valores, es decir, no existe ninguna relación clara entre dichos valores.

Figura 17

Dispersión de puntos entre autotrascendencia y automejora



Como podemos observar en la *Figura 17*, existe una relación negativa entre los valores de *autotrascendencia* y *automejora*, aunque se trata de una relación negativa no muy pronunciada. Esto significa que a medida que aumentan las puntuaciones de los valores de *autotrascendencia* descenden las de *automejora*.

Discusión

➤ *Jerarquía de valores en la comunidad musulmana*

Como hemos resaltado en el apartado de los objetivos e hipótesis, nuestra investigación se centra en tres líneas de estudio. La primera nos acerca a la evolución de los flujos migratorios de países musulmanes, y cómo éstos han ido oscilando a lo largo de los años. Tal y como se ha reflejado en el *apartado 1.1* del Marco Teórico, la población asentada en España procedente de países islámicos no llega a la quinta parte de la población extranjera total en los últimos 20 años, y su importancia relativa es menor en 2022 que en 2002. Los datos que aporta el observatorio andalusí contemplan que la comunidad musulmana representa el 4% del total de habitantes del territorio español. De este porcentaje el 42% es español mientras que el 58% es inmigrante (38% marroquíes y 20% de otra nacionalidad) (UCIDE, 2022). De entre las cinco escuelas reconocidas universalmente, los ritos maleki y hanafi (suníes) son los más extendidos en España para la práctica del culto islámico, seguidos en menor medida del chafii y del hanbalí, también suníes, y del yafarí (chií). Los dos grandes bloques en número de población musulmana lo constituyen los españoles y los marroquíes, seguidos de personas de nacionalidad pakistaní, senegalesa y argelina (UCIDE, 2022). Tras el análisis de los datos descriptivos de la muestra obtenida para esta investigación, hemos podido identificar que el 70,1% pertenecen en origen a países de África y Magreb, el 21,7% procede de Europa (básicamente población musulmana española) y el 8,2% restante de países asiáticos. De toda la muestra recabada, se ha concluido que el 87,7% se identifica con la rama sunita, cuyas escuelas islámicas más representadas son la maleki y hanafi, seguidas de la chaafi y hanbalí; el 2,6% se identifica con la rama chiita, cuyas escuelas islámicas más representadas son la ismaelí y la yafari; y por último, el 9,5% no se identifica ni con el sunismo ni con el chiismo. Sólo el 1% de la muestra se identificaría con el salafismo.

La segunda línea de estudio se centra en la gestión del islam por parte de la comunidad musulmana como factor clave para la detección de conductas polarizadas. Por ello, resulta importante analizar cómo ha sido el proceso de inclusión de dicha comunidad en un entorno no islámico. Recordemos que la comunidad musulmana al igual que cualquier otro grupo étnico-cultural, necesita satisfacer sus necesidades religiosas y sociales, y por ello es necesario que su proceso de inclusión en el nuevo medio sea alcanzable. Este proceso se ha visto entorpecido por la sombra de la radicalización fundamentalista islámica y los episodios de violencia, donde en el imaginario común cualquier persona afín a la religión que pudiera compartir determinados rasgos se categorizaba como posible sospechosa, creando un sentimiento de rechazo hacia determinadas identidades. El fenómeno de la radicalización yihadista, ha sido un asunto que se ha abordado desde numerosas disciplinas. En criminología, algunos autores han sustentado la teoría que las personas proclives a ser radicalizadas sufrían un conflicto cultural entre los valores que representan la cultura de origen y los de la sociedad de acogida (por ejemplo, Cano Paños, 2010). Por lo que el resultado de este planteamiento ha sido que la inmigración y la residencia en barrios degradados ha favorecido la coexistencia de dos culturas en conflicto, que ha desembocado en escenarios positivos para la radicalización (Cano Paños, 2010). En consecuencia, la conexión indefectible entre los espacios urbanos con los problemas sociales y la violencia de etiología yihadista ha convertido a los barrios degradados en lugares más estigmatizados. Los planteamientos que sustentan que estos barrios son el germen para el yihadismo o el salafismo, que en el imaginario convencional viene a ser lo mismo, reactualizan la estigmatización de la pobreza convirtiendo ésta en un potencial ámbito de violencia. Tras el hallazgo de los resultados de nuestra investigación, podemos disentir de este planteamiento y acercarnos a lo que expone Serrano Maíllo (2019) sobre la inexistencia de subculturas delictivas en sociedades como la nuestra. En este caso, la

religión islámica no actuaría como un factor que favorece subculturas criminógenas, más bien podría actuar como factor protector frente a conductas polarizadas, si atendemos a las prioridades de valor obtenidas en los resultados de este estudio.

En esta investigación, analizamos los valores de la comunidad musulmana como predecesores del comportamiento. Es decir, identificamos un valor como una “creencia, que pertenece a fines deseables o a formas de comportamiento, que trasciende las situaciones específicas, que guía la selección o evaluación de comportamientos, personas y sucesos, y que se ordena por su importancia relativa para formar un sistema de prioridades de valor” (Schwartz, 1992, Schwartz y Bilsky, 1987, 1990 citados por Schwartz, 2003 p.54). Por ello, se ha pretendido que cada persona de la muestra se identificara en mayor o menor medida, con la persona que se describe en el enunciado del cuestionario PVQ-RR. Las personas encuestadas se han comparado con otra persona, no consigo mismas. Esto ha tenido la intención de asegurar que las personas reconozcan lo que sigue como un valor al que aspiran, y que reconocen importante y no como un rasgo de su personalidad.

Así pues, el tercer eje se centra en el análisis de la jerarquía de valores en la comunidad musulmana como predecesores de su comportamiento, y por lo tanto tratamos de identificar que estos valores pueden ser factores protectores hacia las conductas polarizadas. Consideramos importante abordarlo desde esta perspectiva, porque la conexión entre las actitudes y la estructura social se realiza a través de los valores (Ros, 2003), dónde identificamos el binomio bueno y malo para uno mismo a través de esas prioridades de valor. Las personas estamos continuamente desarrollando actitudes cada vez que tomamos posiciones positivas o negativas ante las cosas, los acontecimientos o las personas. En definitiva, las actitudes son evaluativas hacia un objeto ya sea físico o social.

Tras el análisis estadístico, hemos podido establecer la jerarquía de valores que caracteriza a la muestra, como se refleja en la *Tabla 21*.

Tabla 21

Jerarquía de valores en la muestra

Orden	Valores
1	Universalismo-preocupación
2	Benevolencia-cuidado
3	Benevolencia-dependencia
4	Seguridad personal
5	Seguridad social
6	Universalismo-tolerancia
7	Autodirección-pensamiento
8	Autodirección-acción
9	Humildad
10	Universalismo-naturaleza
11	Imagen pública
12	Conformidad-reglas
13	Conformidad-interpersonal
14	Hedonismo
15	Tradición
16	Realización
17	Estimulación
18	Poder-recursos
19	Poder-dominio

Como podemos observar en la *Tabla 21*, los tres primeros valores que caracterizan a la comunidad musulmana pertenecen al valor de orden superior *autotrascendencia*. En primer lugar, identificamos *universalismo-preocupación* como el valor que ha obtenido la puntuación más alta en todo el conjunto de la muestra. Este valor se relaciona con el compromiso de uno mismo con la igualdad, la justicia social y la protección para todas las personas, es decir, de la sociedad en general; en segundo lugar, se identifica *benevolencia-cuidado* que representa el compromiso con el bienestar de los miembros del endogrupo, y en tercer lugar *benevolencia-dependencia* que se corresponde por considerarse uno mismo una persona confiable y digno de confianza por las personas que conforman también el endogrupo. Estos dos últimos valores estarían relacionados con la *autovigilancia del yo*, y por lo tanto podrían predecir que los sujetos

de la muestra puntúan alto en este rasgo, y por consiguiente podrían adaptar su actitudes a encajar dentro de su grupo de referencia. Los valores que ocupan el cuarto (*seguridad personal*) y quinto (*seguridad social*) lugar pertenecen al valor de orden superior *conservación* al igual que el valor *tradición* que se sitúa en el decimoquinto lugar, y que más adelante analizaremos. Estos dos valores enfatizan tanto la seguridad en el entorno más inmediato como la seguridad y estabilidad en la sociedad en general.

Los valores juegan un papel importante en la explicación de la tolerancia o el prejuicio hacia el otro. Según Sagiv y Schwartz (2022) los valores de *universalismo* deben fomentar la tolerancia e inhibir los prejuicios porque motivan la comprensión, la aceptación y la tolerancia hacia los demás, al igual que los valores de *apertura al cambio*, ya que la característica principal de estos últimos es la obtención de nuevos estímulos y conocimientos. Por el contrario, los valores de *conservación*, como son la *seguridad social* y *seguridad personal* podrían fomentar la intolerancia e incluso el prejuicio porque la diferencia amenaza el *status quo* de las normas, prácticas y tradiciones.

Los valores que puntúan más bajo en la muestra son los que se relacionan con la *automejora*: *poder-recursos* y *poder-dominio*. Estos dos valores se relacionan con el poder que proporciona tener el control sobre las personas, recursos sociales y materiales; y *realización*, es decir, no se considera un valor relevante para la muestra el alcanzar el éxito personal a través de la demostración de competencia de acuerdo a los estándares sociales. También, puntúan bajo valores relacionados con la *apertura al cambio*, concretamente el valor de *hedonismo* relacionado con el placer y la gratificación sensual para uno mismo. Este valor se sitúa en la frontera de la *apertura al cambio* y los valores de *automejora*, pero los análisis multidimensionales lo han situado más cerca de la dimensión *apertura al cambio* (Schwartz, 2012).

I. Diferencias entre valores en función de la variable sexo

En la *Hipótesis 1.1*, se plantea que las mujeres se caracterizarían por tener puntuaciones más altas en los valores de *apertura al cambio* y *autotrascendencia*. Por el contrario, los hombres puntuarían más alto en valores relacionados con la *automejora* y la *conservación*. Los resultados de nuestro estudio validan la *Hipótesis 1.1* y establece esta diferencia entre valores y puntuaciones.

Como analizamos en el *Capítulo 3*, muchas veces desde las sociedades occidentales se tiende a señalar que el islam oprime a la mujer, y se cae en el error de hacer esta afirmación y generalizar una conducta que recaerá sobre millones de mujeres musulmanas. La perspectiva de género en el islam es un asunto controvertido si lo abordamos desde una perspectiva feminista hegemónica. Los resultados de esta tesis revelan que los valores de las mujeres musulmanas de la muestra distan cuanto menos de la opresión y la tradición. Las mujeres han puntuado más alto que los hombres en los valores de *apertura al cambio*. Concretamente, los de *autodirección-pensamiento* y *autodirección-acción*, estos dos valores representan la libertad de una misma para desarrollar las propias ideas, pensamientos y acciones. Además, han mostrado puntuaciones más altas en *autotrascendencia*, concretamente en los valores de *universalismo-naturaleza*, *universalismo-tolerancia* y *universalismo-preocupación*. Estos tres valores representan el compromiso con la igualdad, la justicia social y la protección para todas las personas, enfatizan en la preservación del entorno natural y el respeto por el medioambiente, y muestran aceptación y comprensión de aquellas personas diferentes a una misma. Por lo tanto, podemos identificar en estos valores los dos conceptos clave que apunta Badran (2010) cuando se refiere a las bases del feminismo islámico. El cual se sustenta sobre dos pilares básicos: la igualdad y la justicia social. Con esa base teórica, respaldada por muchas autoras del mundo islámico, se rechaza la formación de

un estado islámico, la separación por sexos en el lugar de culto, y se promueve que las mujeres puedan ocupar cargos religiosos. Este rechazo al establecimiento de un estado islámico va en contraposición a lo que el fundamentalismo islámico ha establecido de la separación estricta de los roles hombre-mujer, que ha conducido y conduce a múltiples discriminaciones, las cuales son presentadas en las sociedades occidentales como una prueba manifiesta de que el islam oprime a la mujer.

Por lo que respecta a las puntuaciones obtenidas por la muestra de hombres, se puede destacar que los valores de orden superior que han puntuado más alto han sido los de *automejora* y *conservación*. Por lo que respecta a los de *automejora*, destacan *poder-dominio* y *poder-recursos* con puntuaciones más elevadas que en el grupo de las mujeres. Estos valores representan el ejercicio del poder a través del control sobre las personas, los recursos sociales y materiales. Resulta cuanto menos discutible, que el valor de *conservación* destacado en los hombres sea el de conservar la *imagen pública* y no el de *tradición*, que viendo los resultados obtenidos se sitúa en las últimas posiciones obteniendo puntuaciones bajas por parte de las dos categorías operacionales.

Los resultados de la muestra de hombres revelan que sí existe una tendencia a mostrarse más conservadores que el grupo de mujeres. No obstante, los valores que caracterizan a los hombres están más enfocados al dominio sobre las personas o cosas, y no destacaría la motivación religiosa como mecanismo de control. Esto podría relacionarse con la estructura patriarcal y el rol que han ejercido los hombres desde las propias sociedades musulmanas.

II. Diferencias entre valores en función de la variable edad

Cuando iniciamos esta investigación decidimos dividir la edad en dos categorías operacionales: *adultos jóvenes* (de 18 a 40 años) y *adultos medios* (de 41 a 65), ya que vimos necesario concentrar en un solo grupo a las personas comprendidas entre 18 y 40

años, dado que un estudio de condenados en España y Gran Bretaña por acciones terroristas revelaba que el porcentaje aumentaba en este rango de edad (Reinares y García-Calvo, 2013). Por ello, consideramos que podría ser un dato revelador saber cómo se construyen las identidades religiosas en la actualidad en esa franja de edad, e indagar en cómo influyen éstas en las sociedades a las que pertenecen a través de los valores.

Los resultados que se han obtenido al cruzar la variable edad con el sistema de valores, nos han revelado que existen diferencias estadísticamente significativas en los valores de *hedonismo*, *realización* y *poder-recursos*. Por ello, podemos validar la *Hipótesis 1.2* y establecer que los valores de *apertura al cambio* y *automejora* son más característicos en las personas adultas jóvenes que en las adultas medias.

Como vimos anteriormente, el valor de orden superior de *apertura al cambio* engloba los valores de *autodirección-acción*, *autodirección-pensamiento*, *estimulación* y *hedonismo*. Este último valor (*hedonismo*) ha obtenido puntuaciones más altas en el grupo de adultos jóvenes que en el grupo de adultos medios. Es importante resaltar, que un estudio de Schwartz et al. (2012) correlacionó negativamente el valor de *hedonismo* con la variable-actitud de “aceptar ir a una guerra como un acto de defensa nacional”, y además, también destacó que el valor de *estimulación* (relacionado con el *hedonismo*) no guardaba relación con esta actitud. El valor de *hedonismo* enfatiza la búsqueda del placer y la gratificación sensual, pero evita la excitación intensa a favor del placer, como sí que ocurre en el valor de *estimulación*. Sin embargo, el valor de *estimulación* no ha sido un valor destacable dentro de la muestra y tampoco se han establecido diferencias estadísticamente significativas entre los grupos de edad. Por ello, tal y como se mostró en el estudio de Schwartz et al. (2012) la correlación cercana a cero para el valor de *estimulación* podría reflejar el hecho de que ir a la guerra es emocionante, pero a la vez aterrador. En cambio, cuando uno refiere que posee una vida llena de cosas interesantes

y atrevidas, la correlación está más enfocada a los valores de *estimulación* que a los de *hedonismo*, dada la diferencia de esos dos valores en el componente de excitación.

Por lo que refiere al valor de *realización* (que se sitúa en la frontera de los valores de apertura al cambio y automejora), la característica principal del mismo se define por la búsqueda del éxito de acuerdo con los estándares sociales, además motiva a las personas a competir y encontrar admiración por su éxito. Según un estudio de Schwartz et al. (2012) la orientación competitiva de los valores de *realización* produce una correlación positiva con "ir a la guerra" en comparación con la correlación negativa del valor de *hedonismo* hacia esa misma actitud. Es importante resaltar que el valor de *realización* no ha sido un valor destacable en el conjunto de la muestra, y por lo tanto no podríamos relacionar esa actitud con los resultados obtenidos.

Sin embargo, los valores hedonistas, inclinan a las personas a evitar el estrés de la competencia. Como ya desarrollamos en el Marco Teórico, un metaanálisis de hallazgos en 21 muestras de 15 países, entre musulmanes, judíos, católicos, protestantes y ortodoxos concluyó que la religiosidad, medida de varias maneras, se correlacionaba más positivamente con la *tradición* y más negativamente con los valores de *hedonismo*. Las correlaciones con la religiosidad también fueron significativamente positivas para los valores de *conformidad* y *benevolencia*, y significativamente negativas para *estimulación*, *autodirección*, y en menor medida para valores de *universalismo*, *realización* y *poder* (Saroglou et al. 2004). Por ello, observando las puntuaciones de los valores destacados se podría cuestionar la prioridad de la religiosidad como valor fundamental de la muestra, dado que el valor *tradición* ha ocupado una de las puntuaciones más bajas de todo el sistema de valores, sobre todo en las personas adultas jóvenes.

Recordemos, los musulmanes y las musulmanas son parte integrante y definitiva de las sociedades occidentales. Por consiguiente, según los sistemas políticos y la

regulación de la sociedad, cada Estado europeo adopta estrategias diferentes para promover una estructura musulmana, que sirva como interlocutor entre el Estado y dichos colectivos. En España, como desarrollamos en el *Capítulo 2* de la presente monografía, la gestión del islam se inició en el año 1992 con la firma del Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica en España pero hasta el momento no habido un modelo válido de integración del islam que tenga en consideración todos los aspectos intrínsecos de las identidades musulmanas.

III. Diferencias entre valores en función de la variable agrupación de países de origen

Cuando analizamos la jerarquía de valores con la variable país de origen, pretendíamos obtener diferencias estadísticamente significativas en los valores de *conservación*. En este caso, se han obtenido diferencias estadísticamente significativas en el valor *tradición* entre los grupos de Asia y Europa, y entre África y Magreb y Europa, en ambas comparaciones la muestra de Europa ha presentado medias más bajas. Por lo tanto, también podemos validar la *Hipótesis 1.3*, dado que se han identificado diferencias estadísticamente significativas en el valor de orden superior de *conservación* en los grupos por agrupación de países de origen.

Como veíamos anteriormente, cuando hablamos del valor *tradición* tendemos a asociarlo con religiosidad. Con base en análisis teológicos, sociológicos y psicológicos de las religiones monoteístas, Schwartz y Huysmans (1995) establecieron la correlación positiva entre los valores que enfatizan la sumisión a la autoridad trascendental y la certeza. Y constataron que se daba una correlación negativa con los valores de *hedonismo*, *estimulación* y *autodirección*. Llegaron a la conclusión de que la religiosidad se correlaciona positivamente con los valores de *benevolencia* pero negativamente con los valores de *universalismo*. Por ello, la religiosidad autoinformada refleja preocupación por el grupo interno pero no por los grupos externos. Al representar las motivaciones que subyacen a la religiosidad, los valores pueden mediar en las relaciones de la religiosidad con otras variables. Por ejemplo, Devos et al. (2002) hallaron en su estudio que las personas religiosas confiaban más en las instituciones que los no religiosos, la prioridad de las personas religiosas para los valores de *conservación* frente a los valores de *apertura al cambio* explica esta diferencia.

Por lo que se refiere a nuestra muestra, el grupo de personas procedentes de países de África y Magreb han sido los que más alto han puntuado en el valor *tradición*, seguido de las personas procedentes de Asia, y con menor puntuación las personas de Europa. Seguramente haya un componente cultural y una influencia en sus modelos de socialización y crianza que proceden de sus países de origen. En todo caso, podemos constatar que la tradición asociada a la religiosidad no es un valor destacable en el conjunto de la muestra, por lo que las actitudes relacionadas con este valor no serían destacables.

También se han encontrado diferencias entre las medias del valor *conformidad-interpersonal*, aunque con tamaños de efecto pequeños y diferencias entre Asia y Europa con medias mayores para los europeos. Este valor, como apuntábamos anteriormente, está relacionado con evitar molestar o dañar a otras personas. El resultado obtenido de nuestro análisis ha mostrado que las personas procedentes de Europa puntúan más alto en este valor que las personas procedentes de Asia, por lo tanto podríamos establecer que las actitudes relacionadas con este valor serían más características en las personas procedentes de Europa que en las personas procedentes de Asia.

➤ *Diferencias entre valores en las variables, sexo, edad y agrupación de países de origen*

I. Efectos de interacción entre las variables sexo y edad

Al realizar la comparación de medias entre los valores y las variables sexo y edad, se ha observado que las mujeres puntúan más alto en los valores de *autodirección-pensamiento* y *estimulación*. Estos dos valores pertenecen al valor de orden superior *apertura al cambio*. Es importante indicar que los valores destacados son más proclives a motivar las actitudes de las personas libres de ansiedad, miedo y preocupación. Por el contrario, los hombres adultos jóvenes han puntuado más alto en los valores de *poder-recursos* y *tradición*. Estos valores están caracterizados por proteger al yo contra las amenazas y las preocupaciones. Por lo tanto, queda validada la *Hipótesis 2.1*.

Normalmente, las personas adaptan sus valores a las circunstancias de su vida (Schwartz, 2006). Con el paso del tiempo, la importancia del valor de *estimulación* puede disminuir más que el de *autodirección-pensamiento* por varias razones. Por ejemplo, los valores de *estimulación* enfatizan la búsqueda de emociones placenteras, novedosas y cambiantes, sin embargo el envejecimiento físico conduce a una disminución gradual de la fuerza, la energía y la agudeza de los sentidos que hacen que la novedad y el riesgo sean más amenazantes. A medida que las personas pasan por etapas de la vida, la experimentación emocionante y las aventuras se vuelven menos aceptables, la exposición a nuevos desafíos disminuye y los roles sociales restringen cada vez más las oportunidades y aumenta la repercusión de asumir riesgos. Un estudio de Schwartz et al. (2012) muestra que los valores de *estimulación* se correlacionan más negativamente con la edad que los valores de *autodirección-acción*.

Tras analizar los resultados que aparecen en la *Tabla 13*, sólo se han podido observar diferencias estadísticamente significativas entre las medias de la interacción entre sexo y edad en el valor *tradición*. En este caso, se han establecido las diferencias entre mujeres adultas jóvenes y hombres adultos jóvenes puntuando más alto en este valor los hombres que las mujeres. También, se han encontrado diferencias estadísticamente significativas en el mismo valor, entre el grupo de mujeres adultas jóvenes y los hombres adultos medios. Tras una investigación de Schwartz et al. (2012), se concluyó que los valores de *tradición* se correlacionan más positivamente con la importancia de la religión en la vida cotidiana, con la frecuencia de oración y con la oposición a otorgar los mismos derechos en el matrimonio igualitario.

Todo ello, nos conduce a constatar que las mujeres valoran más la diversidad y están más abiertas a los cambios que los hombres. Por el contrario, los hombres muestran actitudes más conservadoras que las mujeres. Este aspecto, podríamos relacionarlo con que los hombres han sido, en mayor medida, objetivo de la captación de organizaciones extremistas por lo que ese discurso fundamentalista y conservador ha calado más en estas identidades. No obstante, el discurso polarizado se nutre de otros componentes que se escapan de este análisis por lo que no podemos establecer una conexión directa entre la puntuación alta en el valor de tradición y las conductas extremistas. Entenderíamos que podría ser un factor de riesgo hacia ciertas conductas pero no la causa de las mismas.

Resulta importante, para el desarrollo de esta investigación profundizar en estos procesos de adoctrinamiento desde una mirada antropológica. Según Moreras (2017), estos procesos de radicalización son hechos sociales, condicionados por una serie de factores individuales y colectivos, estructurales y coyunturales, en clave de significados disputados entre aquellos que los protagonizan y aquellos que los observan. Por lo tanto, debemos descartar que la radicalización sea una especie de caja negra en donde operan

una serie de procesos que no se acaban de comprender bien, y que solo podemos recuperar una vez se ha producido la catástrofe.

El interés por analizar los procesos de radicalización violenta sigue estando vinculado a esas circunstancias y momentos que anteceden a la acción violenta, priorizando así el enfoque securitario, sin atender las circunstancias y condicionantes anteriores que influyen en el proceso que lleva a la misma, lo que plantearía proponer una mirada mucho más comprensiva del fenómeno (Moreras, 2017). Un claro ejemplo de ello han sido los diferentes proyectos financiados en Europa para definir los diferentes focos de atención sobre los fenómenos de la radicalización. En un primer momento, el interés pasaba por establecer los identificadores de radicalización (Proyecto Safire, 2010-2013), posteriormente la atención se orientó hacia la identificación del terrorismo nativo (*home-grown terrorism*) y los llamados “lobos solitarios” (Counterradical, 2011-2015 y Prime, 2014-2017), la contraradicalización (Impacy Europe, 20014-2017), el desarrollo de contranarrativas en contextos digitales (Insikt, 2017-2019 y Trivalent, 2017-2019), y finalmente hacia el desarrollo de mecanismos de lucha contra la radicalización en las ciudades (Practicies, 2017-2020) (Moreras, 2017). Todos ellos, analizan el fenómeno de la radicalización violenta una vez que se ha manifestado en el contexto europeo, ello demuestra que no se incide en el origen del fenómeno, sino en el enfoque securitario una vez se han obtenido evidencias de las acciones violentas.

Es por este motivo, que convendría observar todo el proceso una vez se ha manifestado el primer indicio de adoctrinamiento y establecer el desencadenante motivacional que lleva a las personas a terminar con una acción violenta. En este estudio, hemos podido corroborar que los hombres muestran actitudes más conservadoras, pero convendría profundizar más en este aspecto, dado que no se puede establecer la correlación del valor *tradición* con los procesos de radicalización por la dificultad de identificación de los mismos. Como se ha señalado anteriormente, podríamos predecir

que puede ser un factor de riesgo para inmiscuirse en ciertos grupos religiosos más conservadores, pero no afirmar una correlación directa entre ambas actitudes.

II. Efectos de interacción variables sexo y agrupación de países de origen

Tal y como hemos podido observar en los resultados de la *Tabla 14* sólo existen diferencias estadísticamente significativas, si examinamos los efectos de interacción entre las variables sexo y agrupación de países de origen, en el valor de *imagen pública*. En este caso, las diferencias se han dado entre los grupos de hombres de África y Magreb y mujeres de África y Magreb, puntuando los hombres más alto en este valor. También, se han encontrado diferencias estadísticamente significativas entre el grupo de mujer de Europa y hombre de África y Magreb, puntuando más alto en este valor los hombres de África y Magreb. Y por último, se han dado diferencias entre los grupos hombres de África y Magreb y hombres de Europa puntuando más alto en este valor los hombres de África y Magreb. Por lo tanto, se refuta la *Hipótesis 2.2*, dado que solo existen diferencias estadísticamente significativas en el valor *imagen pública*, y no se contemplan resultados destacables en los valores de *hedonismo*, *estimulación*, *poder* y *tradición* entre las mujeres y hombres adultos medios procedentes de Asia y África y Magreb.

Schwartz et al. (2012) refieren que los valores de *imagen pública* dan importancia a proteger la reputación de uno mismo y evitar la humillación. Según lo previsto, los valores de *poder-recursos* se correlacionan más positivamente con los valores de *imagen pública*. Por otro lado, los valores de *imagen pública* no están correlacionados con la edad, ni con el hecho de ser mujer, mientras que los valores de *poder-recursos* se correlacionan negativamente con ambos.

Cabe destacar que en nuestra investigación, los hombres de África y Magreb son los que más altos puntúan en el valor *imagen pública*, mientras que la mujer de Europa es la que refiere la puntuación más baja, como ocurre igualmente en el valor *poder-recursos*.

Tal y como refiere Andújar (2008, p.62) “ser musulmán no es un dato estático, sino un proceso de construcción subjetiva de la identidad”. A través de los valores nos interesa ver cómo se construyen las identidades y cómo influyen éstas en las sociedades a las que pertenecen. Resulta cuanto menos relevante, que el valor de *imagen pública* sea más destacable en hombres que en mujeres, ya que la honorabilidad de la mujer ha dependido del hombre en los contextos musulmanes. Podríamos identificar un nuevo paradigma en la propia imagen de la mujer, que se despoja de viejas premisas opresoras, no siendo un valor relevante la imagen que pueden trasladar al resto de la sociedad. Sin embargo, los hombres parecen perpetrar el rol patriarcal de las sociedades musulmanas, y siguen identificándose con el poder que otorga tener el control sobre las personas y las cosas.

III. Efectos de interacción entre las variables edad y agrupación de países

Por lo que refiere a los efectos de interacción entre las variables edad y país de origen, se han encontrado diferencias estadísticamente significativas en el valor de *poder-dominio* entre los grupos adultos jóvenes de África y Magreb y adultos medios de Europa, puntuando más alto los adultos jóvenes de África y Magreb. También, se han observado diferencias entre los adultos jóvenes de Asia y los adultos medios de Europa, puntuando más alto en adultos jóvenes de Asia. Por último, se ha constatado una diferencia estadísticamente significativa entre los grupos de adultos medios de África y Magreb y los adultos medios de Asia, puntuando más alto estos últimos.

En cuanto al valor *poder-dominio*, es necesario tener en cuenta que este valor hace referencia a la obtención de poder ejerciendo control sobre las personas. Los datos revelan que el grupo poblacional que ha puntuado más bajo en este valor han sido las personas adultas medias de Europa, y la puntuación más alta ha sido en el grupo de personas adultas jóvenes de Asia.

Por lo que respecta al valor *conformidad-reglas*, se han observado diferencias estadísticamente significativas entre los grupos de personas adultas jóvenes de África y Magreb y las personas adultas medias de África y Magreb, puntuando más alto en este valor estas últimas. Por otra parte, se han detectado diferencias entre los grupos de *adultos jóvenes* y *adultos medios* de África y Magreb puntuando más alto en este valor estos últimos.

Por lo que respecta al valor de *conformidad-interpersonal*, se han encontrado diferencias significativas entre los adultos jóvenes de África y Magreb y los adultos medios de África y Magreb, siendo estos últimos los que han puntuado más alto en este valor. En cambio, ha habido diferencias también entre los adultos jóvenes de Asia y los

adultos Medios de África y Magreb siendo estos últimos quienes han puntuado más alto en este valor.

Por lo tanto, se refuta la *Hipótesis 2.3*, dado que los valores de *poder-dominio* no son más característicos en las categorías de adulto medio de África y Magreb, sino en los adultos jóvenes de Asia; el valor *conformidad-reglas* puntúa más alto en las personas adultas medias de África y Magreb; el valor *conformidad-interpersonal* puntúa más alto en los adultos medios de África y Magreb; y el valor *universalismo-tolerancia* puntúa más alto en los adultos medios de Europa.

Estos resultados nos hacen reflexionar sobre las diferencias culturales entre los países de origen. ¿Por qué las personas adultas jóvenes de Asia puntúan más alto en el valor de *poder-dominio*, y más bajo en los valores de *conformidad-reglas*, *conformidad-interpersonal* y *universalismo-tolerancia*? Los valores personales se desarrollan como una combinación de factores de socialización en la familia, la cultura, grupos sociales e instituciones, por lo tanto convendría profundizar en este aspecto en futuras investigaciones.

En definitiva, la cultura afecta pronunciadamente a la socialización en valores. Como ya destacamos anteriormente, en un estudio de Schwartz y Bardi (2001), en el cual se estudiaron 63 sociedades, los valores de *autotrascendencia* fueron los más importantes, mientras que los valores de *poder* fueron los menos relevantes. En nuestra investigación, las personas jóvenes de países asiáticos le dan más importancia a los valores de *poder*, y menos relevancia a los de *universalismo-tolerancia* y *conformidad*. Debe tenerse en cuenta, que las sociedades analizadas por los autores son mayoritariamente occidentales, y en este caso las personas que componen la categoría operacional provienen de países asiáticos.

Es importante señalar, que los eventos sociales que cambian drásticamente las circunstancias de la vida también pueden producir un cambio de valor de nivel medio. Los

conflictos bélicos pueden inducir también a un cambio de valores. Por ello, estos resultados se deberían estudiar más profundamente, para contrastar las hipótesis de que las circunstancias vitales de las personas jóvenes procedentes de Asia hayan podido causar un cambio de tendencia en los valores, por la inmersión de sus países en conflictos armados.

IV. Prioridades de valor entre las variables sexo, edad y agrupación de países de origen

Por lo que respecta a las prioridades de valor entre las tres variables analizadas, al cruzar todas las categorías operacionales de la muestra con los 4 valores de orden superior y los 19 valores, y observar los efectos de interacción entre los mismos, solo se han podido establecer diferencias estadísticamente significativas en valores de *apertura al cambio* para el valor de *estimulación*. Este resultado nos ha mostrado que han sido los hombres adultos medios de Asia quienes han puntuado más alto en este valor, seguidos de los hombres adultos medios de Europa y las mujeres adultas jóvenes de Asia. Los grupos que han puntuado más bajo en este valor han sido las mujeres medias de Asia, seguidas de los hombres medios de África y Magreb y Europa. Por lo tanto, podemos validar parcialmente la *Hipótesis 2.4*, dado que no se han establecido diferencias estadísticamente significativas entre los grupos en los valores de *conservación*.

El valor de *estimulación* se corresponde con la emoción, novedad y cambio. Al representar este valor, y establecer la diferencia más significativa de toda la muestra recabada, podemos percibir que aunque toda la muestra pertenezca a la misma comunidad religiosa, sí que se han observado diferencias en este valor dependiendo del lugar de procedencia del grupo poblacional. Es importante resaltar que la migración de personas a sociedades con prioridades valor distintas a las de su origen, puede exponerlas a presiones para adaptar sus valores a los de su nueva sociedad. Estudios longitudinales de migrantes de Polonia al Reino Unido (Bardi et al., 2014) y de Rusia a Finlandia (Lönngqvist et al., 2011), hallaron un cambio de valor de nivel medio. En ambos estudios, la estabilidad del orden de clasificación se mantuvo alta.

Bardi y Goodwin (2011), identificaron cinco procesos a través de los cuales las prioridades de valor podrían cambiar: identificación, adaptación, preparación,

mantenimiento de la consistencia y persuasión directa. Estos procesos pueden implicar esfuerzo, ocurrir automáticamente o producirse ambas situaciones. Los cambios en los valores de las personas migrantes, generalmente implican tanto la identificación como la adaptación de los valores de una nueva sociedad y pueden ocurrir tanto automáticamente como a través del esfuerzo consciente (Sagiv y Schwartz, 2022).

➤ *Correlaciones entre valores de orden superior*

Existen numerosos estudios en psicología social donde se relacionan los valores con los rasgos de personalidad. Los rasgos de personalidad son disposiciones que describen patrones perdurables de pensamiento, emociones y conductas (McCrae y Costa, 1990). Los rasgos y los valores son relativamente estables y se aplican en todas las situaciones. Además, ambos se desarrollaron para ser evolutivamente adaptativos. Por ello, los mismos temperamentos innatos pueden dar lugar a ambos y afectarse recíprocamente. Una extensa investigación revela una consistencia transcultural en las estructuras tanto de los valores como de los rasgos (Church, 2010), aunque su universalidad sigue siendo debatida.

Los rasgos y los valores son construcciones diferentes. Los rasgos nos dicen cómo son las personas, mientras que los valores nos dicen a qué aspiran las personas (Roccas et al. 2002). Los metaanálisis revelan asociaciones moderadas consistentes entre rasgos y valores compatibles (Sagiv y Schwartz, 2022). El rasgo de apertura a la experiencia se correlaciona positivamente con valores de *apertura al cambio* y *universalismo*, pero negativamente con valores de *conservación*. El rasgo de amabilidad se correlaciona positivamente con los valores de *autotrascendencia* y algo menos con valores de *conservación*, pero negativamente con valores de *automejora*. El rasgo de extraversión se correlaciona positivamente con valores de *apertura al cambio*, especialmente con la *estimulación*, pero negativamente con valores de *tradición*.

En el caso del rasgo de escrupulosidad existen elementos compatibles con dos motivaciones, una la voluntad proactiva de logro y otra, el control inhibitorio de impulsos (Roccas et al., 2002). En consecuencia, la escrupulosidad se correlaciona positivamente tanto con el valor de *realización* como con los valores de *conformidad* y *seguridad*. Por lo que respecta a la estabilidad emocional no muestra correlaciones consistentes con los

valores. Roccas et al. (2022) sugieren que alcanzar cualquier valor que sea importante para una persona contribuiría a la estabilidad emocional, y por lo tanto este rasgo no se correlaciona con ningún valor en particular. Parks-Leduc et al. (2015) argumentan que los valores tienen una base cognitiva mientras que la estabilidad emocional tiene una base emocional.

El nivel de amenaza de un país modela la fuerza de las correlaciones valor-rasgo. Es decir, bajo menor amenaza las correlaciones son más fuertes, quizá porque una menor amenaza contextual permite una expresión más libre de los rasgos propios y la búsqueda de objetivos personales (Fischer y Boer, 2015).

Tanto los valores como los rasgos predicen el comportamiento. Los rasgos parecen ser mejores predictores del comportamiento espontáneo, mientras que los valores predicen el comportamiento planificado y deliberado con más éxito (Sagiv et al., 2011). Esto sugiere que los mecanismos que los vinculan con el comportamiento difieren incluso cuando hacen predicciones similares.

Investigaciones recientes apuntan que los rasgos como el maquiavelismo, el narcisismo y la psicopatía, estableciendo una base motivacional compartida, se correlacionaron positivamente con los valores *automejora* pero negativamente con los valores de *autotrascendencia* (Sagiv y Schwartz, 2022).

Para el análisis y discusión de resultados, se ha considerado necesario recurrir a las correlaciones entre variables identificando los valores característicos, y establecer una aproximación a los rasgos de personalidad a través del estudio de Sagiv y Schwartz (2022). A continuación profundizamos en los resultados obtenidos.

I. Correlación positiva entre valores de orden superior: *apertura al cambio* y *autotrascendencia*, *conservación* y *autotrascendencia* y *apertura al cambio* y *automejora*

Al establecer la correlación entre los valores de orden superior *apertura al cambio* y *autotrascendencia*, se ha podido observar que han mostrado una correlación positiva, tal y como muestra la *Figura 12*. A medida que han aumentado las medias de los valores de *apertura al cambio* lo han hecho los de *autotrascendencia*. Como hemos venido desarrollando a lo largo de la tesis, los valores de *apertura al cambio* se caracterizan por ser valores de crecimiento personal, y se identifican con ser una persona libre de ansiedad y miedos respecto a los acontecimientos vitales. Por lo que respecta a los valores de *autotrascendencia*, están caracterizados por estar enfocados a la protección personal y la evitación de ansiedad. Estos componentes de protección y rechazo del miedo, pueden explicar la correlación positiva entre ambos valores.

Si analizamos los valores de orden superior tanto de *apertura al cambio* como de *autotrascendencia*, podemos observar que la comunidad musulmana que engloba la muestra ha establecido una correlación positiva entre ambas agrupaciones de valores, lo que indica que a medida que establezcan un rango elevado de importancia a los valores de *autodirección-pensamiento*, *autodirección-acción*, *estimulación* y *hedonismo*, los valores de *humildad*, *benevolencia* y *universalismo* tenderán a mostrar puntuaciones más altas.

Cuando Sagiv y Schwartz (2022) mostraron los resultados de los meta-análisis que correlacionan los valores con los rasgos de personalidad, afirmaron que los rasgos de apertura a la experiencia se identifican como los patrones de comportamiento asociados a la búsqueda de experiencias nuevas, y el deseo de no estar exponiéndose siempre al mismo entorno y a las mismas interacciones sociales. Este rasgo (apertura a

la experiencia) se correlaciona positivamente con los valores de *apertura al cambio*, pero negativamente con los de *conservación*. Si relacionamos este resultado con los resultados de nuestro análisis de valores, podemos confirmar que las mujeres de la muestra tenderán a presentar este tipo de rasgo de personalidad, ya que muestran una tendencia clara hacia los valores de *apertura al cambio*.

Por lo que se refiere a los valores de *conservación* y *autotrascendencia* (véase *Figura 13*), también se ha dado una correlación positiva entre los valores. Por lo tanto, podemos validar la *Hipótesis 3.1*, es decir, a medida que aumentan las medias de los valores de *conservación* aumentan los valores de *autotrascendencia*.

Por lo que respecta a los valores de *apertura al cambio* y *automejora*, observando los resultados, se ha podido establecer una correlación positiva entre ambos valores de orden superior (véase *Figura 15*). Como apuntábamos anteriormente, el rasgo de amabilidad se correlaciona positivamente con los valores de *autotrascendencia*, pero negativamente con los de *automejora*, especialmente el valor de *poder*. En este caso, han sido los hombres los que más alto han puntuado en los valores de *automejora*, especialmente el valor de *poder* y también en los valores de *conservación*, aunque estos últimos han sido bajos en toda la muestra. Por lo tanto, no podríamos relacionar el rasgo de amabilidad, pero sí el rasgo de escrupulosidad con la muestra de hombres analizando nuestros resultados. Lo que nos permite validar la *Hipótesis 3.2*.

II. Correlaciones negativas entre valores de orden superior: *autotrascendencia* y *automejora*

Como podemos observar en la *Figura 17*, se ha establecido una correlación negativa entre los valores de *autotrascendencia* y *automejora*. Es decir, a medida que aumentan las puntuaciones de valores de *autotrascendencia* disminuyen las de *automejora*. Este resultado nos confirma que los valores están en contraposición, y por lo tanto las personas que puntúan altas en los valores de crecimiento como la *humildad*, la *benevolencia* y el *universalismo*, mostrarán puntuaciones bajas en los valores de *realización* y *poder*. Éstos últimos están caracterizados por priorizar más la protección personal y evitar las posibles amenazas.

La discusión de los resultados nos ha aproximado a entender el objeto de estudio a través del análisis de los mismos. La finalidad de los saberes científicos es aportar nuevas ideas, nuevos términos y nuevos instrumentos para definir, medir e interpretar el funcionamiento de las sociedades y del mundo en el que vivimos. Pero poco puede aportar la reflexión científica si ésta no es capaz de generar algún tipo de conciencia social que permita transformar los malestares sociales que nos afectan. Con este estudio pretendemos profundizar en un fenómeno complejo y sesgado por todo tipo de teorías sin fundamento empírico, y corroborar a través de la teoría de los valores básicos humanos (Schwartz, 2012) que la jerarquía de valores en la comunidad musulmana es un factor protector frente a las conductas polarizadas. Y desde el ámbito científico, deberíamos cuestionar por qué se incide tanto en teorizar sobre los procesos de radicalización de los jóvenes musulmanes, y no tanto en explicar por qué en contextos similares, con perfiles familiares parecidos y con trayectorias vitales condicionadas por un contexto de exclusión estructural, no todos los jóvenes han intentado inmiscuirse en organizaciones fundamentalistas violentas.

Conclusiones

Tras la contextualización del marco teórico, el análisis y la discusión de los resultados de esta investigación, se han podido establecer unas conclusiones que han sido englobadas en cuatro subapartados. Se desarrollan a continuación.

1. Un nuevo paradigma frente al conflicto normativo y los enfoques subculturales

En primer lugar, se abre un nuevo paradigma frente a las teorías subculturales del delito en relación al terrorismo de etiología yihadista y a los procesos de radicalización del mismo. Autores que han estudiado estos parámetros (Cano Paños, 2010, 2016) han establecido que estos delitos tienen una base explicativa cuando el sujeto sufre una crisis identitaria y de choque de culturas. Es decir, los valores de la cultura de origen entran en contradicción con los valores de la nueva, y esto tiene como resultado una transformación personal donde el sujeto necesita definir su identidad y se aproxima a ciertos colectivos extremistas que le aportan esa seguridad personal y emocional. Los resultados de esta investigación detallan que los valores de las personas de la comunidad musulmana que componen la muestra, no son diferentes a los de las otras culturas, y la jerarquía de valores característica de las personas analizadas no resulta desviada ni ofrece valores que no puede compartir ninguna persona de cultura occidental. Por esta cuestión, nuestra investigación respalda la aportación de Serrano Maíllo (2019) donde afirma que no se trata de que los jóvenes hayan interiorizado un código normativo opuesto al mayoritario, sino de que viven en un contexto en el que existen dos códigos alternativos. Muy distinto es llegar a hipotetizar que unos jóvenes han interiorizado un código contrario al mayoritario y que cuando delinquen sencillamente siguen unos valores y normas propias de una cultura minoritaria que convive en el mismo territorio con otra mayoritaria y que supuestamente favorece el delito y la violencia (Serrano Maíllo, 2019, p. 148).

En conclusión, los hallazgos nos aproximan a la obra de Serrano Maíllo (2019), y podemos compartir con el autor, el rechazo de la idea de la existencia de subculturas criminales en el seno de nuestras sociedades occidentales contemporáneas, y por ende que exista una pluralidad de culturas en nuestro contexto (si entendemos cultura como un conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial en una época, grupo social, etc), y que ello tenga alguna relevancia criminológica. Por ello, tal y como sostiene Serrano Maíllo (2019), atendiendo a este concepto de cultura, en un país existe una determinada cultura, dado que sus miembros comparten el mismo sistema de valores, aunque pueda variar su orden jerárquico. No obstante, es consistente con la presencia de comunidades, es decir, conjunto de personas vinculadas por características e intereses comunes, que comparten ritos y creencias (como la musulmana). Podemos esperar la aparición de subculturas allí donde la cultura es compartida sin fisuras por una colectividad donde todos sus miembros comparten códigos claros y férreos. Nuestro estudio confirma que no existen subculturas yihadistas en sociedades como la nuestra, ni mucho menos subculturas islámicas que tengan un factor criminógeno y se aproxime a valores que no contemplen la tolerancia y la protección hacia las personas.

II. La teoría transcultural de los valores en sociedades no occidentales

En segundo lugar, la base teórica de nuestra investigación se ha centrado en la teoría transcultural de los valores básicos humanos (Schwartz, 2012). En dicha teoría se han establecido 19 valores básicos transculturales e identificados en todas las culturas. Los resultados y discusión de nuestra investigación nos hacen reflexionar sobre las diferencias culturales entre los países de origen. Por ejemplo, sería conveniente profundizar sobre la cuestión de por qué las personas adultas jóvenes procedentes de Asia puntúan más alto en el valor de *poder-dominio*, y más bajo en los valores de

conformidad-reglas, conformidad-interpersonal y universalismo-tolerancia. En referencia al estudio de Schwartz y Bardi (2001) donde se estudiaron 63 sociedades, y cuyos resultados concluyeron que los valores de *autotrascendencia* fueron los más importantes, y que los valores de *poder* fueron los menos relevantes. Contrariamente a lo esperado en los valores destacados en la muestra de personas adultas jóvenes procedentes de Asia. Tal y como se ha referido anteriormente, este aspecto puede deberse a que se han estudiado pocas sociedades no occidentales, y en este caso, las personas que componen la categoría operacional provienen de países asiáticos.

En conclusión, los eventos sociales cambian drásticamente las circunstancias de la vida y también pueden producir un cambio de valor de nivel medio (Schwartz y Bardi, 2001), y los conflictos bélicos pueden inducir también a un cambio de valores. Por ello, estos resultados se deberían estudiar más profundamente, para poder verificar la hipótesis de que las circunstancias vitales de las personas jóvenes procedentes de Asia hayan podido causar un cambio de tendencia en los valores, tanto por la inmersión de sus países en conflictos bélicos como por el modo de socialización en culturas orientales.

III. El error de la gestión del islam en España y la perspectiva de género como factor clave en el desarrollo de los contextos musulmanes

En tercer lugar, tal y como señalamos en el marco teórico el 4% de la población española es musulmana, de la cual 58% es migrante y el 42% es autóctona (UCIDE, 2022). Por ello, nos estamos refiriendo a una cifra importante de musulmanes y musulmanas en el conjunto del Estado español, que ha necesitado establecer su proceso de organización y representación como comunidad religiosa. Esta cuestión se ha abordado, desde las instituciones, como si la problemática que envuelve a dicho colectivo sólo fuera cuestión de inmigración y de las políticas de inclusión del colectivo musulmán extranjero, y no ha tenido en cuenta que, como bien señalábamos en el primer capítulo

de este estudio, casi la mitad de personas musulmanas residentes en el país son españolas, y por lo tanto no son ajenas a las políticas públicas del país que las ampara como ciudadanos y ciudadanas nacionalizadas.

Es importante destacar de las comunidades musulmanas en España que el modelo concreto de regulación del islam es creado a partir de comunidades musulmanas no extranjeras y desligadas de la inmigración económica, y que además, por su procedencia social han tenido una capacidad de presión importante. Los inmigrantes económicos, en su mayoría marroquíes y personas procedentes del África y el Magreb, han ido cubriendo sus necesidades religiosas de modo informal, casi al margen del Estado, dado que las propias asociaciones tradicionales no han abordado desde sus instituciones la asimilación de estas necesidades, y por lo tanto han dejado apartado a gran parte del colectivo musulmán. Actualmente, nos situamos en un contexto de gestión de islam convulso, y ni las diferentes entidades religiosas implicadas en la gestión del islam ni los poderes públicos, abordan las necesidades sociales y religiosas que el colectivo requiere, y hasta el momento no ha habido ningún modelo de inclusión y gestión del islam que contemple todas las identidades y características de sus miembros.

Es importante destacar la figura de la mujer en los contextos musulmanes. Tal y como nos han mostrado los resultados de esta investigación, los valores característicos en las mujeres musulmanas de la muestra han constatado una tendencia clara hacia la tolerancia, la diversidad, la apertura al cambio, y además han destacado los valores cuyas actitudes muestran como factor clave la libertad para desarrollar sus propias ideas, habilidades y tomar sus propias decisiones y acciones. Estas actitudes toman una oposición clara hacia las conductas más opresoras. Asimismo, podemos rechazar la idea de que la mujer musulmana vive sometida a la figura masculina en el contexto de este estudio. Desde hace más una década, en los propios contextos femeninos islámicos se trabaja por ofrecer una visión feminista y apostar por una lectura del Corán igualitaria. Y

sustenta, que la razón por la que predominan algunas lecturas del Corán (en particular las patriarcales) no reside tanto en su exactitud sino que, históricamente, los hombres han tenido la autoridad de definir el islam y han impuesto la hegemonía en una determinada lectura. Badran alude a una reflexión necesaria en tiempos actuales: “¿Se afirma en el Corán que la orden del padre-marido viene de Dios, y que es una continuación terrenal del dictamen divino, como aseguran los patriarcas religiosos? (...) No se puede construir una teoría de la desigualdad de género a partir de sus enseñanzas, ya que el Corán no habla de género y tampoco trata el sexo como un rasgo definido de la personalidad moral” (2010, pp.47 y 51).

En conclusión, la gestión del islam en España se debería abordar de una forma holística contemplando a todos los agentes implicados en el mismo, y poniendo énfasis en las actitudes de las mujeres musulmanas, ya que con sus valores muestran una pretensión de fomentar una sociedad libre de desigualdad y discursos de odio, tanto desde la perspectiva religiosa como desde la socioeducativa.

IV. Jerarquía de valores como factor protector hacia las conductas polarizadas

Por último, al establecer la jerarquía de valores en las personas musulmanas que componen la muestra, hemos identificado estos valores como factores protectores hacia las conductas polarizadas. Como se refería en el marco teórico la conexión de las actitudes con la estructura social se realiza a través de los valores, y se identifica el binomio bueno y malo para uno mismo a través de esa jerarquía de valores. Las personas estamos continuamente desarrollando actitudes cada vez que tomamos posiciones positivas o negativas ante las cosas, los acontecimientos o las personas. Las actitudes son evaluativas hacia un objeto ya sea físico o social. Una evidencia sobre la relación entre valores, actitudes y comportamiento procede, en cierta medida, de los estudios sobre autovigilancia del yo de Snyder y DeBono (1989). Las personas bajas en

este rasgo (*autovigilancia del yo*) suelen orientar su comportamiento basándose en su valores, sentimientos y actitudes, mientras que las personas altas en *autovigilancia del yo* suelen adaptar su comportamiento al entorno para no desencajar de los demás en las situaciones sociales (Sagiv y Schwartz, 2022).

Tal y como hemos desarrollado en la discusión, los tres primeros valores que caracterizan a la comunidad musulmana pertenecen al valor de orden superior *autotrascendencia*. Identificamos *universalismo-preocupación* como el valor que ha obtenido la puntuación más alta en todo el conjunto de la muestra, seguido de *benevolencia-cuidado*, y *benevolencia-dependencia*. Estos dos últimos valores estarían relacionados con la *autovigilancia de yo*, y por lo tanto predeciría que los sujetos de la muestra puntúan alto en este rasgo, y por consiguiente podrían adaptar su actitudes a encajar dentro de su grupo de referencia. Los valores que ocupan el cuarto y quinto lugar son *seguridad personal* y *seguridad social*, y pertenecen al valor de orden superior *conservación*. En el sexto lugar se situaría el valor de *universalismo-tolerancia*, también un valor de *autotrascendencia*.

Los valores que puntúan más bajo en la muestra son los que se relacionan con la *automejora*: *poder-recursos* y *poder-dominio*. Estos dos valores se relacionan con el poder que proporciona tener el control sobre las personas, recursos sociales y materiales; y *realización*, es decir, no consideran un valor relevante el alcanzar el éxito personal a través de la demostración de competencia de acuerdo a los estándares sociales. También, puntúan bajo los valores relacionados con la *apertura al cambio*, concretamente el valor de *hedonismo* relacionado con el placer y la gratificación sensual para uno mismo. Este valor se sitúa en la frontera de la *apertura al cambio* y los valores de *automejora*, pero los análisis multidimensionales lo han situado más cerca de la *apertura al cambio* (Schwartz, 2012).

En conclusión, la jerarquía de valores obtenida en esta investigación refleja que los valores que caracterizan a la comunidad musulmana que compone la muestra, son valores que muestran una tendencia protectora hacia actitudes más polarizadas, es decir, se identifican con el compromiso con la igualdad, la justicia social y la protección para todas las personas. También, muestran actitudes de preocupación por el bienestar de las personas que conforman el endogrupo, y enfatizan la lealtad y la confianza. En contraposición, la comunidad musulmana mostraría oposición a ejercer el poder sobre las personas y los recursos sociales y materiales, no estarían atraídas por el entusiasmo, la novedad y el desafío, y tampoco sería un reto vital la obtención del éxito personal a través de la demostración de competencia de acuerdo con los estándares sociales. Y, lo más importante, tampoco se verían reflejados y reflejadas en el valor *tradición*, es decir, no establecerán como algo importante en su vida el mantenimiento y preservación de tradiciones culturales, familiares y religiosas, por lo que estaríamos ante un nuevo paradigma sobre la concepción de cómo ven el mundo las personas musulmanas, y sobre todo, se podría eliminar la premisa de que el colectivo musulmán sólo se moviliza por sus convicciones religiosas. Ante esto, y en contraposición a lo que los grupos fundamentalistas abanderan, no se podría establecer la relación entre islam, musulmanes y conductas integristas.

Limitaciones del estudio y líneas futuras de investigación

En el presente estudio hemos asumido diversas limitaciones que pudieran afectar a su validez, fiabilidad y capacidad para la generalización de los resultados. En primer lugar, puede haber una variación de población musulmana en los estudios demográficos de la UCIDE, dado que los mismos están basados en el registro llevado a cabo por las Comunidades Islámicas de España y el Padrón Municipal de habitantes. En consecuencia, las personas musulmanas que no asisten a ningún lugar de culto, ni pertenecen a alguna asociación religiosa, y las que por alguna circunstancia no se encuentren registradas en el Padrón Municipal de habitantes, no han figurado como parte del censo de la Comunidad Musulmana de España. Por el contrario, tal y como se ha relatado en el presente estudio, el propio observatorio andalusí relaciona el país de origen con la creencia religiosa, y esta relación no siempre se da. Por lo tanto, la cifra de ciudadanos musulmanes podría variar de ese 4% que nos señalan los informes y los registros.

Otra limitación a la que se ha visto abocada esta investigación se refiere a la modalidad en la que se empezó a recabar la muestra. El instrumento utilizado muestra una consistencia aceptable en cuanto a su fiabilidad, pero esta investigación se ha hecho en el transcurso de la pandemia producida por el SARS-Cov-2 y todas las limitaciones sanitarias. Por lo que en un primer momento, se empezó a recabar la muestra difundiendo el cuestionario on-line a través de la plataforma de *google forms*, pasados los meses de alarma sanitaria, se pudo observar que las respuestas eran mínimas viéndonos obligados a cambiar a una la modalidad presencial. A partir de ese momento, se empezó a pasar el instrumento presencialmente y se pudo completar la muestra.

En cuanto a la limitación territorial, se ha tenido que fijar en la provincia de València, no pudiendo acotarla más. Los dos Centros Culturales de referencia, tanto el de

València como el de Alzira, aglutinan a fieles de muchas poblaciones cercanas por lo que limitar más territorialmente la muestra ha sido una limitación importante. Sería conveniente que para futuras investigaciones se trabajara con otros centros islámicos de la provincia de València para tener más datos y completar el estudio de forma más extensa.

Continuando con las limitaciones, aunque la mayoría de los valores tienen una consistencia interna que se considera adecuada, en alguno de los estadísticos la escala de *humildad* ha presentado problemas de consistencia interna, este aspecto no ha repercutido en las conclusiones de la investigación dado que el valor humildad no ha sido un valor destacado en la muestra, pero para futuros estudios de la misma línea de investigación se debería tener en cuenta para no ofrecer resultados y conclusiones sesgadas.

Esta investigación pretende ser el punto de partida para empezar a investigar las actitudes relacionadas con los valores y los factores criminógenos. Se hace necesario a partir de nuestras conclusiones abordar los enfoques culturales y subculturales del delito a través de los valores, y contribuir a la literatura científica en este ámbito poco explorado.

Para futuras investigaciones, se deberían analizar más sociedades no occidentales para comprobar si la jerarquía de los valores varía de forma pronunciada de una sociedad a otra. También, explorar jerarquías de valores entre diferentes comunidades, y analizar los comportamientos y actitudes derivados de los valores latentes en nuestras sociedades contemporáneas. Los valores como predecesores del comportamiento humano nos hacen discernir entre lo que se considera adecuado y lo que no, por lo que esta actitud resulta clave para no actuar fuera de los términos sociales y jurídicos establecidos, o por el contrario favorecer conductas desviadas que puedan causar un impacto negativo en la sociedad.

Bibliografía

- Adbli, S. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Adraoui, M. (2008). "Être salafiste en France" en B. Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme?*, 231-241. Presses Universitaires de France.
- Ajzen, I. (1988). *Personality and behaviour*. Dorsel Press.
- Ajzen, I. (1991). Theory of planned behaviour. *Organizational Behaviour and Human Decision Processes*, 50(2), 179-211. [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(91\)90020](https://doi.org/10.1016/0749-5978(91)90020)
- Ajzen, I. y Fischbein, M. (1977). Attitude-behaviour relationship: A theoretical analysis and review of empirical research. *Psychological Bulletin*, 81, 888-918.
<https://doi.org/10.1037/0033-2909.84.5.888>
- Amghar, S. (2006). *Islamismes d'occident. Etat des lieux et perspectives*. Lignes de Repères.
- Amghar, S. (2011). *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. Michalon.
- Andújar, N. (2008). El papel de los jóvenes en la transformación del islam. *Revista de Estudios de Juventud*, 80, 61-75.
<https://www.injuve.es/sites/default/files/revista-80-capitulo-4.pdf>
- Bandura, A. (1982). Self-efficacy mechanism in human agency. *American Psychologists*, 37, 122-147. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.37.2.122>
- Bagozzi, R.P. (1992). The self regulation of attitudes, intentions and behaviour. *Social Psychology Quarterly*, 55(2), 178-204. <https://doi.org/10.2307/2786945>

- Bardi, A. y Goodwin, R. (2011). The dual route to value change: individual processes and cultural moderators. *Journal Cross-Cultural Psychology*, 42(2), 271-287.
<https://doi.org/10.1177/0022022110396916>
- Bardi, A., Buchanan, K.E., Goodwin, R., Slabu, L., y Robinson, M. (2014). Value stability and change during self-chosen life transitions: self-selection versus socialization effects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106(1), 131-147.
<https://doi.org/10.1037/a003481>
- Barlas, A. (2002). *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en el mundo hostil*. Siglo XXI
- Badran, M. (2010). El feminismo islámico en marcha. *Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 9, 69-84.
https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12063/CL_09_%282010%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Bean, C. y Papadakis, E. (1994). Polarized priorities or flexible alternatives? Dimensionality in Inglehart's materialism-postmaterialism scale. *International Journal of Public Opinions Research*, 6(3), 264-297.
<https://doi.org/10.1093/ijpor/6.3.264>
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI.
- Beierlein, C., Davidov, E., Schmidt, P., Schwartz, S.H., y Rammstedt, B. (2012). Testing the discriminant validity of Schwartz' Portrait Value Questionnaire items. A replication and extension of Knoppen and Saris (2009). *Survey Research Methods*, 6(1), 25–36. <https://doi.org/10.18148/srm/2012.v6i1.5092>
- Bendriss, E.Y. (2013). *Breve historia del islam*. Nowtilus.

Blanco Navarro, J.M. y Pérez Ventura, O. (2012). Movimientos islamistas en España.

Instituto Español de Estudios Estratégicos, 1-43.

https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2012/DIEEEM01-2012_MovimientosIslamistasenEspana.docx.pdf

Bond, R. y Smith, P.B. (1996). Culture and conformity: A meta-analysis of studies using

Asch's (1952b, 1956) line judgement task. *Psychological Bulletin*, 119(1), 111-137.

<https://doi.org/10.1037/0033-2909.119.1.111>

Borreguero, E. (28 de enero de 2008). ¿Quiénes son los 'tabligh'? *El País*.

https://elpais.com/diario/2008/01/26/catalunya/1201313241_850215.html

Cajas, J. (2017). Economía política del castigo: dispositivos del poder y el control social.

Quaestio Iuris, 10(2). 1244-1270. <https://doi.org/10.12957/rqi.2017.28343>

Cano Paños, M.A. (2010). *Generación yihad. La radicalización islámica de los jóvenes musulmanes en Europa*. Dykinson.

Cano Paños, M. A. (2016). Aproximación criminológica al fenómeno del «homegrown terrorism». Un análisis de la radicalización islamista desde la teoría de las subculturas. *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 16, 301-338.

<https://revistas.uned.es/index.php/RDPC/article/view/24482>

Caprara, G.V., Schwartz, S.H., Capanna, C., Vecchione, M., y Barbaranelli, C. (2006).

Personality and Politics: Values, Traits, and Political Choice. *Political Psychology*, 27(1), 1-28. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2006.00447.x>

Caprara, G.V., Schwartz, S.H., Vecchione, M., y Barbaranelli, C. (2008). The

personalization of politics: Lessons from the Italian case. *European Psychologist*, 13(3), 157-172. <https://doi.org/10.1027/1016-9040.13.3.157>

Castañero Riaño, S. (junio de 2013). *La actividad del islam político marroquí en España:*

justicia y espiritualidad [Discurso principal]. II Encuentro de Investigación

Transfronteriza: análisis de las realidades transfronterizas hispano-marroquíes.

Málaga, España.

Cembrero, I. (2016). *La España de Alá*. La Esfera.

Church, T.A. (2010). Current perspectives in the study of personality across cultures.

Perspectives on Psychological Science, 5(4), 441-449.

<https://doi.org/10.1177/1745691610375559>

Cieciuch, J. y Schwartz S.H. (2012). The Number of Distinct Basic Values and Their

Structure Assessed by PVQ-40. *Journal of Personality Assessment*, 94(3),

321-328. <https://doi.org/10.1080/00223891.2012.655817>

Cieciuch, J., Davidov, E., Vecchione, M., y Schwartz, S.H. (2014). A hierarchical structure

of basic human values in a third order confirmatory factor analysis. *Swiss Journal*

of Psychology, 73, 177-182. <https://doi.org/10.1024/1421-0185/a000134>

Cohen, J. (1988). *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*. Routledge.

Closs, S.J. (1996). On the factoring and interpretation of ipsative data. *Journal of*

Occupational and Organizational Psychology, 69(1), 41-47.

<https://doi.org/10.1111/j.2044-8325.1996.tb00598.x>

Collins, R. (2010) [1975]. *Conflict sociology: A sociological Classic Updated (Studies*

Comparative Social Science). Routledge.

Cornwell, J.M. y Dunlap, W.P. (1994). On the questionable soundness of factoring ipsative

data: A response to Saville & Willson (1991). *Journal of Occupational and*

Organizational Psychology, 67, 89-100.

<https://doi.org/10.1111/j.2044-8325.1994.tb00553.x>

Delfino, G.I. y Zubieta, E.M. (2011). Valores y política. Análisis del perfil axiológico de los estudiantes universitarios de la ciudad de Buenos Aires (República Argentina).

Interdisciplinaria, 28(1), 93-114.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18022327006>

Devos, T., Spini, D., y Schwartz, S.H. (2002). Conflicts among human values and trust in institutions. *The British journal of social psychology*, 41(4), 481–494.

<https://doi.org/10.1348/014466602321149849>

Dostoyevski, F. (1996). *Crimen y castigo*. Penguin Clásicos.

Durkheim, E. (1998). *La División del Trabajo Social*. Trotta. (Original publicado en 1893).

Durkheim, E. (1998). *El suicidio*. Buenos Aires. Colofón. (Original publicado en 1897).

Durkheim, E. (2002). *La Educación Moral*. Madrid. Trotta.

Elias, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*.

Edicions 62.

<https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2016/06/elias-n-compromiso-y-distanciamiento.pdf>

Escobar, J.J. (2008). Activismo islámico en España. *Asociación de revistas culturales de España. Política Exterior* (124).

<https://www.revistasculturales.com/articulos/25/politica-exterior/930/2/activismo-islamico-en-espa-a.html>

Esposito, J. L. y Mogahed D. (2007). *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*. Gallup Press. <https://doi.org/10.1002/aps.259>

Fernández-Montesinos, F. A. (2013). Identidad y geopolítica: la instrumentación de las fracturas religiosas. *Cuadernos de estrategia*, 163, 185-226.

Fishbein, M. y Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention and behaviour: An introduction to theory and research*. Addison-Wesley.

Fischer, R., y Boer, D. (2015). Motivational Basis of Personality Traits: A Meta-Analysis of Value-Personality Correlations. *Journal of personality*, 83(5), 491–510.

<https://doi.org/10.1111/jopy.12125>

García Añón, J., Bradford, B., García Sáez, J.A., Gascón Cuenca, A. y Llorente Ferreres, A. (2013). *Identificación policial por perfil étnico en España. Informe sobre experiencias y actitudes en relación con las actuaciones policiales*. Tirant lo Blanch.

García España, E. (2019). Más migración, menos delincuencia. *Revista Crítica Penal y Poder*, 18, 195-205. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7251061>

Goffman, E. (1982) [1967]. *Interaction ritual. Essays on face-to-face-behavioural*. Pantheon.

Gómez, L. (2018). *Entre la sharía y la yihad*. Catarata.

González Hernández, M. (2015). Definiendo términos: fundamentalismo, salafismo, sufismo, islamismo, wahabismo. *Instituto Español de Estudios Estratégicos* 88, 1-12.
https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEO88-Antiislamismo_MGlezHdez.pdf
https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEO88-Antiislamismo_MGlezHdez.pdf

Gouveia, V. y Ros, M. (2003). Validez de los modelos transculturales sobre valores en V. Gouveia y M. Ros (coords.), *Psicología social de los valores humanos. Desarrollos teóricos metodológicos y aplicados*, 173-193. Biblioteca Nueva.

Gouveia, V., Santos, W., Milfont, T., Fischer, R., Clemente, M. y Espinosa, P. (2010). La teoría funcionalista de los valores humanos en España: Comprobación de las hipótesis de contenido y estructura. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 44(2), 213-224.
<https://www.redalyc.org/pdf/284/28420641002.pdf>

- Herrero, O. (2008). La comunidad musulmana española en la actualidad: aspectos religiosos y jurídicos. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 25, 205-263.
- https://digital.csic.es/bitstream/10261/19612/1/la%20comunidad%20musulmana%20espaola_AWRAQ%20XXV%202008.pdf
- Hirschman, C. (2006). *El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos*, en A. Portes y J. DeWind (eds.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 441-439.
- Hofstede, G. (2001) [1980]. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviours, Institutions and Organizations Across Nations* (2ª ed.). Sage.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J. y Minkoy, M. (2005). *Cultures and Organizations: Software of the Mind. Intercultural cooperation and its importance of survival*. McGraw Hill.
- Homer, P.M., y Kahle, L.R. (1988). A structural equation test of the value-attitude-behaviour hierarchy. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 638-646.
- Huysmans, J. (1995): "Migrants as a security problem: dangers of 'securitizing' societal issues", en R. Miles y D. Thränhardt (eds.). *Migration and European Integration. The Dynamics of Inclusion and Exclución*, 53-72. Pinter Publications.
- Inglehart, R. (1991). *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Siglo XXI.
- Inglehart, R. (1998). *Modernización y postmodernización: El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Siglo XXI.
- Jorge, J.E. (marzo de 2016). *La teoría de los valores de Schwartz. Una estructura de valores humanos universales*. Cambio Cultural.
- <https://cambiocultural.org/cultura-politica/la-teoria-de-los-valores-de-schwartz/>

Jorge, J.E. (2017). Estado de derecho y valores democráticos: las direcciones del cambio cultural. *Revista Question/Cuestión*, 54(1), 172-206.

<https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/3806>

Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'Hexagone. Génés du jihad français*. Gallimard.

Kepel, G. (2016). *La fracture*. Gallimard.

Kluckhohn, C.K.M. (1951). *Values and value orientations in the theory of action*. Harvard University Press.

Knoppen, D. y Saris, W. (2009). Do we have to combine Values in the Schwartz' Human Values Scale? A Comment on the Davidov Studies. *Survey Research Methods*, 3(2), 91-103. <https://doi.org/10.18148/srm/2009.v3i2.2601>

Kohn, M.L. y Schooler, C. (1983). *Work and personality: An inquiry into the impact of social stratification*. Ablex Publishing Corporation.

Kristiansen, C.M. y Hotte, A.M. (1996). Morality and self: Implications for the when and how of value-attitude-behaviour relations, en C. Seligman, J.M. Olson y M.P Zanna (eds). *The psychology of values: the Ontario Symposium*, 8, 77-105. Psychology Press. <https://doi.org/10.4324/9780203773857>

Kundnani, A. (2012). Radicalisation: the journey of a concept. *Race and Class*, 54(2), 3-25. <https://doi.org/10.1177/0306396812454984>

Laghman, S. (2012). Las escuelas jurídicas del sunismo. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 7, 43-50.

<https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3679>

Lasierra-Esteban, J.M. (2020). Una revisión de las teorías materialistas- postmaterialistas a partir de una clasificación generacional: ¿las personas mayores se vuelven conservadoras?. *Tempo Social*, 32(3), 349-373.

<https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.164349>

Lloyd, A. (2014). La mirada sartriana: poder y otredad en l'Être et le Néant, La Nausée y

Huis Clos. *Letras*, 55(1), 113-128.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5475997>

Lönnqvist, J.E., Jasinskaja-Lahti, I. y Vekasalo, M. (2011). Personal values before and after migration: a longitudinal case study on value in Ingrian-Finnish migrants.

Journal Social Psychology and Personality Science, 2(6), 584-591.

<https://doi.org/10.1177/1948550611402362>

Lönnqvist, J.E., Leikas, S. Verkasalo, M. (2018). Value change in men and women entering parenthood: new mothers' value priorities shift towards conservation values. *Journal Personality and Individual Differences*, 120, 47-51.

López, M.P. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 8(4), 130-147. <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211014822005.pdf>

Marín Guzmán, R. (2002). Religión y globalización. La defensa de los valores culturales propios: el caso del fundamentalismo islámico. *Revista Estudios*, 16, 47-63.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5762001>

Martín, J. (2008). *Suníes y chiíes: los dos brazos de Alá*. Catarata.

Martín de Pozuelo, E., Bordas, J. y Yitzhak, E. (2013). Objetivo: Califato Universal. Claves para comprender el yihadismo. Libros de vanguardia.

Martín Lupiáñez, I. (2019). Evolución del asociacionismo musulmán en España. De las entidades religiosas a las agrupaciones socioculturales islámicas. *Revista de Estudios Regionales*, 115, 185-205.

Martínez Muñoz, A. (1998). Inmigración y familia. Tradición y ruptura [Discurso principal]. *2º Simposium Internacional Familia y Educación. Una Perspectiva Comparada*, 54-65. Sevilla, España.

<https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/73638/INMIGRACION%20Y%20FAMILIA%20,TRADICION%20Y%20RUPTURA.pdf?sequence=1>

- Maslow, K.A. (1970) [1954]. *Motivation and Personality*. Harper and Row.
- McCrae, R.R. y Costa, J.R. (1990). *Personality in Adulthood*. Guilford.
- McDonald, R.P. (1999). *Test theory: A unified treatment*. Erlbaum.
- Meijer, R. (2009). *Global Salafism Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press.
- Mellena, A. y Bassili, J.N. (1995). On the relationship between attitudes and values: Exploring the moderating effect of self-monitoring and self-monitoring schematicity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 885-892.
- Merton, R.K. (1968). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and Anomie. *American Sociological Review*, 5(3), 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Merton, R. K. (1995). Opportunity Structure: The Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s-1950s, en Adler, F. y Laufer, W.F. (eds). *Legacy of Anomie Theory: Advances in Criminological Theory*, 6, 3-78.
- Mijares, L. y Ramírez, A. (2008). La «islamización» de la inmigración: algunas hipótesis acerca del caso español. *Quaderns de la Mediterrània*, 9, 389-392.
https://www.researchgate.net/publication/28258416_La_islamizacion_de_la_inmigracion_algunas_hipotesis_acerca
- Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. CIDOB.
- Moreras, J. (2005). ¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha, en Pedreño, A. y Hernández, M. (coords). *La condición Inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, 227-240. Universidad de Murcia.

- Moreras, J. (2017). ¿Qué Islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam postmigratorio en Europa. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 115, 13-37.
doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.13
- Moreras, J. (2018). *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Edicions Bellaterra.
- Motilla de la Calle, A. M. (2011). Problemas y retos de la inmigración islámica en Europa; la posición de la Unión Europea. *Revista electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja*, 9, 7-26.
<https://www.unirioja.es/dptos/dd/redur/numero9/motilla.pdf>
- Neumann, P.R. (2009). *Old and new terrorism. Late modernity, globalization and the transformation of political violence*. Polity Press.
- Norris, P. y Inglehart, R. (2019). *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University Press.
- Nunnally, J., y Bernstein, I. (1994). *Psychometric Theory*. McGraw-Hill.
- Parks-Leduc, L., Feldman, G. y Bardi, A. (2015). Personality traits and personal values: a metaanalysis. *Journal Personality and Social Psychology*, 19(1), 3-29.
<https://doi.org/10.1177/108886831453854>
- Parsons, T. (1961). *Theories of society*. Free Press.
- Parsons, T. (1968). *The Structure of Social Action*. Free Press.
- Primer, A.P. (1992). Quantitative methods in psychology. *Psychological bulletin*, 112(1), 155-159. <http://users.cla.umn.edu/~nwaller/prelim/cohenpowerprimer.pdf>
- Ramírez, Á. (2016). La construcción del “problema musulmán”: radicalización, islam y pobreza. *Revista Viento Sur*, 144, 21-30.
https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS144_A_Ramirez_problema_musulman.pdf

- Ramírez, Á., y Mijares, L. (2005). Gestión del Islam y de la inmigración en Europa: Tres estudios de caso. *Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, 18, 77-104.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/3046>
- Ramírez, Á., y Mijares, L. (2021). Feminismos populares en el Norte de África: las movilizaciones de mujeres y la Primavera Árabe en Marruecos. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 31, 7–24.
<https://doi.org/10.15366/reim2021.31.001>
- Ramírez de Garay, L.D. (2013). El enfoque anomia-tensión y el estudio del crimen. *Revista Sociológica (México)*, 28(78), 41-68.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732013000100002&lng=es&tlng=es
- Reinares, F. y Garcia-Calvo, C. (26 de junio de 2013). *Los yihadistas en España: perfil sociodemográfico de condenados por actividades terroristas o muertos en acto de terrorismo suicida entre 1996 y 2012*. Real Instituto Elcano.
http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/terrorismo+internacional/dt11-2013-reinares-garciacalvo-yihadistas-espana-perfil-sociodemografico-1996-2012
- Roccas, S., Sagiv L., Schwartz, S.H. y Knafo, A. (2002). The big five personality factors and personal values. *Journal Personality and Social Psychology*, 28(6), 789-801.
DOI: 10.1177/0146167202289008
- Roccas, S. y Elster, A. (2014). Values and religiosity en V. Saraglou (ed), *In religion, Personality and Social Behavior*, 193-212. Psychology Press.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.
- Ros, M. (2003). Psicología social de los valores: una perspectiva histórica, en M. Ros y V. Gouveia (coords.). *Psicología social de los valores humanos, desarrollos teóricos*,

- metodológicos y aplicados*, 27-49. Biblioteca Nueva.
- Rougier, B. (2008). *Qu'est-ce que le salafisme?*. Presses Universitaires de France.
- Sagiv, L. y Schwartz, S.H. (2022). Personal Values Across Cultures. *Annual Review of Psychology*, 73, 517-546. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-psych-020821-125100>
- Salazar, Ph.J. (2015). *Paroles armées. Comprendre et combattre la propagande terroriste*. LeMieux Éditeur.
- Sanz Mulas, N. (2018). Las sociedades paralelas como cantera del yihadismo, en Pérez, A.I (dir.) y Ruiz, M. (coord.), *El terrorismo en la actualidad: un nuevo enfoque político criminal*, 247-284. Tirant lo Blanch.
- Saroglou, V., Delpierre, V., y Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37(4), 721–734. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2003.10.005>
- Saris, W. E. (1988). *Variation in response functions. A source of measurement error in attitude research*. Sociometric Research Foundation.
- Sartre, J.P. (1966). *El Ser y la Nada*. Editorial Losada.
- Schober, P., Boer, C., y Schwarte, L. A. (2018). Correlation coefficients: appropriate use and interpretation. *Anesthesia and Analgesia*, 126(5), 1763-1768. <https://doi.org/10.1213/ANE.0000000000002864>
- Schwartz, S.H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries, en M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 25, 1-65. Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60281-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6)
- Schwartz, S.H. (1994). Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?. *Journal of Social Issues*, 50, 19-45. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1994.tb01196.x>

- Schwartz, S.H. (1996). Value priorities and behaviour: Applying a theory of integrated value systems, en C. Seligman, J.M. Olson, y M.P. Zanna (eds.), *The Psychology of Values: The Ontario Symposium*, 8, 1-24. Erlbaum.
- Schwartz, S.H. (1999). A theory of cultural values and some implications for work. *Applied Psychology: An International Review*, 48(1), 23-47.
<https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1999.tb00047.x>
- Schwartz, S.H. (2003). A proposal for measuring value orientations across nations. *In Questionnaire Development Package of the European Social Survey*, 259(290), 259-319.
https://www.europeansocialsurvey.org/docs/methodology/core_ess_questionnaire/ESS_core_questionnaire_human_values.pdf
- Schwartz, S.H. (2003). ¿Existen aspectos universales en la estructura y contenido de los valores humanos? en M. Ros y V. Gouveia (coords.). *Psicología social de los valores humanos, desarrollos teóricos, metodológicos y aplicados*, pp.54-77. Biblioteca Nueva.
- Schwartz, S.H. (2006). Les valeurs de base de la personne: théorie, mesures et applications [Basic human values: Theory, measurement, and applications]. *Revue Française de Sociologie*, 47, 249-288.
https://www.researchgate.net/publication/273189192_Les_valeurs_de_base_de_la_personne_theorie_mesures_et_applications
- Schwartz, S.H. (2007). Value orientations: Measurement, antecedents and consequences across nations, en R. Jowell, C. Roberts, R. Fitzgerald y G. Eva (eds.). *Measuring attitudes crossnationally: Lessons from the European Social Survey*, 161-193. Sage.
- Schwartz, S.H. (2009). Basic Values: How they motivate and inhibit prosocial behaviour, en M. Mikulincer y P.R. Shaver (eds.). *Prosocial motives, emotions, and behaviour:*

- The better angels of our nature*, 221-241. American Psychological Association.
<https://doi.org/10.1037/12061-012>
- Schwartz, S.H. (2012). An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1),1-20.
<https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>
- Schwartz, S.H. (2017). The refined theory of basic values, en S. Roccas y L. Sagiv (eds.), *Values and behaviour: Taking a cross cultural perspective*, 51–72. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-56352-7_3
- Schwartz, S.H. y Bilsky, W. (1987). Toward a universal psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(3), 550-562.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.53.3.550>
- Schwartz, S.H. y Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(5), 878-891. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.58.5.878>
- Schwartz, S.H. y Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four Western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58(2), 88–107.
<https://doi.org/10.2307/2787148>
- Schwartz, S.H. y Ros, M. (1995). Values in the West: A theoretical and empirical challenge to the individualism-collectivism cultural dimension. *Word Psychology*, 1, 91-122.
https://www.researchgate.net/publication/311226448_Values_in_the_west_a_theoretical_and_empirical_challenge_to_the_individualism-collectivism_cultural_dimension#fullTextFileContent
- Schwartz, S.H., Verkasalo, M., Antonovsky, A., y Sagiv, L. (1997). Value priorities and social desirability: Much substance, some style. *British Journal of Social Psychology*, 36(1), 3-18. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1997.tb01115.x>

Schwartz, S.H. y Bardi, A. (2001). Value Hierarchies Across Cultures: Taking a Similarities Perspective. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(3), 268–290.

<https://doi.org/10.1177/0022022101032003002>

Schwartz, S.H. y Boehnke, K. (2004). Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis. *Journal of Research in Personality*, 38(3), 230-255.

[https://doi.org/10.1016/S0092-6566\(03\)00069-2](https://doi.org/10.1016/S0092-6566(03)00069-2)

Schwartz, S. H., y Butenko, T. (2014). Values and behaviour: Validating the refined value theory in Russia. *European Journal of Social Psychology*, 44, 719-813.

<https://doi.org/10.1002/ejsp.2053>

Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Torres, C., Dirilen-Gumus, O., y Butenko, T. (2017). Value tradeoffs propel and inhibit behaviour: Validating the 19 refined values in four countries. *European Journal of Social Psychology*, 47(3), 241-258.

<https://doi.org/10.1002/ejsp.2228>

Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., Beierlein, C., Ramos, A., Verkasalo, M., Lönnqvist, J.E., Demirutku, K., Dirilen-Gumus, O., y Konty, M. (2012). Refining the theory of basic individual values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103(4), 663–688.

<https://doi.org/10.1037/a0029393>

Sellin, T. (1938). Culture Conflict and Crime. *American Journal of Sociology*, 44(1), 97-103. <http://www.jstor.org/stable/2768125>

Serrano Maíllo, A. (2019). *La persistencia de los enfoques subculturales y del conflicto normativo. Una revisión desde la perspectiva del control social en criminología*. Iustel.

Smith, P.B. (2004). Acquiescent Response Bias as an Aspect of Cultural Communication Style. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35(1), 50–61.

<https://doi.org/10.1177/0022022103260380>

- Snyder, M. y DeBono, K.G. (1989). Understanding the functions of attitudes: Lessons learned from personality and social behaviour, en A.R. Pratkanis, S.J. Breckler y A.G. Greenwald (eds.), *Attitude structure and function*, 339-359. Lawrence Erlbaum Associates.
- Sortheix, F.M., Parker, P.D., Lechner, C.M. y Schwartz, S.H. (2019). Changes in young Europeans' values during the global financial crisis. *Journal Social Psychology Personality Science*, 10(1), 15-25. <https://doi.org/10.1177/1948550617732610>
- Spates, J.L. (1983). The sociology of values. *Annual Review of Sociology*, 9, 27-49. <https://www.jstor.org/stable/2946055>
- Stryker, S.H. y Serpe R.T. (1982). Commitment, identity salience and role behaviour, en W. Ickes y E.S. Knowles (eds.), *Personality, roles and social behaviour*, 199-218. Springer-Verlag. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-9469-3_7
- Sutherland, E. (1988). *Ladrones profesionales*. Ediciones de La Piqueta.
- Sutherland, E. (1999) [1949]. *El delito de cuello blanco*. Ediciones de La Piqueta.
- Tam, K.P., Lee, S.L., Kim, Y.H., Li, Y., y Chao, M.M. (2012). Intersubjective model of value transmission: parents using perceived norms as reference when socializing children. *Personality & social psychology bulletin*, 38(8), 1041-1052. <https://doi.org/10.1177/0146167212443896>
- Tamayo, J.J. (2009). *Islam, cultura, religión y política*. Trotta.
- Tajfel, H. and Turner, J.C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior, en S. Worchel y W.G. Austin (eds). *Psychology of Intergroup Relation*, 7-24. Hall Publishers.

- Téllez, V. (2008). La juventud musulmana de Madrid responde: lugar y participación social de las asociaciones socioculturales formadas o revitalizadas después de los atentados del 11-M. *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, 6, 133-143. <https://revistas.uam.es/reim/article/view/790>
- Tellez, V. y Ramírez, Á. (2018). La antropología de los contextos musulmanes desde España: inmigración, islamización e islamofobia. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 73(2), 295-324. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.02.002>
- Thomas, W. y Znaniecki, F. (2006) [1918]. *El campesino polaco en Europa y en América*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Ministerio de la Presidencia.
- Todorov, T. (2008): *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Galaxia Gutenberg.
- Triandis, H.C. (1995). *Individualism and Collectivism*. Westview Press.
- Lacomba Vázquez, J. (2001). *El Islam inmigrado: transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, Subdirección General de Museos Estatales.
- Vecchione, M., Caprara, G., Schoen, H., Gonzalez Castro, J. L. G., y Schwartz, S. H. (2011). The role of personal values and basic traits in perceptions of the consequences of immigration: A three-nation study. *British Journal of Psychology*, 103(3), 359-377. <https://doi.org/10.1111/J.2044-8295.2011.02079.X>
- Wihtol de Wenden, C. (2003). *L'Europe migratoire. L'Europe face à l'autre. Politiques migratoires et intégration européenne*. Euryopa.

Otras referencias

British Broadcasting Corporation (2015). *¿Qué es el wahabismo, el “padre ideológico” de Estado Islámico?*. (17 de diciembre de 2015). BBC Mundo.

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/12/151215_wahabismo_arabia_saudita_estado_islamico_men

Cembrero, I. (31 de Julio de 2011). El CNI alerta de que seis países musulmanes financian al islamismo. *El País*.

https://elpais.com/politica/2011/07/31/actualidad/1312140952_655494.html

European Anti-Poverty Network (EAPN) (2020). El estado de la pobreza, seguimiento del indicador de pobreza y exclusión social en España 2008-2019.

https://www.eapn.es/estadodepobreza/ARCHIVO/documentos/Informe_AROPE_2020_Xg35pbM.pdf

Organización de las Naciones Unidas (2018). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*.

Objetivo 1: Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.

<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/poverty/>

Organización de las Naciones Unidas (2019). *End poverty in all its forms everywhere*.

<https://unstats.un.org/sdgs/report/2019/goal-01/>

Organización de las Naciones Unidas (2020). *Shared responsibility, global solidarity: responding to the socio-economic impacts of COVID-19*.

https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sg_report_socio-economic_impact_of_covid19.pdf

Ortega Dolz, P. (24 de marzo de 2021). Detenido el principal representante del islam en España en una operación que investiga una trama de financiación yihadista. *El País*.

<https://elpais.com/espana/2021-03-24/detenido-el-principal-representante-del-islam-en-espana-en-una-operacion-que-investiga-una-trama-de-financiacion-yihadista.html>

The World Bank (2018). *Decline of Global Extreme Poverty Continues but Has Slowed: World Bank*.

<https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2018/09/19/decline-of-global-extreme-poverty-continues-but-has-slowed-world-bank>

Unión de Comunidades Islámicas de España (2018). *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos españoles en España referido a fecha 31/12/2017*.

<https://ucide.org/wp-content/uploads/2021/01/Estudio-demografico-2017.pdf>

Unión de Comunidades Islámicas de España (2019). *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos españoles en España referido a fecha 31/12/2018*.

<https://ucide.org/wp-content/uploads/2021/01/Estudio-demografico-2018.pdf>

Unión de Comunidades Islámicas de España (2020). *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos españoles en España referido a fecha 31/12/2019*.

<https://ucide.org/wp-content/uploads/2021/01/Estudio-demografico-2019.pdf>

Unión de Comunidades Islámicas de España (2021). *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos españoles en España referido a fecha 31/12/2020.*

<http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>

Unión de Comunidades Islámicas de España (2022). *Estudio Demográfico de la Población Musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos españoles en España referido a fecha 31/12/2021.*

<https://ucide.org/wp-content/uploads/2022/03/estademograf21-Espanol.pdf>

Anexos²⁷

Anexo I. PVQ-RR español chico²⁸

A continuación describimos brevemente a distintas personas. Por favor, lee cada descripción y piensa en qué medida esa persona se parece a ti o no. Marca con una X la casilla de la derecha que refleje en qué medida la persona descrita se parece a ti.

	No se parece en absoluto a mí	No se parece a mí	Un poco parecida a mí	Moderada- mente parecida a mí	Parecida a mí	Muy parecida a mí
1. Es importante para él desarrollar por sí mismo su forma de ver las cosas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
2. Es importante para él que su país sea estable y seguro.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
3. Es importante para él pasarlo bien.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
4. Es importante para él evitar disgustar a otras personas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
5. Es importante para él que las personas débiles y vulnerables en la sociedad sean protegidas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
6. Es importante para él que la gente haga lo que él dice que debería hacer.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
7. Es importante para él nunca pensar que merece más que los demás.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
8. Es importante para él cuidar la naturaleza.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
9. Es importante para él que nadie le avergüence.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
10. Es importante para él buscar siempre diferentes cosas que hacer.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
11. Es importante para él cuidar de las personas que son cercanas a él.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
12. Es importante para él tener el poder que el dinero puede dar.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
13. Es muy importante para él evitar enfermar y proteger su salud.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
14. Es importante para él ser tolerante con todo tipo de personas y grupos.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
15. Es importante para él no transgredir las normas o regulaciones.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
16. Es importante para él tomar sus propias decisiones sobre su vida.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
17. Es importante para él tener ambiciones en la vida.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
18. Es importante para él mantener los valores y formas de pensar tradicionales,	☐	☐	☐	☐	☐	☐

²⁷ Se reproducen los instrumentos PVQ-RR con autorización de Shalom Schwartz. El uso del cuestionario con fines comerciales requerirá licencia expresa del autor.

²⁸ Traducido por Magdalena Bobowik (magdalena.bobowik@ehu.es).

- [illegible]

Anexo II. PVQ-RR español chica ²⁹

A continuación describimos brevemente a distintas personas. Por favor, lee cada descripción y piensa en qué medida esa persona se parece a ti o no. Marca con una X la casilla de la derecha que refleje en qué medida la persona descrita se parece a ti.

	No se parece en absoluto a mí	No se parece a mí	Un poco parecida a mí	Moderamente parecida a mí	Parecida a mí	Muy parecida a mí
1. Es importante para ella desarrollar por sí misma su forma de ver las cosas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
2. Es importante para ella que su país sea estable y seguro.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
3. Es importante para ella pasarlo bien.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
4. Es importante para ella evitar disgustar a otras personas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
5. Es importante para ella que las personas débiles y vulnerables en la sociedad sean protegidas.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
6. Es importante para ella que la gente haga lo que ella dice que debería hacer.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
7. Es importante para ella nunca pensar que merece más que los demás.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
8. Es importante para ella cuidar la naturaleza.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
9. Es importante para ella que nadie le avergüence.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
10. Es importante para ella buscar siempre diferentes cosas que hacer.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
11. Es importante para ella cuidar de las personas que son cercanas a ella.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
12. Es importante para ella tener el poder que el dinero puede dar.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
13. Es muy importante para ella evitar enfermar y proteger su salud.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
14. Es importante para ella ser tolerante con todo tipo de personas y grupos.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
15. Es importante para ella no transgredir las normas o regulaciones.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
16. Es importante para ella tomar sus propias decisiones sobre su vida.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
17. Es importante para ella tener ambiciones en la vida.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
18. Es importante para ella mantener los valores y formas de pensar tradicionales,	☐	☐	☐	☐	☐	☐
19. Es importante para ella que las personas que conoce tengan plena confianza en ella.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
20. Es importante para ella ser rica.	☐	☐	☐	☐	☐	☐
21. Es importante para ella participar en actividades para defender la naturaleza.	☐	☐	☐	☐	☐	☐

²⁹ Traducido por Magdalena Bobowik (magdalena.bobowik@ehu.es).

Anexo II. PVQ-RR chico árabe³⁰

استبيان القيم الوصفية - النسخة المعدلة (PVQ-RR)، ذكور

فيما يلي نقدّم وصفاً مختصراً لأشخاص مختلفين. الرجاء قراءة كل وصف والتفكير في مدى التشابه أو الاختلاف بينك وبين الشخص الموصوف. ثم نرجو وضع إشارة X في المربع الذي يشير إلى مدى التشابه بينك وبين الشخص الموصوف.

الى أي مدى يشبهك هذا الشخص؟

لا يشبهني أبداً	لا يشبهني	يشبهني قليلاً	يشبهني بشكل متوسط	يشبهني كثيراً
☐	☐	☐	☐	☐
1. من المهم له تكوين آرائه بشكل مستقل.				
☐	☐	☐	☐	☐
2. من المهم له أن يكون وطنه آمناً ومستقراً.				
☐	☐	☐	☐	☐
3. من المهم له قضاء أوقات ممتعة.				
☐	☐	☐	☐	☐
4. من المهم له أن يتجنبّ مضايقة الآخرين.				
☐	☐	☐	☐	☐
5. من المهم له أن تتم حماية الضعفاء والمساكين والمهمشين في المجتمع.				
☐	☐	☐	☐	☐
6. من المهم له أن يفعل الآخرون ما يأمرهم بفعله.				
☐	☐	☐	☐	☐
7. من المهم له أن لا يعتقد أبداً أنه يستحق أكثر من الآخرين.				
☐	☐	☐	☐	☐
8. من المهم له المساهمة في حماية الطبيعة.				
☐	☐	☐	☐	☐
9. من المهم له ألا يتعرض أبداً لتشويه السمعة من قبل أي شخص.				
☐	☐	☐	☐	☐
10. من المهم له البحث دائماً عن أشياء مختلفة للقيام بها.				
☐	☐	☐	☐	☐
11. من المهم له الاهتمام بالأشخاص المقربين إليه.				
☐	☐	☐	☐	☐
12. من المهم له امتلاك القوة التي يمكن للمال أن يوفرها.				
☐	☐	☐	☐	☐
13. من المهم جداً له أن يتجنبّ الأمراض وأن يحافظ على صحته.				
☐	☐	☐	☐	☐
14. من المهم له تقبّل كافة نوعيات الناس والمجموعات السكانية.				
☐	☐	☐	☐	☐
15. من المهم له أن لا يخالف أبداً القوانين والنظم.				
☐	☐	☐	☐	☐
16. من المهم له أن يتخذ قراراته بنفسه بخصوص حياته.				
☐	☐	☐	☐	☐
17. من المهم له أن يكون طموحاً في حياته.				
☐	☐	☐	☐	☐
18. من المهم له الحفاظ على طرق التفكير والقيم المجتمعية التقليدية/المحافظة.				
☐	☐	☐	☐	☐
19. من المهم له أن يثق به الأشخاص الذين يعرفهم بصورة كاملة.				
☐	☐	☐	☐	☐
20. من المهم له أن يكون غنياً.				

³⁰ Traducido por Jumana Subhi Awad (jumana.daibes@aauj.edu).

لا يشبهني أبداً	لا يشبهني	يشبهني قليلاً	يشبهني بشكل متوسط	يشبهني كثيراً
☐	☐	☐	☐	☐
21. من المهم له المشاركة بالفعاليات التي تهدف لحماية الطبيعة.				
☐	☐	☐	☐	☐
22. من المهم له ألا يُزعج أحداً.				
☐	☐	☐	☐	☐
23. من المهم له تطوير وجهات نظره الشخصية.				
☐	☐	☐	☐	☐
24. من المهم له الدفاع عن سمعته أمام الناس.				
☐	☐	☐	☐	☐
25. من المهم جداً له أن يساعد الأشخاص الأعزاء بالنسبة له.				
☐	☐	☐	☐	☐
26. من المهم له أن يعيش بأمن وأمان.				
☐	☐	☐	☐	☐
27. من المهم له أن يكون صديقاً وفيّاً ويمكن الاعتماد عليه.				
☐	☐	☐	☐	☐
28. من المهم له القيام بالمخاطر التي تجعل الحياة مشوقة.				
☐	☐	☐	☐	☐
29. من المهم له امتلاك القوة التي تمكنه من إملاء إرادته على الآخرين.				
☐	☐	☐	☐	☐
30. من المهم له التخطيط لنشاطاته باستقلالية.				
☐	☐	☐	☐	☐
31. من المهم له الانصياع للقوانين حتى إن لم يكن أحد يراقبه.				
☐	☐	☐	☐	☐
32. من المهم له أن يكون ناجحاً جداً.				
☐	☐	☐	☐	☐
33. من المهم له أن يتبع عادات عائلته أو تقاليد دينه.				
☐	☐	☐	☐	☐
34. من المهم له الاستماع إلى الأشخاص المختلفين عنه وفهمهم.				
☐	☐	☐	☐	☐
35. من المهم له أن تكون الدولة قوية وقادرة على الدفاع عن مواطنيها.				
☐	☐	☐	☐	☐
36. من المهم له التمتع بملذات الحياة.				
☐	☐	☐	☐	☐
37. من المهم له أن تتوفر فرص متساوية لكل شخص في العالم.				
☐	☐	☐	☐	☐
38. من المهم له أن يكون متواضعاً.				
☐	☐	☐	☐	☐
39. من المهم له أن يُدرك الأشياء بنفسه.				
☐	☐	☐	☐	☐
40. من المهم له احترام العادات والتقاليد الخاصة بمجتمعه.				
☐	☐	☐	☐	☐
41. من المهم له أن يكون هو الشخص الذي يُخبر الآخرين بما عليه فعله.				
☐	☐	☐	☐	☐
42. من المهم له أن يطيع كافة القوانين.				
☐	☐	☐	☐	☐
43. من المهم له أن يعيش تجارب جديدة بكافة أشكالها.				
☐	☐	☐	☐	☐
44. من المهم له أن يمتلك أشياء ثمينة تُظهر مدى ثرائه.				

لا يشبهني أبداً	لا يشبهني	يشبهني قليلاً	يشبهني بشكل متوسط	يشبهني كثيراً
☐	☐	☐	☐	☐
45. من المهم له أن تتم حماية البيئة الطبيعية من التدمير أو التلوث.				
☐	☐	☐	☐	☐
46. من المهم له أن يستغل كل فرصة ليمضي وقتاً في الاستمتاع.				
☐	☐	☐	☐	☐
47. من المهم له أن يعتني بكافة احتياجات الأشخاص الأعزاء على قلبه.				
☐	☐	☐	☐	☐
48. من المهم له أن يلاحظ الآخرون إنجازاته.				
☐	☐	☐	☐	☐
49. من المهم له أن لا يتعرض للإهانة أبداً.				
☐	☐	☐	☐	☐
50. من المهم له أن تحمي دولته نفسها من كافة التهديدات.				
☐	☐	☐	☐	☐
51. من المهم له أن لا يُغضب الآخرين أبداً.				
☐	☐	☐	☐	☐
52. من المهم له أن يحظى كل إنسان—حتى الذين لا يعرفهم—بمعاملة عادلة.				
☐	☐	☐	☐	☐
53. من المهم له أن يتجنب أي شيء قد يعرضه للخطر.				
☐	☐	☐	☐	☐
54. من المهم له أن يكون قنوعاً بما يملك وأن لا يطلب المزيد.				
☐	☐	☐	☐	☐
55. من المهم له أن يقدر جميع أصدقائه وأفراد أسرته على الاعتماد عليه بشكل تام.				
☐	☐	☐	☐	☐
56. من المهم له أن يكون حُرّاً في اختيار ما يرغب في فعله.				
☐	☐	☐	☐	☐
57. من المهم له أن يتقبل الآخرين حتى وإن خالفهم في الرأي.				

³¹ Traducido por Jumana Subhi Awad (jumana.daibes@aaui.edu).

تشبهني كثيرا	تشبهني	تشبهني الى حد ما	تشبهني قليلا	لا تشبهني	لا تشبهني
☐	☐	☐	☐	☐	21. من المهم لها المشاركة بالفعاليات التي تهدف لحماية الطبيعة.
☐	☐	☐	☐	☐	22. من المهم لها ألا تُزعج أحدا.
☐	☐	☐	☐	☐	23. من المهم لها تطوير وجهات نظرها الشخصية.
☐	☐	☐	☐	☐	24. من المهم لها الدفاع عن سمعتها أمام الناس.
☐	☐	☐	☐	☐	25. من المهم جداً لها أن تساعد الأشخاص الأعزاء بالنسبة لها.
☐	☐	☐	☐	☐	26. من المهم لها أن تعيش بأمن وأمان.
☐	☐	☐	☐	☐	27. من المهم لها أن تكون صديقةً وفيّةً ويمكن الاعتماد عليها.
☐	☐	☐	☐	☐	28. من المهم لها القيام بالمخاطر التي تجعل الحياة مثوقةً.
☐	☐	☐	☐	☐	29. من المهم لها امتلاك القوة التي تمكنها من إملاء إرادتها على الآخرين.
☐	☐	☐	☐	☐	30. من المهم لها التخطيط لنشاطاتها باستقلالية.
☐	☐	☐	☐	☐	31. من المهم لها الانصياع للقوانين حتى إن لم يكن أحد يراقبها.
☐	☐	☐	☐	☐	32. من المهم لها أن تكون ناجحةً جداً.
☐	☐	☐	☐	☐	33. من المهم لها أن تتبع عادات عائلتها أو تقاليد دينها.
☐	☐	☐	☐	☐	34. من المهم لها الاستماع إلى الأشخاص المختلفين عنها وفهمهم.
☐	☐	☐	☐	☐	35. من المهم لها أن تكون الدولة قوية وقادرة على الدفاع عن مواطنيها.
☐	☐	☐	☐	☐	36. من المهم لها التمتع بملذات الحياة.
☐	☐	☐	☐	☐	37. من المهم لها أن تتوفر فرص متساوية لكل شخص في العالم.
☐	☐	☐	☐	☐	38. من المهم لها أن تكون متواضعةً.
☐	☐	☐	☐	☐	39. من المهم لها أن تُدرك الأشياء بنفسها.
☐	☐	☐	☐	☐	40. من المهم لها احترام العادات والتقاليد الخاصة بمجتمعها.
☐	☐	☐	☐	☐	41. من المهم لها أن تكون هي الشخص الذي يُخبر الآخرين بما عليه فعله.
☐	☐	☐	☐	☐	42. من المهم لها أن تطيع كافة القوانين.
☐	☐	☐	☐	☐	43. من المهم لها أن تعيش تجارب جديدة بكافة أشكالها.
☐	☐	☐	☐	☐	44. من المهم لها أن تمتلك أشياء ثمينة تُظهر مدى ثرائها.

تشبهني كثيراً	تشبهني	تشبهني الى حد ما	تشبهني قليلاً	لا تشبهني	لا تشبهني
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					45. من المهم لها أن تتم حماية البيئة الطبيعية من التدمير أو التلوث.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					46. من المهم لها أن تستغل كل فرصة لتُضي وقتاً في الاستمتاع.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					47. من المهم لها أن تعتني بكافة احتياجات الأشخاص الأعزاء على قلبها.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					48. من المهم لها أن يلاحظ الآخرون إنجازاتها.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					49. من المهم لها أن لا تتعرض للإهانة أبداً.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					50. من المهم لها أن تحمي دولتها نفسها من كافة التهديدات.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					51. من المهم لها أن لا تُغضب الآخرين أبداً.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					52. من المهم لها أن يحظى كل إنسان- حتى الذين لا تعرفهم- بمعاملة عادلة.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					53. من المهم لها أن تتجنب أي شيء قد يعرضها للخطر.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					54. من المهم لها أن تكون قنوعة بما تملك وأن لا تطلب المزيد.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					55. من المهم لها أن يقدّر جميع اصدقائها وأفراد أسرتها على الاعتماد عليها بشكل تام.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					56. من المهم لها أن تكون حُرّة في اختيار ما ترغب في فعله.
☐	☐	☐	☐	☐	☐
					57. من المهم لها أن تتقبل الآخرين حتى وإن خالفتهم في الرأي.

Anexo V. Cuestionario sociodemográfico comunidad musulmana (español)

A continuación se formulan unas preguntas dirigidas únicamente a la comunidad musulmana, con el fin de desarrollar un estudio de investigación que dé visibilidad a los valores que actualmente caracterizan a dicha comunidad. El cuestionario es totalmente anónimo.

1. Sexo

Marca solo un óvalo.

- ☐ Mujer
- ☐ Hombre

1. Edad

Marca solo un óvalo.

- ☐ Menos de 20 (ó 20)
- ☐ 21-30
- ☐ 31-40
- ☐ 41-50
- ☐ 51-60
- ☐ Más de 61

1. Estado Civil

Marca solo un óvalo.

- ☐ Soltero/a
- ☐ Casado/a
- ☐ Separado/a o divorciado/a
- ☐ Viudo/a

1. ¿Tienes hijos/as?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Sí
- ☐ No

2. ¿Cuál es su nivel de estudios?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Sin estudios
- ☐ Estudios Primarios
- ☐ Estudios Secundarios
- ☐ Estudios Universitarios
- ☐ Otros

3. ¿Cuál es su situación laboral?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Activo/a
- ☐ Desempleado/a
- ☐ Labores hogar y cuidados
- ☐ Otro: ____

4. Si la respuesta anterior es activo/a, ¿cuál es su profesión?

5. ¿Cuál es su país de origen?

6. ¿Con qué doctrina del Islam se identifica?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Sunismo
- ☐ Chiismo
- ☐ Otro:

7. Si su respuesta es sunismo, ¿Con qué escuela sunita se identifica?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Hanafi
- ☐ Maliki
- ☐ Shafi'i
- ☐ Hanbali
- ☐ Otro (salafismo, sufismo, etc.):

8. Si su respuesta es chiíta, ¿Con qué escuela se identifica?

Marca solo un óvalo.

- ☐ Ja'fari
- ☐ Zaydi
- ☐ Otro:

9. Si usted se identifica con alguna otra escuela del islam que no sea sunita o chiita, indíquelo a continuación:

Anexo VI. Cuestionario sociodemográfico comunidad musulmana (árabe)³²

.استجواب (استبيان) حول القيم لدى الجالية المسلمة

فيما يلي بعض الأسئلة الموجهة بالخصوص إلى أفراد الجالية المسلمة قصد إنجاز بحث يهدف إلى تسليط

.الضوء حول القيم التي تميز هذه الجالية في الوقت الراهن

.أسئلة ضرورية

:ضع علامة بالمربع المناسب

1-الجنس:

- ذكر

- أنثى

2:(العمر (السن):

-(أقل من 20 عاما (أو 20 -

- 21-30

- 31-40

- 51-60

- أكثر من 61

3:(الحالة (الوضع) العائلي(ة):

-(أعزب (عازب -

-(متزوج (متأهل -

- مطلق -

- أرمل -

4-هل لديك أولاد (أبناء)؟ -

- نعم

- لا

5-ما هو مستواك الدراسي؟ -

³² Traducido por Majda Touati

غير متعلم -

(تعليم ابتدائي) أساسي -

تعليم ثانوي -

تعليم جامعي -

آخر -

ما هو وضعك المهني حالياً؟ -6

(نشط) يشتغل -

عاطل عن العمل -

أعمال منزلية ورعاية -

آخر -

(ما هي مهنتك؟) فقط إذا كان الجواب على السؤال السابق: نشط -7

ما هو بلدك الأصلي؟ -8

ما هي الطائفة الإسلامية التي تنتمي إليها؟ -9

سني -

شيعة -

آخر -

ما هو المذهب الإسلامي الذي تتبعه؟ -10

الحنفي -

المالكي -

الشافعي -

الحنبلي -

آخر -

إذا كان الجواب على السؤال السابق (شيعة)، ما هي المدرسة التي تتبعها؟ -11

الجعفرية -

الزيدية -

أخرى -

إذا كنت تتبنى مذهباً آخر غير السني أو الشيعي، أذكره أدناه -12

Anexo VII. Scoring and Analysis Instructions³³

For a presentation of the theory underlying the PVQ-RR and validating data, see Schwartz, et al. (2012), Schwartz & Butenko (2014), Schwartz et al. (2016) in references. For instructions for different types of statistical analysis, see below ‘correcting for scale use bias’.

Scoring Key for 19 Values in the PVQ-RR Value Scale

Self-direction Thought	1,23,39	Tradition	18,33,40
Self-direction Action	16,30,56	Conformity-Rules	15,31,42
Stimulation	10,28,43	Conformity-Interpersonal	4,22,51
Hedonism	3,36,46	Humility	7,38,54
Achievement	17,32,48	Universalism-Nature	8,21,45
Power Dominance	6,29,41	Universalism-Concern	5,37,52
Power Resources	12,20,44	Universalism-Tolerance	14,34,57
Face	9,24,49	Benevolence –Care	11,25,47
Security Personal	13,26,53	Benevolence-Dependability	19,27,55
Security Societal	2,35,50		

Scoring Key for 10 Original Values with the PVQ-RR Value Scale

Self-Direction	1,23,39,16,30,56	Security	13,26,53,2,35,50
Stimulation	10,28,43	Conformity	15,31,42,4,22,51
Hedonism	3,36,46	Tradition	18,33,40,7,38,54
Achievement	17,32,48	Benevolence	11,25,47,19,27,55
Power	6,29,41,12,20,44	Universalism	8,21,45,5,37,52,14,34,57

³³ Documento disponible en Schwartz, S.H. (2016). Coding and analyzing PVQ-RR data (instructions for the revised Portrait Values Questionnaire). DOI: 10.13140/RG.2.2.35393.56165.

Scoring Key for Higher Order Values in the PVQ-RR Value Scale

Self-Transcendence	Combine means for universalism-nature, universalism-concern, universalism-tolerance, benevolence-care, and benevolence-dependability
Self-Enhancement	Combine means for achievement, power dominance and power resources
Openness to change	Combine means for self-direction thought, self-direction action, stimulation and hedonism
Conservation	Combine means for security-personal, security-societal, tradition, conformity-rules, conformity-interpersonal

Humility and Face are best treated as separate values because they are on the borders between self-transcendence and conservation (humility) and of self-enhancement and conservation (face). Structural analyses (MDS) can reveal whether these two values could be added to the higher order values to increase reliability in your samples. Analyses in about 100 samples so far indicate that humility is best combined with self-transcendence in about 70% and with conservation in about 30% of samples. Face is best combined with self-enhancement in 75% and with conservation in 25% of samples.

Correcting for scale use biases

The score for each value is the mean of the raw ratings given to the items listed above for that value. For most purposes, it is necessary to make a correction for individual differences in use of the response scale before performing analyses. Below are instructions for making the correction that is appropriate to various types of analyses. **Failure to make the necessary scale use correction typically leads to mistaken conclusions!**

Individuals and cultural groups differ in their use of the response scale.¹ Scale use differences often distort findings and lead to incorrect conclusions.² To correct for scale use:

(A) Compute scores for the 19 values by taking the means of the items that index it (above). If you wish to check internal reliabilities, do so for these value scores before the next steps.

(B) Compute each individual's mean score across all 57 value items. This is the individual's Mean RAting of all values. Call this MRAT.³

(C) Subtract MRAT from each of the 19 value scores. This centers the scores of each of the the individual's 19 values (computed in A) around that individual's Mean Rating.

1. For correlation analyses: Use the centered value scores (C).
2. For group mean comparisons, analysis of variance or of covariance (t- tests, ANOVA, MANOVA, ANCOVA, MANCOVA): Use the centered value scores as the dependent variables.
3. For regression:
 - a. If the value is your **dependent** variable, use the centered value score.
 - b. If the values are **predictor** variables:
 1. Enter uncentered values as predictors in the regression.
 - a' If all 19 values are included, the single regression coefficients for the values are not clearly meaningful and interpretable because the values are interdependent. This is so even if the multicollinearity statistics do not look problematic.
 - b' Choose the values to exclude as predictors *a priori* on theoretical grounds because they are irrelevant to the topic.

2. If you are interested **only** in the total variance accounted for by values and not in the regression coefficients, you may include all 19 **un**centered values as predictors. The R^2 is meaningful but, because the 19 values are exactly linearly dependent, the coefficients for each value are not precisely interpretable.
 3. If you use only one value as a predictor, use the centered value because this is equivalent to correlation.
- c. In publications, it is advisable to provide a table with the correlations between the centered values and the dependent variables in addition to any regression. These correlations will aid in understanding results and reduce confusion due either to multicollinearity or to intercorrelations among the values.
4. For multidimensional scaling, both centered and uncentered item responses work equally well.
 5. For canonical, discriminant, or confirmatory factor analyses:
Use **raw** (uncentered) value scores for the items or 19 value means.⁴ However, if only some of the 57 items are included, centered scores can be used
 6. Exploratory factor analysis is not suitable for discovering the theorized set of relations among values because they form a quasi-circumplex, which EFA does not reveal. Factors obtained in an EFA with rotation will only partly overlap with the 19 values, combining them to form larger factors, and will exploit chance associations. The first *unrotated* factor represents the way respondents use the response scale. It may represent an acquiescence bias, social desirability, the overall importance of values to the person, or some combination of these and other influences. It does not represent specific value preferences. A crude representation of the circular structure of values can be obtained using EFA by plotting the value items in a two-dimensional space according to their loadings on factors 2 and 3 of the *unrotated* solution.

Footnotes

1. For a discussion of the general issue, see Saris (1988). Schwartz, et al. (1997) examine meanings of such scale use as an individual difference variable. Smith (2004) discusses correlates of scale use differences at the level of cultures.

2. Two critical assumptions underlie these corrections.

(1) The motivational circle captured by the set of 19 individual level values is reasonably comprehensive of the full motivational space of values recognized across individuals and cultural groups. Empirical evidence supports this assumption (Schwartz, 1992, 2004).

(2) Studies of value priorities are concerned with the importance of particular values as part of the value system of a person or group. This is because the way values affect cognition, emotion, and behavior is through a trade-off or balancing among multiple values that are simultaneously relevant to a decision or action. The relevant values often have opposing implications for the decision or action. The absolute importance of a single value across individuals or across groups ignores the fact that values function as a system (Schwartz, 1996, 2006). The scale use correction converts absolute value scores into scores that indicate the relative importance of each value in the value system, i.e., the individual's value priorities.

3. We center within person rather than standardizing (i.e., we do not divide by individuals' standard deviation across the 57 items). This is because individual differences in variances of value ratings are usually meaningful. Even if, on average, individuals attribute the same mean importance to the set of values, some individuals discriminate more sharply among their values and others discriminate less sharply. Standardizing that makes everyone's variance the same (i.e., 1) would eliminate these real differences in the extent to which individuals discriminate among their values.

4. Centering creates a small degree of linear dependence among the items. This may be problematic in these analyses. The scale use problem is avoided or eliminated by other aspects of these analyses without centering. See Closs (1996) and Cornwell & Dunlop (1994).

References [starred are available as electronic files]

Closs, S. J. (1996). On the factoring and interpretation of ipsative data. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 69, 41-47.

Cornwell, J. M., & Dunlop, W. P. (1994). On the questionable soundness of factoring ipsative data: A response to Saville and Willson (1991). *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 67, 89-100.

Saris, W. E. (Ed) (1988). *Variation in response functions, A source of measurement error in attitude research*. Amsterdam: Sociometric Research Foundation.

*Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25) (pp. 1-65). New York: Academic Press.

*Schwartz, S.H. (1996). Value priorities and behavior: Applying a theory of integrated value systems. In C. Seligman, J.M. Olson, & M.P. Zanna (Eds.), *The Psychology of Values: The Ontario Symposium*, Vol. 8 (pp.1-24). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

*Schwartz, S.H., Verkasalo, M., Antonovsky, A., & Sagiv, L. (1997). Value priorities and social desirability: Much substance, some style. *British Journal of Social Psychology*, 36, 3-18.

*Schwartz, S. H. (2003). A Proposal for Measuring Value Orientations across Nations. Chapter 7 in the Questionnaire Development Package of the European Social Survey. Website: www.Europeansocialsurvey.org.

*Schwartz, S. H. (2006). Les valeurs de base de la personne: Théorie, mesures et applications [Basic human values: Theory, measurement, and applications]. *Revue Française de Sociologie*, 47, 249-288.

*Schwartz, S. H., & Butenko, T. (2014). Values and behavior: Validating the refined value theory in Russia. *European Journal of Social Psychology*, 44, 719-813.) DOI: 10.1002/ejsp.2053

*Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Torres, C., Dirilem-Gumus, O., & Butenko, T. (in press, 2016). Value tradeoffs and behavior in four countries: Validating 19 refined values. *European Journal of Social Psychology*

*Schwartz, S. H. (2017). The refined theory of basic values. In S. Roccas & L. Sagiv (Eds.), *Values and behavior: Taking a cross-cultural perspective*, Springer.

*Schwartz, S.H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., Beierlein, C., Ramos, A., Verkasalo, M., Lönnqvist, J.-E., Demirutku, K., Dirilen-Gumus, O., & Konty, M. (2012). Refining the theory of basic individual values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103, 663-688.

Smith, P. B. (2004). Acquiescent response bias as an aspect of cultural communications style. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35, 50-61.