

FORO

“IGNACIO ELLACURÍA”
SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

INFORME

12-13

**Memorias de un sacerdote en la revolución
Honduras y Derechos Humanos
¿Consumir hasta morir?
Vivir en común
El Evangelio de Pablo - El Jesús de la historia
Niños sin hogar en Bolivia
Violencia: claves y escenarios**

FORO
"IGNACIO ELLACURÍA"
SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

INFORME

12-13

Edita FORO "IGNACIO ELLACURÍA" - octubre 2010
Plaza de Santo Domingo, 6 — 1º A · 30008 MURCIA
Tel.: 968242958 — E.Mail: foro.i.ellacuria@forodigital.es
<http://www.foroellacuria.org>
Impreso por: Imprenta Marpe - ISSN 1139-4935
Depósito Legal: MU-1771-1998

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	4
<i>I. CONFERENCIAS</i>	
Fernando Cardenal “Memorias de un sacerdote en la revolución” (F. Bermúdez).....	10
Ismael Moreno “Honduras y Derechos Humanos. El Golpe de Estado con perspectiva continental” (José M. Mira).....	13
Ignacio Castro Rey, Santiago Alba Rico y Carlos Taibo - Ciclo de Conferencias: “¿Consumir hasta morir?” (José A. Zamora)	16
<i>II. CURSOS Y SEMINARIOS</i>	
Vivir en común más allá del multiculturalismo y la xenofobia (José A. Zamora)	28
El Evangelio de Pablo (José Cervantes)	34
Los evangelios y el Jesús de la historia (José Cervantes)	38
Niños sin hogar en Bolivia (José Cervantes)	43
<i>III. SEMINARIO INTERNO</i>	
Violencia: claves y escenarios I y II (María José Lucerga)	46
<i>IV. PUBLICACIONES 2009-2010</i>	195

PRESENTACIÓN

Queridos amigos y amigas

del FORO "IGNACIO ELLACURÍA": SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

Nos alegra poder presentar el *Informe* con las actividades realizadas durante los dos últimos cursos.¹ En este tiempo hemos dedicado nuestra atención prioritaria a dos fenómenos que poseen una actualidad incuestionable: el fenómeno de la violencia y el de la crisis económica.

La violencia parece un fenómeno ancestral y, por otro lado, tremendamente actual. Hunde sus raíces en la ley de lucha por la supervivencia inscrita en la naturaleza, en el devorar o ser devorado, pero alcanza en el ámbito social unas dimensiones y una capacidad de destrucción gratuita desconocidas en el orden natural. Por otro lado, se trata de una realidad poliédrica que posee un carácter multidimensional, tiene muchos rostros: hablamos de violencia política, bélica, económica, social, psicológica, física, estructural, interpersonal, simbólica, etc. Su tematización en los discursos sociales y en los medios posee un doble carácter que bien mirado es como la doble cara de una misma moneda: dramatización y ocultamiento. La primera la convierte en algo extraordinario, en excepción. Pero la misma excepcionalidad produce un velamiento encubridor de gran parte de la violencia. Esto tiene que ver con la construcción discursiva de la violencia. La ausencia de violencia se presenta como el logro fundamental de las sociedades modernas. La violencia parece reservada a los conflictos entre Estados internamente pacificados o al ámbito individual de las relaciones familiares o de la criminalidad (violencia juvenil, violencia de género, violencia escolar, criminalidad organizada, violencia en los medios). En este ámbito la

¹Agradecemos a la *FUNDACIÓN CAJAMURCIA* la colaboración en la edición de este *Informe*.

dramatización está al servicio de la apelación al control social y a la imposición del monopolio estatal de la violencia. Ciertamente estamos habituados a contraponer el monopolio de la violencia ejercido por el Estado moderno, garantía de la convivencia pacífica, y las formas de violencia ilegítimas e ilegales, de las que procede la amenaza de destrucción de esa convivencia. Pero “monopolio de la violencia”, como subraya Max Weber en su definición, no significa ausencia de violencia, sino simplemente que queda reservado al Estado tolerar, permitir u ordenar determinadas violencias. El Estado no ejerce de modo exclusivo la violencia -pues la violencia es esencialmente plural-, más bien existe para garantizar y proteger en última instancia el poder y la violencia sociales. Promueve violencias “legales” y lucha contra violencias “ilegales” en la sociedad. Un elemento más de esta problemática de la violencia y la contraviolencia es el relativo al poder dominante de definición. Evidentemente no sólo es violencia lo que dicen los códigos jurídicos. Éstos no consideran violencia cuando las personas son excluidas, se quedan sin ingresos o pierden un techo bajo el que cobijarse, cuando acaban en la miseria o mueren de hambre. Pero ven como violencia ocupar una casa vacía o una empresa, hacerse de alimentos sin pagar o ingresar en un país sin papeles. No perciben como violencia la circulación de coches y camiones que producen miles de víctimas anualmente y contaminan el medio ambiente, pero sí el bloqueo de una calle y la interrupción del tráfico. No es violencia la producción y venta de armas, pero sí el sabotaje de su entrega. No se considera violencia cuando millones de africanos mueren de epidemias por enfermedades inofensivas, porque no pueden pagar las vacunas, pero sí cualquier trasgresión de los acuerdos económicos internacionales relativos a patentes farmacéuticas. Esta enumeración podría prolongarse indefinidamente para mostrar lo absurdo del concepto dominante de violencia. De todo esto se trató en el Seminario Interno cuyos contenidos nos resume María José Lucerga.

El fenómeno de la crisis económica se abordó en un Ciclo de Conferencias que llevó el título de “¿Consumir hasta morir?”, en el que intervinieron Ignacio Castro Rey, Santiago Alba Rico y Carlos Taibo. Las respuestas que se han pretendido dar a la «crisis» prolongan la lógica sistémica del beneficio ampliado como condición de la supervivencia estructural. Se privatizan fondos públicos, se intenta recortar todavía más los derechos del trabajo, se recomienda un recorte de los gastos sociales, se prometen más beneficios fiscales al capital,... Cuando se trata de salvar al capitalismo, todo sacrificio es poco. Por doquier escuchamos llamamientos a consumir para salir de la crisis. No son tiempos para contemplaciones ecológicas sobre las consecuencias del productivismo. Para asegurar el consumo, el capitalismo ha terminado convirtiendo a los individuos en productos suyos. Hemos terminado siendo de tal modo lo que consumimos, que ya no somos capaces de ver y experimentar lo que se esconde detrás de ese consumo que excluye a la mayoría del planeta. Pero la actual crisis económica ha venido a evidenciar lo que ya muchos imaginábamos: que el

sistema capitalista (sea libremente asumido o impuesto) ha demostrado ser de una gran eficacia para aumentar la pobreza, la inestabilidad, la falta de cohesión social y destruir el medio ambiente. Las tesis del capitalismo pasan por aumentar la producción y el consumo indefinidamente, obviando el hecho de que los recursos son finitos. Por otra parte, el modo de vida occidental que promueve, por un lado, la acumulación de bienes, y por otro, la rápida sustitución de éstos, fomenta que se consuman recursos por encima de las capacidades del planeta. ¿Hay alternativas a este programa suicida? Los ponentes nos ofrecieron su análisis para intentar dar una respuesta a esta pregunta. La conferencias aparecen resumidas aquí por José A. Zamora.

Conjuntamente con las Comunidades Cristianas de Base de la Región de Murcia y el Comité Óscar Romero de Murcia se organizó la presentación por parte de su autor, Fernando Cardenal, del libro *Memorias de un sacerdote en la revolución*. Recogemos aquí la presentación del acto a cargo de Fernando Bermúdez. Por su parte, José Manuel Mira nos ofrece un resumen de la conferencia *Honduras y Derechos Humanos. Golpe de estado con perspectiva continental*, a cargo de Ismael Moreno, Director de Radio Progreso y del Centro de Investigación y Comunicación Social de S. Pedro Sula, acto organizado por el Comité Óscar Romero con el apoyo del Foro I. Ellacuría, Entrepueblos y ACSUR Las Segovias.

Como en años anteriores, también se desarrollaron una serie de cursos y seminarios coordinados por miembros del Foro dirigidos a quienes desean profundizar por medio de la reflexión pausada y el debate abierto en temas candentes y urgentes de la sociedad y la cultura de hoy. Los títulos de los cursos y seminarios fueron: *“El Evangelio de Pablo”* *“Los niños sin hogar en Bolivia: curso de formación de voluntariado”*, *“Vivir en común más allá del multiculturalismo y la xenofobia”* *“Los evangelios y el Jesús de la historia”*. Los coordinadores de los cursos, J. Cervantes, José A. Zamora han realizado un resumen que recogemos en estas páginas.

La colección de cuadernos *Contraste*, dirigida por María José Lucerga, ha continuado su andadura. Los nuevos cuadernos publicados son: el nº 14: *La educación de la autoestima desde una pedagogía de la dignidad*, de Ramón Gil Martínez y el nº 15: *Cristianismo y ética: una relación compleja*, de Emilio Martínez Navarro.

Con la publicación de este *Informe* queremos seguir animando la reflexión y el debate de cuantos participan en las actividades del Foro o siguen de cerca nuestro trabajo y de quienes se sienten próximos a nosotros desde el compromiso por hacer posible la justicia y la solidaridad en nuestro mundo desgarrado por la violencia, la desigualdad o el egoísmo insolidario. No es ésta tarea un día. Son muchas las iniciativas que se ponen en marcha y pronto pierden el aliento o las fuerzas. Por eso es necesario que unamos los esfuerzos y aprendamos a apoyarnos más allá de las diferencias y los enfoques diversos, que siempre enriquecen si se mantiene un espíritu de colaboración. Para muchos la crisis es una situación permanente y enquistada.

Para otros sólo significa una pequeña amenaza para sus ya de por sí altos niveles de consumo y seguridad. El reparto de las cargas es muy desigual. El Foro Ignacio Ellacuría entiende que la única perspectiva adecuada para una visión correcta de la realidad es la que se adopta desde el lugar que ocupan los últimos, los más desfavorecidos, los más pobres y oprimidos. Y que sólo hay una justicia auténtica, la que alcance a todos ellos. A eso quiere también contribuir este *Informe*.

José A. Zamora — Coordinador

I
CONFERENCIAS

MEMORIAS DE UN SACERDOTE EN LA REVOLUCIÓN

Conferencia de Fernando Cardenal

Fernando Bermúdez

Comité Óscar Romero - Promotor y Defensor de DDH en Guatemala

Conocí a Fernando Cardenal allá por el año 1983 en Managua durante los actos de un entierro de varios jóvenes asesinados por la Contra, subvencionada por el gobierno de Ronald Reagan, entonces presidente de Estados Unidos. Me cautivó el mensaje de Fernando.

¿Quién es Fernando Cardenal? Es un destacado defensor y promotor de los derechos humanos, hombre valiente, creyente y revolucionario, con una contundente opción por los pobres y por los jóvenes. Personalmente me llama la atención su pasión por la justicia, su amor a la libertad y sobre todo, su pasión por Jesús de Nazaret y su mensaje.

Fernando nació en Granada (Nicaragua) en 1934. Sacerdote jesuita, filósofo, teólogo y revolucionario incansable y coherente. Estudió Filosofía en la Universidad Católica de Quito y Teología en México. En 1977 funda la Comisión Nicaragüense de Derechos Humanos. Catedrático universitario. La defensa de los derechos humanos y la educación y formación de la juventud han sido siempre el eje de su actividad.

Durante la dictadura de Anastasio Somoza trabajó incansablemente con los jóvenes organizando convivencias y retiros por toda Nicaragua. Iluminaba la realidad con el Evangelio y llamaba a la juventud a organizarse para cambiar esa realidad de represión y de injusticia.

Vivió la cruel represión somocista, en la que cayeron multitud de hombres y mujeres valiosos, como Carlos Fonseca Amador, fundador del Frente Sandinista, el periodista Pedro Joaquín Chamorro, el niño militante Luís Alfonso Velásquez, el campesino Teodoro Martínez. Y después, durante la guerra, otras muchas personas,

sobre todo jóvenes, murieron soñando en una Nicaragua con justicia y libertad. Ahí tenemos al joven poeta Leonel Rugama o el sacerdote asturiano Gaspar García Laviana, entre tantos otros.

Después del triunfo de la revolución sandinista Fernando Cardenal coordinó la Campaña Nacional de Alfabetización, que logró enseñar a leer y escribir a medio millón de personas. Hubo una masiva movilización de millares de jóvenes y voluntarios extranjeros entregados a la alfabetización, que permitió la reducción del 50% de analfabetos al 9%. Esta Cruzada Nacional de Alfabetización fue uno de los logros más sobresalientes de la revolución sandinista, hasta el punto de recibir un premio de la UNESCO. Esta cruzada de alfabetización, coordinada por Fernando, es un acontecimiento que pasará a la historia, no sólo de Nicaragua, sino de toda América latina y del mundo, como un ejemplo de que es posible acabar con el analfabetismo. Pero para ello se necesita hombres profundamente revolucionarios, con capacidad organizativa, con ética y con mística como Fernando Cardenal.

En 1984 fue nombrado Ministro de Educación, función que ejerció hasta 1989. Asumió el cargo como un servicio a su pueblo nicaragüense. Vivió lo más duro de la guerra de la Contra en la que muchos alfabetizadores fueron asesinados. En medio de este conflicto, tan injusto como cruel, él siempre tenía palabras de aliento y de esperanza para los jóvenes estudiantes, los maestros y padres de familia.

En 1990 fundó el Instituto Nicaragüense de Educación Popular para continuar con los proyectos educativos.

La jerarquía de la iglesia católica, alineada a la política de Ronald Reagan, hostigó a Fernando Cardenal y a los otros tres sacerdotes (Miguel D'Escoto, Ernesto Cardenal y Edgard Parrales), que ejercían funciones políticas al servicio del pueblo nicaragüense en el gobierno de la revolución. Se decía en Nicaragua que "entre cristianismo y revolución no hay contradicción". Pero Don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, añadía: "pero tampoco identificación". Fernando Cardenal se ha comprometido de cuerpo y alma con los ideales de la Revolución sandinista, pero sabiendo diferenciar la fe de lo que nosotros, los cristianos, llamamos las mediaciones históricas, es decir, los procesos de liberación socioeconómicos y políticos.

Fernando es sacerdote. Siempre consideró el sacerdocio como un servicio al pueblo, particularmente a los más vulnerables. Debido a ese compromiso lo expulsaron de la Compañía de Jesús por presiones del Vaticano. Pero no pudieron debilitarlo y, gracias a sus compañeros jesuitas, pudo seguir conviviendo en la misma comunidad. Él siempre tuvo alma de jesuita y es por eso que luchó por su reingreso a la Compañía. Volvió a hacer el noviciado y actualmente es de nuevo jesuita.

Actualmente sigue trabajando en la formación de la juventud nicaragüense desde la dirección de Fe y Alegría, un proyecto educativo de la Compañía de Jesús, que promueve la Educación en los pueblos más alejados y en los barrios pobres de 16

países de América Latina.

El pueblo nicaragüense ha mostrado apoyo, respeto y aprecio por Fernando y cuando entró en conflicto con la jerarquía de la Iglesia, el pueblo pidió a los obispos comprensión y apertura al diálogo.

El libro de sus Memorias “Junto a mi pueblo con su revolución” refleja el alma de Fernando. Su opción evangélica por los pobres le llevó a asumir la lucha revolucionaria de su pueblo, “contribuyendo a fijar el sentido ético y hondamente humanista de aquella forja de conciencias juveniles, hasta la lucha armada, que fue obra también de jóvenes que renunciaban a todo, aun a la vida cuando los alfabetizadores se fueron a enseñar a leer y a escribir a los más recónditos lugares de Nicaragua”, como escribe Sergio Ramírez en su prólogo. Fernando es ejemplo de político con ética. Concibió el cargo de ministro de Educación como un servicio y por ello se fijó para sí el salario de un maestro de escuela. Soñó con la construcción de un nuevo socialismo que comienza a gestarse en una revolución de la conciencia. De ahí la importancia que le da a la revolución ética en la vida política, social y económica. Termina sus memorias haciendo un llamado a la inquebrantable voluntad de recuperar el derecho a soñar y a construir lo soñado, elementos sustantivos en la revolución ética que el mundo de hoy está exigiendo.

Fernando Cardenal es un profundo humanista, educador, creyente y revolucionario latinoamericano. Es un hombre que, a pesar de los años, sigue teniendo alma de joven. Su experiencia, recogida en sus Memorias, puede ser una iluminación para los hombres y mujeres, sobre todo jóvenes, que sueñan en otro mundo posible, más justo y humano, alternativo al modelo capitalista neoliberal que se nos ha impuesto y que ha llevado a la humanidad al caos.

HONDURAS Y DERECHOS HUMANOS.
EL GOLPE DE ESTADO CON PERSPECTIVA CONTINENTAL
Conferencia de Ismael Moreno

José Manuel Mira

Foro I. Ellacuría - Comité Óscar Romero

El 28 de junio de 2009 las fuerzas armadas allanaron el domicilio del presidente constitucional Manuel Zelaya y lo expulsaron de Honduras. Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos y la Unión Europea exigieron la restitución de Zelaya y el mantenimiento del orden constitucional; Estados Unidos congeló la ayuda prevista. El Congreso Nacional, enfrentado con el presidente Zelaya, decretó el estado de sitio y suspendió varios artículos de la constitución. Organizaciones opositoras al golpe, organizaciones de derechos humanos, medios de comunicación y organizaciones campesinas han sufrido persecución desde entonces incluyendo desapariciones temporales, torturas, violaciones y asesinatos.

Algunos medios de comunicación fueron cerrados y los periodistas opositores al golpe están siendo víctimas de homicidio, amenazas de muerte y viven en una situación de alto riesgo en el ejercicio de su profesión. Ismael Moreno, director de la emisora de los jesuitas Radio Progreso se encuentra entre los periodistas amenazados. La línea editorial de defensa de los derechos humanos y su compromiso y coherencia personal están en el origen de tales amenazas.

El 26 de abril de 2010 en los locales del Foro Ignacio Ellacuría se realizó un charla-coloquio organizada por ACSUR Las Segovias, el Comité Óscar Romero, Entrepueblos y el Foro Ignacio Ellacuría en la que Ismael Moreno nos ayudó a conocer, comprender y enmarcar la situación.

Nadie sabe quien manda y decide en el país, nos dijo. El presidente Porfirio Lobo es una persona indecisa con sonrisa nerviosa y hablar tambaleante, que dice no a lo que debiera decir sí y que dice sí a todos los que lo buscan para sacar particulares ventajas, en particular esto se manifiesta en la misma composición de un gobierno disperso, de conveniencia, con numerosos reinos de taifas. Y aunque nadie sabe quien gobierna, se tiene claro que lo que gobierna es la violencia y la inseguridad.

Se llegan a cometer hasta diecinueve homicidios diarios y las matanzas se han convertido en moneda usual. Cinco periodistas y varios dirigentes que se opusieron al golpe de Estado han sido asesinados en apenas dos meses. La violación sexual se ha convertido en argumento bélico para aterrorizar y desmovilizar a la resistencia popular organizada. El padre Melo relató que en las propias oficinas del Departamento de Estado en Washington, en manos del responsable de derechos humanos para Centroamérica, encontró informes pormenorizados que indicaban que se tenía conocimiento de violaciones de mujeres, con nombres y apellidos, por parte de policías que mantenían atados a sus maridos a un árbol. Violaciones que él mismo había denunciado en Honduras. No albergó ninguna duda, por los informes recibidos de funcionarios del Departamento, de que la señora Hillary Clinton conocía lo ocurrido a estas mujeres en Honduras. Sin embargo, en la reunión del 5 de marzo, declaró sin pestañear la decisión del gobierno de los Estados Unidos de restablecer la ayuda económica al gobierno hondureño y demandó a los gobiernos del continente reconocer la administración de Lobo Sosa “porque su presidente ha dado los pasos adecuados para la restauración de la democracia”.

Ismael Moreno nos señaló que mientras los sectores que se opusieron al golpe de Estado siguen sometidos a persecuciones, amenazas, asesinatos y una feroz campaña publicitaria para hacerlos aparecer como parte de la violencia en el país, la comunidad internacional avanza inexorablemente en su proceso de reconocimiento al régimen, aunque los hechos indiquen que están reconociendo a un gobierno con una muy reducida legitimidad interna.

Nos explicó que no había necesidad de golpe de estado en base a las razones aducidas, porque los sectores que internamente lo materializaron tenían el control de los factores que hacían inviable que la propuesta política de Zelaya tuviera éxito. Los actores hondureños pusieron en escena y materializaron un plan en cuyo diseño había muchos más actores internacionales que locales.

En una confrontación geopolítica de ámbito continental, el objetivo era contener avance del proyecto chavista en América Latina. La extrema derecha encontró su sustento ideológico, y moral, en el discurso religioso neoconservador de la cúpula eclesiástica —católica y protestante—, que ha irrumpido en el ámbito político con una descarada defensa de los intereses de las élites más extremistas y corruptas de la política y la economía nacional.

En la charla-coloquio, Ismael Moreno fue posicionando en el escenario a algunos de los actores principales y las propuestas. Para mayor información puede consultarse su artículo en <http://sicsal.net/articulos/node/1418>, de donde ha sido sacados, sin entrecomillar, buena parte de los párrafos de este resumen. Yo mismo y Fernando Bermúdez, igualmente miembro del Foro Ignacio Ellacuría, habíamos participado en una conferencia impartida en Alicante por el cardenal de Honduras Óscar Andrés Rodríguez en la que se manifestaron “Las contradicciones del cardenal de Honduras”, como Fernando tituló su reflexión sobre la conferencia (véase <http://sicsal.net/articulos/node/1249>). En el panorama geoestratégico dibujado por el padre Melo encajaba a la perfección la interpretación que habíamos realizado del discurso del cardenal de Honduras.

CICLO DE CONFERENCIAS: “¿CONSUMIR HASTA MORIR?”

José A. Zamora

Foro I. Ellacuría

La actual crisis económica ha venido a evidenciar lo que ya muchos imaginábamos: que el sistema capitalista (sea libremente asumido o impuesto) ha demostrado ser de una gran eficacia para aumentar la pobreza, la inestabilidad, la falta de cohesión social y destruir el medio ambiente. Las tesis del capitalismo pasan por aumentar la producción y el consumo indefinidamente, obviando el hecho de que los recursos son finitos. Por otra parte, el modo de vida occidental que promueve, por un lado, la acumulación de bienes, y por otro, la rápida sustitución de éstos, fomenta que se consuman recursos por encima de las capacidades del planeta. ¿Hay alternativas a este programa suicida?

Para plantearnos esta problemática organizamos en otoño de 2009 un ciclo de conferencia con Ignacio Castro Rey, Santiago Alba Rico y Carlos Taibo. Lo que ofrecemos aquí son algunas de sus ideas, recomendando al mismo tiempo la lectura de las obras donde se tratan con más extensión. Del primero, *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia* (A. Machado Libros, 2007); del segundo, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada* (Akal, 2007) y del tercero, *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie* (Libro de la Catarata, 2009).

3/9/2009

“La sociedad de consumo y su precio”

Ignacio Castro Rey, Doctor en filosofía y ensayista

Tanto en su versión “popular” como en la “cultura”, el consumo es una forma dinámica del odio, del rechazo. Todas las formas de veloz reemplazo al que cedemos actualmente configuran un modo implacable de la segregación, tanto de cualquier heterogeneidad real como de esa humanidad *atrasada* que necesitamos mantener a raya, fuera de nuestra impoluta democracia. Los reflejos nerviosos de la estructura consumista prolongan las anteriores formas de la *separación* intrínsecamente occidental, pero deconstruyendo la sangrienta rigidez de los anteriores sistemas de

encierro en una geometría variable, múltiple, participativa. Asistimos en el capitalismo actual a un intento de acosar la indefinición común de todos por todos los medios, con una pretensión totalizadora sin precedentes. El mercado dicta el haz de órdenes ideales para un ser humano blindado en el más inflexible solipsismo. El referente indiscutible es el individuo encerrado en su privacidad competitiva, al que sólo queda después estimular en su privacidad competitiva, al que sólo queda después estimular en su ocio, poniéndolo en comunicación interactiva. Bajo la celebración multiculturalista de la diversidad de estilos de vida permanece lo Uno subyacente, la indiferencia monoteísta del mercado. La anulación radical de la diferencia, de la brecha del antagonismo, sirve como recipiente de la multitud consumista. El pluralismo es nuestra jaula dorada. El consumo levanta contra la singularidad sin equivalencia un genial esencialismo, un *continuum* que cubre lúdicamente las vidas, sedando su malestar al minuto y haciendo así inservibles las viejas armas de la crítica.

La infinita diversidad de la cultura del consumo ofrece la misma seguridad que cualquier otra civilización frente al exterior desconocido. Sólo que ahora esa seguridad se ejerce con un poder que sale al encuentro de cada partícula de existencia, colonizándola al minuto con frescas oleadas de artículos, desde ropa hasta aviones. El consumismo encauza la indeterminación de las vidas en una sucesión de aseguradas entidades brillantes. Con su cantinela, con el grito incesante de un descubrimiento en apariencia único, eleva para cada instante una imagen publicitaria, al modo de un duplicado fantasmal de lo vivido. Para época de laicas pretensiones racionales, la publicidad constituye un credo de salvación a través de un cielo alboreante de ofertas. El consumo es el Progreso que ha logrado ocultar la meta única e ingenua del siglo XIX, pero mantiene en esencia la lógica de un avance lineal que, acelerado en metas que se relevan constantemente, nos salva del estupor de la existencia. El estruendo consumista debe acallar el parpadeo de lo inconsumible, impedir que el *infinito en acto* que es la vida llegue a la palabra, al sentido. A través del gasto y reposición vivimos un sucedáneo de cualidad, la ilusión de un nuevo esencialismo rotativo, sin Esencia suprema, que nos rescata de la desazón de una vida simplemente mortal.

La pista de despegue consumista, sin necesidad de ir hacia ningún lado (manteniendo más bien el no-lugar del recambio sin fin, una incansable esquivada de lo que podría ser un destino debe transcurrir sin memoria y sin pasado, sin reflexión ni duda, sin nada extático que recuerde al espectro de lo real. Correr sin parar es la condición de no tener destino. Para que la gente consuma es preciso que antes abandone la existencia local, la residencia de la singularidad y el espíritu de la geografía. Aparentemente, en el consumo se supera la homogeneidad de otras épocas para reinventar el pluralismo, descubrir la heterogeneidad de las vidas. En realidad, es justo lo contrario: se consume heterogeneidad externa, supuestamente encerrada en la

calidad de los diversos bienes, para hacer crecer la homogeneidad de los interno, de un circuito cerrado que no deja de ampliar su globalidad en esta sociedad preventiva en la que vivimos. El hecho de que el consumo sea tan fácilmente expresable en cifras no deja de manifestar que ahí está en juego lo uniforme, lo uniformado por su condición de material para gastar.

Bajo el paroxismo consumista yace un pánico a lo inconsumible, a la amenaza de un retorno de lo reprimido, la simplicidad de la finitud. "La publicidad instaura un superyó duro y terrorífico, mucho más implacable que cualquier otro imperativo antes inventado, que se pega a la piel del individuo y le repite sin parar 'Tienes que desear. Tienes que ser deseable. Tienes que participar en la competición, en la lucha, en la vida del mundo. Si te quedas atrás, estás muerto'" (Houellebecq). Se trata de un simulacro genial de la *potencia de variación* que es la propia vida. La ofensiva contra lo singular es imprescindible, como lo es el odio a la unidad cualitativa (no técnica) de la existencia. Por añadidura, la liturgia variable de la compra anestesia, ayuda a hacer invisible la unitaria coacción de lo que se ofrece. Todo ocurre como si cada uno de nosotros fuese el funcionario de un Estado portátil y electrónicamente presente, fundido con la pulsación del mercado y a la caza de la más mínima diferencia exterior. Además, como toda la tecnología digital produce el efecto ultrasocial de colonizar los segundos, a diferencia de una anterior maquinaria de disciplina patriarcal que era más lenta, la vida resulta constantemente interferida, mediada, desactivada en su misma génesis, antes de que pueda vivir la fuerza política de su deseo.

El paso del capitalismo productivo al especulativo, de los sectores primario y secundario al sector terciario de servicios, supone que la primera producción es la informativa y que la "materia prima" es ahora la propia humanidad, formada por una sociedad que prolonga hasta el infinito sus precisiones mediadoras. La delegación generalizada de autonomía personal que se produce en la democracia liberal, toma también la forma de una transferencia del carácter en beneficio de la estrella de los medios. El éxito encarna hoy un simulacro de regreso a la vida subjetiva, una *salida* individual asentada en la uniformidad en la que nos hemos refugiado, esa nivelación masiva que todo triunfador volverá a reafirmar desde arriba. Cuanto más crece la masificación, tanto mayor es la sed pública de un cierto carácter, de una referencia individual señalada, aunque sólo sea para guiar la desaparición técnica de la personalidad real. El signo del *Star-system* es demostrar que la persona común no es nada fuera del sistema técnico, no puede nada frente al gigantesco aparato del automatismo y sus guías conductores. El miedo creciente a una llana comunidad humana, a vivir una inmediatez no técnica, que hoy se entiende casi como vírica o terrorista, es lo que alimenta sin cesar la cadena del consumo, también el consumo de esa lista inacabable de ídolos sociales que se suceden. La posibilidad de ser una figura pública, a través de la lotería o de un concurso televisivo, se convierte hoy en arquetipo porque, aún al precio de engorrosas molestias, promete *apartarnos* (este es el sentido

etimológico de la palabra “diversión”) de una vida elemental, de la simplicidad que configura el demonio de la época. Las *nanotecnologías* tienen aquí un soporte político de su oferta: de paso que haces tu vida privada, transportas un mundo, pues la aldea global informatizada te acompaña. Para el paso de lo que Foucault llama un poder *represivo* a otro *deseante*, de la economía de Estado a la de mercado, de la disciplina al control, es vital el papel publicitario de los nuevos ídolos. Sus torsos parlantes anuncian todo género de artículos, pero ante todo anuncian la Buena Nueva de una vida plenamente mediada, técnica, traslúcida. El ídolo social contribuye así a la expansión de un capitalismo que, antaño rígido y frío, ahora debe convertirse en una oferta cultural para el planeta entero. La tendencia actual a borrar el rostro del poder es subsidiaria de un gigantesco mecanismo de *deforestación* de la propia especie humana. El astro público, faz personal de la despersonalización consumista, debe mediar entre el sujeto identificado y el íntimo fondo sombrío de una existencia que ha sido tapada, propiciando una reunión en el aislamiento. Bajo este prisma, nuestros ídolos, de “culto” o populares, son líderes del *aislamiento compartido*. Ellos permiten que el ciudadano contemporáneo, mónada atormentada por la soledad, se sienta muchedumbre, al mismo tiempo solo y conectado.

17/92009

“Hambre y opulencia: claves para entender la crisis”

Santiago Alba Rico, Escritor, ensayista y filósofo

Si nos fijamos en el relato del Génesis, Adá y Eva, que estaban saciados, comieron una vez y ya no pudieron dejar de comer, comieron un día y de pronto *se vieron...* se miraron y estaban desnudos, expuestos, a merced de las garras, y bajaron la cabeza avergonzados, tomaron conciencia de su condición de *comestibles* y se avergonzaron. Desde entonces hay que ayunar para recuperar una sombra de la libertad e inmortalidad edénicas. La fusión del régimen del hambre y del régimen de la mirada determina que las relaciones de poder, las disputas de soberanía, las ambiciones de hegemonía, se establezcan y se confirmen en el campo de la óptica. La cuestión del poder –de la desigualdad, por tanto, y de la seguridad– se dirime y se manifiesta en el rango y calidad de la mirada. Con arreglo a la relación originaria entre el hambre y la mirada se han construido tres modelos diferentes de poder soberano. Al primero podemos llamarlo “despótico” y lo que lo caracteriza es que en él la soberanía, que es también providente, penetrante, panóptica, se convierte ella misma en espectáculo (Antiguo Régimen). El segundo modelo lo podemos llamar “teocracia”. Al contrario de la soberanía despótica asienta su legitimidad en la prohibición de un intercambio, ni siquiera desigual, de las miradas. Finalmente, la combinación de tecnología y capitalismo ha acabado por sustituir estos dos modelos por un tercero en el que la soberanía se ha vuelto realmente invisible. Ya no es ni despótico ni teocrático, es

directamente *teológico*. Un poder soberano disuelto en el aire que lo controla todo, una soberanía que mira de tal modo que, al mismo tiempo que vuelve uniformemente ciegos e inanimados a sus súbditos, lo individualiza. Mirar sin ser mirado, mirar desde arriba o emboscado, mirar impunemente, mirar mortalmente. Visible, ciego, a poco que se descuide también “encarnado”, este individuo configurado por la misma mirada que controla sus movimientos es, sin embargo, soberano: tiene la televisión. La televisión sirve positivamente para revestir de soberanía al telespectador: súbditos en el trabajo y en las urnas, súbditos en el mercado y en la guerra, somos déspotas o, mejor, teócratas en el mundo, el cual no nos puede mirar desde el otro lado de la pantalla y al que sólo nos ligan ya nuestra ganas de comérselo.

La necesidad de salvar ciertas cosas de nuestro monstruoso apetito, de poner a cubierto objetos cuidadosamente seleccionados, de alejar ciertas criaturas de nuestra boca (a través de diversas formas de memoria: religiosa, artística, política) tiene que ver muy banalmente con el hecho de que la existencia del hombre está dominada al mismo tiempo por el circuito infernal del hambre y por la linealidad trascendente de una mirada. La vergüenza es la conciencia reprimida del canibalismo, el horror de experimentar el propio cuerpo –y el del otro– como comida. El sujeto resultante de esta ruptura no puede ya mirar con calma y con alegría, despreocupada o desinteresadamente; no puede mirar sin que el objeto de su mirada se convierta en un objeto de consumo; y no puede ser mirado sin que la mirada del otro le convierta, a su vez, en un objeto de consumo. Hay dos formas de proteger los objetos: bajar la cabeza para no verlos o mirarlos *allí* donde no alcanzamos a comérselos. Desde el hombre llamado de Cromagnon, la mirada está atrapada sin remedio, enredada en las ganas de comer.

El capitalismo globalizado es libre comercio y violencia armada, como en el siglo XIX, pero en un mundo *mucho más pequeño*, en el que la superioridad armamentística de uno de los actores imperialistas ejerce un chantaje ininterrumpido sobre la así llamada “comunidad internacional”, al tiempo que amenaza –y ésta sí es una novedad– amenaza no sólo estado y vida individuales, sino la existencia misma del planeta. La libertad de “comprar y vender” es, pues, inseparable de la depauperación y la guerra, como sus medios estructurales; y por primera vez, también del deterioro irreparable de ese límite, de esa condición sin la cual ningún modo de producción es posible: la vida misma. Es decir, la globalización capitalista es un fenómeno de “hambre” global, general, sin fronteras, para el que hasta los obstáculos mismos se vuelven comestibles. Hay que decir, sin embargo, que el “hambre” sólo incidentalmente afecta a los pobres y sometidos; el hambre es hoy una estructura, una ley, una mentalidad. El hambre es el azote del mundo. El hambre de los que no comen y el hambre mucho mayor de los que no dejan de comer. El hambre de los que se saciarán con un cuenco de legumbres y el hambre de los que no tienen bastante con el universo y todos sus planetas. La verdadera ideología de la globalización es el

hambre: el derecho a comer *ilimitadamente*.

El hambre no acumula (cosas) y en este sentido sólo una visión superficial puede concebir el capitalismo como un proceso de acumulación ininterrumpido. Se trata, más bien, de destrucción generalizada en el que cualquier alto, cualquier conservación, cualquier duración limita el incremento de capital; en el que cualquier solidez –tenga forma de edificio, de mesa o de hombre– pone en peligro la reproducción del sistema. El capitalismo es una guerra total –permanente– contra las cosas, librada en la forma misma de la *mercancía*. Podemos decir que hay tres tipos de cosas: cosas de comer o “*consumptibilis*”, de usar o “*fungibilis*” y de mirar “*mirabilia*” (cosas dignas de ser miradas o “*maravillas*”). El ámbito de los comestibles es el de la reproducción cíclica, repetitiva de la vida, en el que el hambre *acerca, acelera y destruye* todas las cosas como puros medios para la renovación ininterrumpida de las condiciones biológicas de la existencia. El ámbito de los fungibles es el del uso, en el que las manos se apropian despacio de lo que ha salido previamente de ellas (instrumentos, herramientas, enseres en general). Finalmente, el ámbito de las “*maravillas*” es el de las cosas puestas a cubierto –al menos virtual o convencionalmente– del hambre y del desgaste, como cuerpos de la eternidad expuestos (“*allí*”) a la vista para la apertura de un espacio público o común, en el que los hombres puedan elaborar sus precarios universales y configurar sus relaciones simbólicas (“*contractuales*”); es el ámbito de lo que la mirada, enemiga del hambre, aleja, retiene y conserva en la distancia. El hombre es el triunfo sobre el hambre. Si hay eso que llamamos “*mundo*” es porque apartamos ciertas cosas de nuestro apetito, porque renunciamos a comer ciertos objetos. El capitalismo representa una excepción y una ruptura entre todas las organizaciones sociales desde el Neolítico. Consiste en un estado de guerra permanente en el que el hambre triunfa sobre el hombre. El capitalismo configura la primera sociedad de la historia en la que no hay nunca el mínimo de estabilidad suficiente para mantener la división entre cosas de comer, usar y mirar. Esto es a lo que llamamos una “*sociedad de consumo*”; es decir, no una sociedad de intercambio generalizado sino de destrucción generalizada. Una sociedad de consumo es una sociedad de canibalismo total, una “*sociedad de langostas*”, una sociedad-plaga a la que parece admirable representarse el mundo –con todos sus fungibles y maravillas– no como una *plaza* sino como un *plato*. El capitalismo, que *fetichiza* incluso los comestibles bajo la forma *mercancía*, trata hasta los fetiches como *cosas de comer*. Primero lo convierte todo en “*maravillas*” (aisladas en el escaparate, dotadas de su propio valor, *eidos* relucientes de una felicidad siempre intangible) e inmediatamente –o simultáneamente– convierte incluso las “*maravillas*” en puros comestibles destinados a la destrucción. El hombre global se lo come todo y cada vez más deprisa: los hombres, los animales, los electrodomésticos, las casas, los libros.

Más allá de los peligros ecológicos, si la idea de sociedad implica un acto de abstinencia mediante el cual los hombres deciden qué pueden comerse y qué no, la

sociedad misma está en peligro. Es necesario un nuevo “contrato social” y un nuevo acto de abstinencia global. Esa decisión es la condición originaria de toda posibilidad de democracia. Y esta democracia originaria, fundacional, constituyente, es incompatible con el capitalismo y su hambre libre generalizada.

1/12/2009

“¿Es posible el decrecimiento? Otras maneras de salir de la crisis

Carlos Taibo, Escritor, editor y profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad Autónoma de Madrid

En su despliegue histórico, lo que hemos dado en llamar *globalización capitalista* se ha visto acompañado de fenómenos muy delicados: una general pérdida de influencia de los ciudadanos y de un progresivo vaciamiento de capacidades de los poderes políticos tradicionales, del crecimiento formidable de las ciudades, de la inseguridad alimentaria, de las corrientes migratorias, de desigualdades sociales en ascenso, de agresiones medioambientales muy notables y de conflictos –bélicos y no bélicos– cada vez más hondos y numerosos. Todo ello muestra una línea de continuidad de esa globalización con el imperialismo y el colonialismo de siempre.

Lo que hemos dado en llamar *cambio climático* es el producto, ante todo, de la emisión, en los dos últimos siglos, de enormes cantidades de gases que refuerzan el *efecto invernadero*. Los signos del cambio climático son muchos y hay un amplio consenso científico al respecto. Por otro lado, las principales fuentes de energía que empleamos se encuentran sometidas a un activo proceso de esquilmamiento. Los combustibles fósiles corren hoy a cargo de un 79,5 % de la energía que se consume. El llamado *pico de Hubbert* identifica el momento en que no se consigue aumentar la cantidad producida de petróleo y a partir del cual, y de resultas, la producción se halla inequívocamente condenada a descender. Nadie discute que antes o después se hará valer una situación como la propia del pico de Hubbert, tanto para el petróleo como para el gas natural, pero la única respuesta a los problemas energéticos pasa para la mayoría de analistas del sistema por descubrir nuevas fuentes de energía, pocos se plantean reducir en serio el consumo de ésta. Lejos de asumir la necesidad imperiosa de reducir el consumo interno de petróleo y de gas natural, y lejos también de propiciar un rápido y liberador desarrollo de fuentes alternativas de energía, los dirigentes políticos y económicos se han inclinado por acometer costosísimas y sangrientas operaciones militares que exhiben inciertos resultados. Muchas son las voces que en este contexto sugieren que la industria nuclear, que utiliza una fuente de energía concentrada y emite pocos gases de *efecto invernadero*, se apresta a convertirse en una interesante salida. No convendría olvidar que, junto a los riesgos que están asociados a esta fuente de energía, las reservas de uranio también son limitadas. En realidad, lo que hace la industria nuclear es rechazar cualquier hori-

zonte de transformación real de nuestras sociedades: sólo importa el negocio que se deriva de la preservación del capitalismo realmente existente, sin que se abra camino preocupación alguna por la secuelas de éste en el medio y en largo plazo. En este sentido, ni siquiera las energías renovables deben funcionalizarse para una economía de expansión ilimitada. Estas sólo son realmente alternativas, si se acompañan de una notable reducción en los niveles de producción y de consumo.

Es extremadamente difícil predecir el futuro ante tantas incógnitas como las que se derivan de una inevitable relación entre globalización, cambio climático, crisis energética y sobrepoblación. De ahí la importancia de atender a un concepto clave para una política económica de decrecimiento, el de *huella ecológica*. Ella mide la superficie, terrestre como marítima, necesaria para mantener en su nivel presente las actividades humanas. En la Tierra disponemos de 51.000 millones de hectáreas, de las cuales 12.000 millones son bioproductivas (1,8 hectáreas por persona). El espacio bioproductivo consumido hoy por habitante del planeta es de 2,2 hectáreas. Desde el siglo XVIII no hacemos más que acrecentar nuestra deuda ecológica, y además lo hacemos de modo muy desigual. La *huella ecológica* igualó la biocapacidad del planeta en torno a 1980, y se ha triplicado entre 1960 y 2003. En el caso de que los niveles de consumo y de generación de basura fueran, en todo el globo, los de los norteamericanos serían necesarios cuatro o cinco planetas Tierra.

Frente al discurso dominante que ha convertido el crecimiento en la panacea frente a todos los males, hay motivos sólidos para afirmar que éste genera agresiones medioambientales acaso irreversibles, provoca el agotamiento de recursos escasos que no van a estar a disposición de las generaciones venideras y no facilita la cohesión social, o al menos no siempre. Es más, el crecimiento propicia el asentamiento de un modo de vida esclavo que hace pensar que cuantas más horas se trabaje, más dinero se gane y, sobre todo, más se consiga consumir, mayor será la felicidad. Esto ha sido exitosamente enmascarado por el concepto de *desarrollo*, que ha hecho olvidar términos como *acumulación del capital*, *explotación de la fuerza de trabajo*, *imperialismo* o *dominación planetaria*, pero en realidad está impregnado de todos los rasgos propios del crecimiento. La economía oficial nunca ha cuestionado los conceptos de crecimiento, desarrollo, competitividad y productividad, por eso se ha apoyado en indicadores ciegos para las contradicciones que se esconden tras ellos. Las magnitudes macroeconómicas no se interesan por las actividades que realmente acrecientan el bienestar, aunque no impliquen producción y gasto. Tampoco les preocupa el tiempo libre. Sin embargo, de la misma manera que debemos acabar con el trabajo asalariado, tenemos que hacer otro tanto con el consumo: no basta con defender un consumo distinto y responsable, un *alterconsumo*, sino que es menester convertirnos en no-consumidores. Esto no resulta fácil, pues el sistema capitalista cuenta con la publicidad, el sistema crediticio y la caducidad programada de los pro-

ductos como potentes instrumentos creados para alimentar la maquinaria insaciable de productivismo y el consumismo.

Si no decrecemos voluntaria y racionalmente, tendremos que hacerlo obligatoriamente por las circunstancias de carestía de la energía y cambio climático que acompañan hoy al despliegue del capitalismo global. Por detrás del decrecimiento se halla una propuesta alternativa que tiene media docena de pilares. El primero de ellos, y acaso el principal, no es otro que la sobriedad y la simplicidad voluntaria. Esto significa vivir con menos, consumir de forma responsable y examinar nuestras vidas para así determinar lo que es importante y lo que no lo es. Un segundo pilar es la defensa del ocio frente al trabajo obsesivo y, con ella, la defensa del reparto del trabajo, una vieja demanda sindical hoy visiblemente olvidada. El tercer pilar es el triunfo de la vida social frente a la lógica de la propiedad y del consumo ilimitado. Un cuarto pilar lo aporta la reducción de las dimensiones de muchas de las infraestructuras productivas, de las organizaciones administrativas y de los sistemas de transporte. Por ello es necesario insistir en las virtudes de lo pequeño. El quinto pilar consiste en reclamar una rotunda primacía de lo local sobre lo global. En este ámbito se impone, por encima de todo, reducir sensiblemente los transportes y sus efectos nocivos. El sexto y último pilar nos habla de activas políticas de redistribución de los recursos en provecho de los desfavorecidos y en franca contestación del orden capitalista imperante. Latouche lo ha resumido en ocho operaciones que empiezan por 're': reevaluar –revisar los valores que rigen nuestra vida–, reconceptualizar, reestructurar –adaptar producción y relaciones sociales al cambio de valores–, relocalizar, redistribuir –repartir la riqueza y el acceso al patrimonio natural–, reducir –rebajar el impacto de la producción y el consumo sobre la biosfera–, reutilizar –en vez de desprenderse de un sinfín de dispositivos– y, en fin, reciclar.

La moral que postula el proyecto del decrecimiento postula una sociedad en la que la calidad pesa más que la cantidad, la cooperación se impone a la competición y la justicia social arrincona al economicismo. En el núcleo de esta sociedad debe despuntar lo que Illich tuvo a bien calificar de *convivencialidad*, esto es, una expansión de las relaciones sociales de convivencia en un marco de frugalidad, sobriedad, simplicidad voluntaria y austeridad en el consumo material. La felicidad no crece en paralelo con el dinero y con el consumo.

De todos modos, no conviene olvidar que no hay decrecimiento plausible si no se contestan en paralelo el orden capitalista y su dimensión de explotación, injusticia y desigualdad. La propuesta de sociedad alternativa que acompaña al decrecimiento implica la gestación de un mundo inequívocamente orientado a dejar atrás el universo del capitalismo. Esto es precisamente lo que está ausente en los discursos y las políticas destinadas a hacer frente a la crisis de hondo calado que vivimos actualmente. Frente a esa sinrazón hay que defender la solidaridad y el altruismo, el reparto de trabajo, el ocio creativo, la reducción en el tamaño de un sinfín de infraes-

estructuras, la primacía de lo local y, en fin, la sobriedad y la simplicidad voluntaria.

II

CURSOS Y SEMINARIOS

SEMINARIO "VIVIR EN COMÚN MÁS ALLÁ DEL MULTICULTURALISMO Y LA XENOFOBIA"

José A. Zamora
Foro I. Ellacuría

En este seminario se trató de abordar el nuevo panorama de convivencia intercultural propiciado por el fenómeno de la inmigración en Europa, panorama no exento de fricciones, puesto que la convivencia entre diversas identidades colectivas oculta, normalmente, la dominación de unas sobre otras, la discriminación o el rechazo xenófobo del otro. El desafío es que los grupos alcancen un reconocimiento de sus diferencias en un marco común de convivencia. Nos preguntaremos si esto es posible y cómo. Para ello propusimos analizar los cambios que el fenómeno migratorio ha introducido en la convivencia intercultural en nuestras sociedades desarrolladas, buscar las raíces sociales y culturales de xenofobia y el racismo y proponer caminos de convivencia entre las diferentes identidades colectivas.

El punto de partida fue una sesión de Cine-Forum con la película "Sólo un beso" de Ken Loach dirigido por Juan Carlos García Damente. A continuación siguió una charla sobre "Inmigración, multiculturalidad y racismo" a cargo de Juan Luis Chillón, otra sobre "Claves sociales y culturales del racismo y la xenofobia" a cargo de José A. Zamora y, por último otra sobre "Vivir juntos: Ciudadanía, interculturalidad e inclusión" a cargo de Emilio Martínez Navarro.

En la película de Ken Loach, Casim (Atta Yaqub) es un joven escocés de origen musulmán. Es un buen disc-jockey y apasionado de la música. Sueña con abrir un club propio con su mejor amigo, Hamid, un sueño que se toma muy en serio. Ha estudiado contabilidad, pero no quiere ejercer. Sus padres, Tariq (Riaz Ahmed) y Sadia (Shamshad Akhtar), emigraron al Reino Unido en los años sesenta, procedentes de Pakistán. En Glasgow, donde la familia se ha instalado, tienen una tienda de comestibles y prensa. Tariq y Sadia, musulmanes devotos, han decidido que

Casim se case con su prima Jasmine, la sobrina preferida de Sadia. La boda debe celebrarse a los pocos meses, y Tariq está haciendo una obra de ampliación de su casa para que la pareja viva allí. Casim tiene dos hermanas: Rucksana, la mayor, conoce a un joven del agrado de sus padres, con el que llegará a comprometerse. La pequeña, Tahara, de dieciocho años, es la más directa de la familia; típica escocesa rebelde, está terminando sus estudios secundarios en un instituto católico cercano. Una de sus profesoras es Roisin (Eva Birthistle), una joven que da clases de música. Cuando Casim y Roisin se conocen, sienten una fuerte atracción y empiezan una relación en secreto. Para ellos, que él sea musulmán y ella católica no supone ningún problema, pero pronto se ve claramente que las diferencias religiosas y culturales sí lo son para otras personas, especialmente para la familia de Casim y las autoridades religiosas del colegio donde enseña Roisin.

La historia de amor entre Casim y Roisin sirve de contraste para poner de manifiesto la desconfianza de los dos entornos al los que pertenecen. Al mismo tiempo se revelan los procesos por los que las comunidades de pertenencia intentan imponer sus identidades a los miembros que pertenecen ellas y cómo la apropiación creativa de las mismas por las generaciones más jóvenes produce conflictos más o menos severos. El proceso migratorio, como proceso de desarraigo genera una inseguridad adicional y provoca en el conflicto intergeneracional una agudización de las tensiones. Esto es así porque la identidad supone una fuente de seguridad de mayor intensidad en ambientes socialmente hostiles y donde se producen discriminaciones por razón del origen, la etnia o la religión.

El multiculturalismo es un componente de las sociedades contemporáneas. Nadie puede negar que existen muy pocos Estados culturalmente homogéneos, si es que existe alguno. Se habla de sociedades multirraciales, pluriétnicas, multiculturales en razón de la multiplicidad de grupos que presentan características culturales diferentes. Sin embargo, es necesario considerar que el fenómeno es bastante heterogéneo y que la noción de multiculturalismo sirve para agrupar diferencias culturales sustentadas a veces sobre la etnicidad, otras sobre el sexo, la religión o cualquier otro modo de vida particular.

En una sociedad en la que existen tantos grupos culturalmente diferentes, la cuestión que se plantea es la referida a la coexistencia de dichos grupos. ¿Cómo puede cada uno afirmar sus particularidades culturales sin dañar la de los otros? ¿Cómo ha de proteger el Estado las diferencias y evitar una lucha fratricida de intereses opuestos? ¿Cómo respetar las peculiaridades y resistir a las tendencias antidemocráticas de determinadas tradiciones culturales? ¿Cómo evitar que el Estado se convierta en el patrimonio de una forma particular de vida o de un grupo cultural, por mucho que sea el mayoritario?

Un modelo de respuesta a estas cuestiones viene representado por el universalis-

mo de corte republicano a la francesa. Los particularismos pertenecen aquí al espacio privado. Ante el Estado lo que cuentan son los individuos y parece inaceptable que las identidades religiosas, étnicas, sexuales o ligadas a un modo de vida particular se constituyan políticamente. Cada uno sólo se puede manifestar en la vida pública más que desprovisto de sus rasgos específicos, es decir, de todo otro rasgo que no sea el vínculo a la nación francesa, que se juzga indispensable y exclusivo. Cualquier manifestación pública de un particularismo distinto de el del modelo dominante es percibido como un amenaza a la cultura política nacional (p. j., el caso del velo de las jóvenes musulmanas en las escuelas públicas).

En el modelo norteamericano, por el contrario, la pertenencia comunitaria parece ser prioritaria para todo ciudadano. Los grupos con sus rasgos peculiares son promovidos y confirmados en la vida pública. Se institucionalizan las comunidades singulares y la vida pública llega a parecer una yuxtaposición de diferentes comunidades, a las que debe asegurarse su representación a todos los niveles con el fin de no ofender a ninguna de ellas. La lógica comunitaria tiene la finalidad de paliar tanto una falta de representación pública que padecen ciertas culturas y ciertos modos de vida, como la desigualdad de derecho o de hecho que asegura la subordinación de ciertas comunidades. Se parte de la idea de que sin reconocimiento institucionalizado de las identidades comunitarias, sin representación específica de las comunidades, éstas se ven sometidas de hecho a una comunidad dominante (WASP, varón, blanco, protestante) en el sistema político representativo (que deja el poder a una "mayoría"), lo cual sería contrario al principio de igualdad. El Estado aparecería aquí como el lugar donde se manifiesta una multitud de perspectivas comunitarias.

El peligro del universalismo a la francesa es que la cultura mayoritaria parezca dada de una vez para siempre y excluida de entrada toda contribución de las minorías al espacio público. Una consecuencia de esto sería que esas minorías pueden dejar de sentirse ciudadanos. Incluso existe la tentación del fundamentalismo identitario que niega la ciudadanía misma. Pero el modelo comunitario norteamericano tiene el peligro de crear guetos culturales en los que los individuos se encuentran siempre entre los "suyos" y en los que sólo existen en relación al grupo no escogido. El individuo no ejerce la ciudadanía en nombre propio, sino en nombre de la comunidad de la que depende. Esto se opone al ideal democrático. El Estado puede convertirse así en un espacio en el que cada comunidad busca defender sus intereses propios frente a las otras comunidades.

Quizás la noción de multiculturalismo de tipo democrático implique la existencia de dos dominios o esferas culturales. De un lado, hay o debería haber una cultura política pública compartida, en la que se asentasen las reglas políticas básicas, las reglas de juego. De otro lado, debería haber una aceptación de la variedad de culturas comunitarias que incluya el derecho de los miembros de las comunidades étnicas a hablar su propia lengua materna, a seguir su religión y a tener sus propias costum-

bres y prácticas familiares.

Somos diferentes. Casi nada se podrá argumentar contra esta afirmación. La diferencia es intrínseca y necesaria al ser humano, necesaria desde para la reproducción hasta para la cordura. La vida sin ella sería aburrida, difícil o quizás imposible. La diferencia, así considerada, se extendería horizontalmente por toda la sociedad mundial, sin pretender marcar barreras ni clases y enriqueciéndonos a todas las personas en un flujo incesante y recíproco de variedad. Sin embargo, en un esfuerzo innecesario tomamos la diferencia, enriquecedora en su horizontalidad, y la levantamos haciéndola vertical. Y con la verticalidad vienen las jerarquías, las prácticas de poder, los áticos y los sótanos y los subsuelos y hasta las alcantarillas. Levantada y violenta en su actitud, la diferencia deja de ser enriquecedora y se convierte en arma arrojada de unas personas contra otras y en excusa para miedos, abusos, explotaciones, imposiciones e injusticias. Con la verticalidad a la diferencia le añaden la inferioridad. Ese binomio diferenciación-inferiorización lo empleará cualquiera que se crea, por alguna razón, en una posición de poder, de superioridad. Este uso de la diferencia para considerar a otras personas como inferiores y tratarlas desde una posición de poder sometiéndolas a situaciones de injusticia da lugar a la discriminación.

La discriminación étnica es aquella a la que se somete a un grupo sobre la base de una construcción social de rasgos diferenciadores considerados como si se tratara de diferencias raciales. Se produce así una vinculación entre características fenotípicas y/o culturales del grupo y discriminación o segregación social. La conducta discriminatoria se sustenta en actitudes de rechazo apoyadas en estereotipos deformados sobre el otro justificadas con ideologías racistas. Aunque en un sentido genérico no existe ninguna captación de la realidad libre de prejuicios, cuando se habla de prejuicios en nuestro contexto se está designando aquellos juicios de carácter negativo, que suelen englobar a todo el grupo de individuos sobre los que se emiten, que tienen un carácter previo a la experiencia, cuando no una absoluta falta de relación con la misma, y que se resisten a la refutación por los hechos. El vínculo del prejuicio con la discriminación proviene de su entrelazamiento con intereses de dominación o segregación de los individuos sobre los que se proyecta o con la necesidad de encontrar una explicación causal sencilla o un chivo expiatorio para problemas sociales complejos. No es infrecuente la naturalización de aspectos del comportamiento de los individuos objeto de discriminación, al margen de toda consideración social, económica o histórica sobre la génesis de esos aspectos, en gran medida fruto del mismo proceso discriminatorio. Es una manera de estigmatizar al grupo y preparar su dominación o su exclusión. La etnicidad se convierte así en un excelente instrumento para mantener la sobreexplotación sin excesivos conflictos. De esta forma, las personas con una apariencia determinada son las adecuadas para trabajar bajo los plásticos en los cultivos intensivos, durante largas jornadas, con extremas temperaturas y con salarios bajos; las personas con otra apariencia también determinada, o con deter-

minada procedencia, son las adecuadas para repartir las bombonas de butano (sin contrato ni sueldo), las de otra determinada procedencia son adecuadas para el servicio doméstico interno, etc.

La persona que es diferenciada, considerada inferior y sometida al poder es expulsada del centro de la sociedad. La mujer sometida al patriarcado es apartada del centro donde se reparten los mejores sueldos y los cargos de poder. Para ella quedan los círculos periféricos de salarios inferiores por igual trabajo que el hombre y la migajas del poder en forma de cuotas. Los gitanos son echados a las periferias porque su cultura no sirve en el mundo actual, donde sólo se valora el rendimiento en forma de trabajo productivo. Sólo vales lo material que produces. El extranjero se queda en las orillas, o en los mismos alcantarillados, porque su religión o su cultura lo hace incompatible con nuestra sociedad. Discriminación legal, laboral, en el acceso a la vivienda, rechazo xenófobo, etc. son obstáculos poderosísimos que siembran la vida de una cantidad ingente de seres humanos de sufrimiento y frustración ética/políticamente inadmisibles.

La percepción social dominante del fenómeno de la inmigración convierte a éste en una triple amenaza: cultural (islamismo frente a cristianismo), social (pobres del Sur frente a sociedades opulentas pero heridas por el paro) y política (grupos violentos o 'terroristas' frente democracia institucionalizada). Aunque esta percepción desfigura la realidad y oculta interesadamente aspectos fundamentales de la inmigración, la legislación en materia de extranjería ha sido elaborada desde estas claves, a pesar de todas las declaraciones sobre integración, es decir, en términos de "colectividad" receptora frente a "individuos" invasores, potenciando subrepticamente una ideología discriminadora que clasifica a los futuros ciudadanos, separándolos en propietarios (nativos) e inquilinos (inmigrantes) de la patria. Por ello el control de los flujos se convierte en objetivo prioritario, perpetuándose la ideología administrativa del "cupos" como mecanismo de regulación cuyas connotaciones sociales derivan en legal-ilegal, ciudadano-delincuente, peligroso-asimilable, admisible-rechazable, tolerable-intolerable.

Las políticas que está desplegando la Unión Europea frente a la inmigración, al establecer de hecho diversos grados de ciudadanía, excluyen de la participación plena en el marco democrático a las personas extracomunitarias y promueven una discriminación incompatible con dicho marco y los principios políticos que lo informan. Por esta razón, dichas políticas están poniendo manifiesto la ambivalencia y las carencias de la cultura democrática de los países europeos. El sistema que se está estableciendo en Europa en materia de extranjería y asilo busca en la práctica impedir el acceso del extranjero al territorio comunitario por medio de ficciones jurídicas, de modo tal que lo que en realidad se impide es el acceso a los procedimientos y garantías constitucionales existentes en el derecho interno. Esta es la consecuencia más grave, ya que aunque se mantiene el sistema formal de respeto a los

derechos y libertades fundamentales, característica de todo Estado Democrático de Derecho, se deja en la práctica sin efectividad a tal sistema con respecto a la categoría de individuos cuya situación frente al Estado resulta más precaria: los extranjeros.

Los mecanismos sociales, políticos y jurídicos que excluyen a los inmigrantes del reconocimiento pleno de la ciudadanía convierten simultáneamente a quien es objeto de esa exclusión en "no-persona", a pesar de todas las declaraciones de los derechos del ser humano, pues en la medida en que éstos se configuran como derechos de los ciudadanos de un Estado, establecen un vínculo entre nacimiento o vida natural y comunidad política que problematiza automáticamente la identificación entre ser humano y ciudadano con derechos.

El vínculo entre Estado, nación y ciudadanía es, pues, responsable de que el inmigrante sea percibido fundamentalmente como amenaza cultural o como mercancía supeditada a "intereses nacionales" y no como persona sujeto de derechos. Pero la contradicción de restringir la libertad y la igualdad al ámbito de la nación revela algo más que la exclusión de los no nacionales, los otros, del disfrute de esos derechos. El recurso a la nación resulta imprescindible también hacia dentro de la comunidad política, cuando la igualdad ha de ser meramente civil y la libertad solamente formal. La nación supone la más potente ficción de fraternidad y de soberanía compartida capaz de compensar ideológicamente las desigualdades realmente existentes y los límites también reales a la capacidad de libre autodeterminación de los ciudadanos.

SEMINARIO "EL EVANGELIO DE PABLO"

José Cervantes Gabarrón

Foro I. Ellacuría

José Cervantes imparte cada año en el Foro Ignacio Ellacuría un curso bíblico sobre un tema de actualidad. Durante los meses de noviembre y diciembre del 2008 y Enero de 2009 se llevó a cabo un curso sobre la figura de San Pablo, coincidiendo con el año paulino celebrado en toda la Iglesia con motivo de los dos mil años del nacimiento del Apóstol. Tuvo una gran acogida pues participaron nuevamente más de cuarenta personas, lo cual obligó a tener las sesiones no en los locales del Foro I. Ellacuría, sino en la Facultad de Teología de los Franciscanos de la Merced, quienes muy amablemente nos dejaron un aula para nuestro curso, lo cual les agradecemos cordialmente desde estas páginas.

El programa desarrollado fue el siguiente:

1. La figura del apóstol Pablo
2. El Evangelio de Pablo a través de sus cartas
3. La tradición Eucarística de Pablo
4. Justicia y Libertad en Pablo

La Bibliografía que se trabajó en las sesiones de exposición y debate abierto fue la siguiente:

- SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos* (Introd. al estudio de la Biblia 7) Estella, Verbo Divino, 1998.
- BARTOLOMÉ, J.J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo*, Madrid, CCS, ²1998.

- BURGOS NÚÑEZ, M.de, *Pablo, predicador del Evangelio*, Salamanca-Madrid, Edibesa, 1999.
- BARBAGLIO, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca 1989.
- BECKER, J., *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca, 1987.

Celebrar el año 2000 del nacimiento de Pablo de Tarso era una oportunidad de gracia para la Iglesia Católica y para las Iglesias Cristianas de los hermanos separados, pues en el apóstol de los gentiles encontramos la primera figura emblemática de la vida cristiana de la cual tenemos su propio testimonio por escrito.

Pablo de Tarso era un judío fariseo de la diáspora, profundamente convencido y orgulloso de su fe en la religión de Moisés, que, tras el encuentro personal con Jesús Resucitado, según la múltiple narración de su experiencia religiosa en el camino de Damasco, cambió radicalmente de rumbo en su vivencia de la fe. Se encontró con el Señor y fue acompañado por la comunidad eclesial naciente durante un tiempo. Y de ahí recibió el impulso del Espíritu para ser el testigo más convincente del Evangelio de Cristo, el crucificado y resucitado, en las vastas regiones de Asia Menor y la Europa de la cultura clásica grecolatina.

Su testimonio y su pensamiento, su experiencia religiosa y su pasión misionera han quedado reflejados en dos versiones distintas y convergentes que nos dan el perfil fidedigno de un apóstol que no convivió con Jesús, pero quedó radicalmente transformado por la fuerza del Espíritu del Resucitado. Los Hechos de los Apóstoles y las trece cartas atribuidas a Pablo en el Nuevo Testamento hacen de él el testigo primero y más amplio de la vida cristiana, tanto en sus escritos autobiográficos como en testimonio de Lucas.

La figura de Pablo es un estímulo para trabajar como cristianos en tres dimensiones importantes de la fe en el momento actual de la Iglesia Universal.

1) Pablo fue un *entusiasta apasionado del Evangelio*, es decir del mensaje de salvación que para el género humano supone el anuncio de Jesús, el Mesías, y éste crucificado y resucitado. Esta palabra potente de salvación cautivó su vida y se convirtió en el sentido de su existencia. Su ejemplo puede servirnos en nuestra espiritualidad profunda para transformar nuestras capacidades personales para concentrar toda la vida en el amor a Cristo. El Evangelio de Cristo es el fundamento de la fe, el sostén de la esperanza y la palabra más potente para transformar el mundo. La fuerza de la Resurrección de Cristo es el horizonte inaudito de esperanza en el que se sitúa la vida humana para vivir desde la fe como criaturas nuevas, como hombres y mujeres nuevos, sepultados con Cristo en su muerte y resucitados con él mediante la resurrección.

2) Pablo fue el primero que propició la *apertura y el encuentro del evangelio con la cultura del mundo grecolatino*. Desde su primer escrito, la primera carta a los Tesalonicenses, hasta el último original, la Carta a los Romanos, todas sus cartas, son cartas amistosas que responden puntualmente a los problemas de las comunidades eclesiales de vida urbana que en su mayor parte él mismo fundó. Sin embargo, reflejan también la fuerza del Evangelio en su vida, como clave de interpretación de la misma, y como potencia del Espíritu para dar respuesta a los grandes interrogantes de la existencia humana. La trascendencia de las grandes cartas, a los Gálatas, las dos a los Corintios, y sobre todo la Carta a Los Romanos, ha marcado la historia de la cultura occidental.

El influjo de la carta a los romanos ha sido nada menos que transformador del mundo. La conversión de Agustín ocurrió cuando tenía en sus manos el volumen de los apóstoles y leía Rom 13,13-14. La repentina iluminación de M. Lutero ocurrió cuando leía la carta a los romanos en la celda de su monasterio. La teología del s. XX ha estado influenciada por el esfuerzo de K. Barth por ver la vida moderna desde la óptica de la concepción paulina de la fe y de su primer libro sobre la carta a los romanos (1919). Verdaderamente esta carta de Pablo ha sido una carta del destino en la historia del cristianismo. Las grandes horas de la historia de la Iglesia han sido las grandes horas de la carta a los Romanos. Para los protestantes Rom es el documento teológico más importante del Cristianismo. Lo mismo se puede decir también de la Iglesia católica, pues en el Concilio Vat II se cita 118 veces la carta a los Romanos, superada sólo por el evangelio de Mt (130 veces) y por Jn (125 veces) pero son el doble de grandes. Las grandes temáticas culturales del pecado y la redención, de la libertad y el destino, de la esperanza y la desesperación, de la bondad y de la corrupción del sujeto humano, de la fe y del ateísmo, del optimismo o del pesimismo, del sentido de la vida y de la historia, cuestiones que impregnan toda la cultura europea, la cuestión judía y la teología de la cruz han marcado el arte, la literatura y la espiritualidad de occidente. Todo ello tiene su raíz en la carta a los Romanos. Pablo, como gran teólogo del cristianismo, realiza la primera síntesis del encuentro del Evangelio con su cultura en todas las ciudades de su misión por la cuenca mediterránea, en Tesalónica, Filipos, Corinto, Éfeso y Roma. Él es el paradigma del encuentro del Evangelio con las culturas.

3) Asimismo, en la situación social y política del mundo actual, marcada por la crisis casi permanente de autoridad moral y de las instituciones públicas, el apóstol Pablo da pautas fundamentales acerca del valor de la autoridad. En ese marco Pablo presenta su apostolado como *un ministerio al servicio de la reconciliación y de la justicia*, especialmente en la Segunda Carta a los Corintios (2Co 5,18-20) La reconciliación está en el corazón de la vida cristiana. Es iniciativa propia de Dios en busca de nuestra amistad, que comporta consigo la necesaria reconciliación con el hermano. Se trata de una reconciliación que necesitamos en los diversos ámbitos y en

todos y entre todos nuestros países. Esta *reconciliación* fraterna presupone la reconciliación con Dios, fuente única de gracia y de perdón, que alcanza su expresión y realización en el sacramento de la penitencia que Dios nos regala a través de la Iglesia.

SEMINARIO “LOS EVANGELIOS Y EL JESÚS DE LA HISTORIA”

José Cervantes Gabarrón

Foro I. Ellacuría

El curso bíblico que cada año realiza José Cervantes en el Foro trató, en el 2009, un tema de candente actualidad: Los Evangelios y el Jesús de la historia. Durante los meses de noviembre y diciembre del 2009 y Enero de 2010 se llevó a cabo dicho curso, que también tuvo una gran acogida y contó con una asistencia numerosa, por lo cual se impartió en la Facultad de Teología de los Franciscanos de la Merced, quienes con caridad franciscana nos acogieron como siempre. Nosotros se lo agradecemos sobremanera. El desarrollo del curso fue muy bueno tanto por el interés como por la participación activa de parte de los asistentes.

En el curso se intentó responder a la pregunta fundamental del cristianismo ¿Quién es Jesús? La respuesta que se da a esta cuestión depende casi siempre del método hermenéutico que se adopte. El interés por la historia real de Jesús de Nazaret ha sido uno de los grandes hilos conductores de la teología y de la exégesis en los dos últimos siglos. La “historia” y la “fe” no sólo no están separadas sino todo lo contrario, están estrechamente relacionadas, aunque con autonomía, en lo que afecta al personaje Jesús de Nazaret. Lo mismo que no hay una sola historia que agote el significado del personaje histórico, tampoco existe una sola cristología que extraiga todo lo implicado por el personaje y las fórmulas de fe de la comunidad cristiana. Esta riqueza, y al mismo tiempo dificultad, está presente en los Evangelios y reside en la complejidad que deriva de la existencia de una cristología anterior y posterior al acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús.

El programa que se trabajó fue el siguiente:

5. La formación de los evangelios y los datos sobre Jesús.
6. De los Evangelios al Jesús de la historia: Los métodos exegéticos.
7. La historicidad de los Evangelios.
8. El misterio de Jesús, el Mesías, Hijo de Dios.

La Bibliografía de referencia era la que sigue:

- J. CABA, *De los Evangelios al Jesús Histórico. Introducción a la Cristología*, Madrid, BAC, 1971
- J. CERVANTES GABARRÓN, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del Evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella, 2004
- R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1998.
- J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1984.
- H. C. KEE, *¿Qué podemos saber de Jesús?*, El Almendro, Córdoba 1992.
- R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982.
- F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*. Espigas, Murcia 2007.
- J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva Visión del Jesús histórico*, 4 vol, Estella, Verbo Divino, 1998-2003
- J. O' CALLAGHAN, (ed.), *La Formación del Nuevo Testamento*, (Reseña Bíblica 13) Estella, Verbo Divino, 1997.
- J.A. PAGOLA, *Jesús, aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007.
- J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2007.
- E.P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.
- E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
- R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona, Herder, 1998
- G. THEISSEN – Annette MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

*Los conceptos de "historia" y "fe" están estrechamente relacionados en lo que afecta al personaje Jesús de Nazaret. Theissen afirma que "los cristianos, después de pascua, expresaron sobre Jesús más (cosas más grandes y profundas) de lo que el Jesús histórico había dicho sobre su persona. Esta "plusvalía" de la cristología postpascual sobre la conciencia prepascual de Jesús se basa históricamente en los sucesos de pascua. A través de ellos, el Jesús histórico pasó a ser el "Cristo kerigmático", es decir, un personaje proclamado como salvador y redentor" (G. Theissen, *El Jesús histórico*, p. 562).*

Entre el tiempo de Jesús y la composición final de los evangelios, las tradiciones acerca de Jesús fueron elaboradas dentro de un proceso complejo y probablemente no sistemático y se configuraron a la luz de las necesidades y preocupaciones de los diversos grupos cristianos. Este complicado proceso de tradición – que va desde Jesús a través de las comunidades primitivas hasta los evangelios – después de un largo período de tiempo ha sido aceptado hoy por los cristianos.

Nos podemos *preguntar desde la teología qué relevancia que tiene para ella la investigación histórica sobre la figura de Jesús, sujeto fundamental de la fe cristiana:*

La respuesta es: se trata de una fe fundamentada en la historia, que es siempre superada por la fe.

Existe unanimidad en la exégesis bíblica cuando se afirma que podemos saber algo con certeza histórica acerca de Jesús de Nazaret, aunque existan divergencias a la hora de ponerse de acuerdo en qué consiste ese mínimo histórico comúnmente aceptado. En la búsqueda científica del Jesús de la historia a partir de los evangelios actualmente se trabaja con los denominados *Criterios de historicidad*, con cuya pluralidad y convergencia se permite obtener datos históricos a partir de los evangelios. Esos criterios son los siguientes:

* Criterio de «dificultad»: Se consideran históricos los datos relativos a las acciones o dichos de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva.

* Criterio de «discontinuidad»: Acciones o dichos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva.

* Criterio de «testimonio múltiple»: Acciones o dichos de Jesús que están atestiguados en más de una fuente literaria independiente o en más de una forma o género literario.

* Criterio de «coherencia»: Acciones o dichos de Jesús que armonizan bien con los datos considerados históricos según los tres primeros criterios.

* Criterio de «rechazo y ejecución»: Acciones y dichos orientados a explicar su muerte y crucifixión como rey de los judíos.

En el curso aplicamos esta metodología al análisis de algunos textos de los evangelios.

Pero la búsqueda del Jesús histórico no sólo plantea un problema de ciencia histórica sino que fundamentalmente plantea un enorme interrogante teológico. A la teología le corresponde esclarecer la pertenencia o no del Jesús histórico a la esencia del cristianismo. Como bien señala E. Schillebeeckx, es necesario y urgente elaborar una cristología fundamental que pueda mostrar que a Jesús se le llama Cristo, no a pesar y al margen de lo que fue históricamente. En esta perspectiva, resulta muy esclarecedora la constatación de una diferencia, ya captada en los primeros pasos de

la investigación sobre el Jesús histórico, entre el “Jesús de la historia”, es decir, el Jesús que vivió en Palestina en contacto con sus contemporáneos, y el “Jesús histórico”, resultado abstracto de la investigación histórico-crítica.

Al principio no tenemos la imagen histórica de Jesús, sino al Jesús viviente de la historia, que es fuente, norma y criterio de lo que los primeros cristianos experimentaron en él al interpretarlo. La investigación histórico-crítica podrá aclararnos cómo el contenido concreto del primer cristianismo fue llenado por el Jesús de la historia. Igualmente se hace necesario profundizar en la cristología sistemática para intentar recuperar, en la medida de lo posible, la humanidad concreta y contextualizada de Jesús de Nazaret, puesto que su figura humana es en la que Dios se revela.

E. Schillebeeckx escribe que si Jesucristo es Dios Hijo, lo sabemos solamente por la manera en que es hombre y, evidentemente, esto debe reflejarse en su propia existencia humana, y él debe ser hombre de forma absolutamente única.

Hay que huir de la presentación de la divinidad como una escapatoria hacia lo abstracto y los falsos espiritualismos, que degeneran en situaciones como las denunciadas por González Faus: mientras Jesús fue un hombre conflictivo, el “Cristo Hijo de Dios” se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todos los conflictos que se les presentan. Mientras que Jesús fue un hombre descaradamente parcial a favor de los pobres, el “Cristo Hijo de Dios” es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de la universalidad de lo divino.

Por tanto, se hace necesario recuperar la figura histórica de Jesús, no sólo como objeto de las ciencias humanas, sino fundamentalmente como sujeto de la teología. Necesitamos acercarnos a Jesús de Nazaret en su humanidad histórica concreta para saber cómo es nuestro Padre Dios y, en consecuencia, cómo tenemos que vivir el misterio de la Iglesia servidora del Reino.

Para acceder a la realidad de Jesucristo hemos de partir del presupuesto de la historicidad de la revelación. Es un dato incuestionable que Dios se revela y actúa en la historia y esta convicción forma parte de la esencia de la fe cristiana. La historia, en efecto, es el lugar propio de la revelación. El trascendente irrumpe en la historia humana. Esta realidad significa que el creyente llega al conocimiento de Dios por vía de experimentación empírica, no sólo por vía de la especulación filosófica, y que el objeto último de la fe es el hecho histórico de la revelación y, en él, su sentido teológico.

Pero al mismo tiempo la revelación tiene historia. Se desarrolla progresivamente hasta su última meta escatológica. Precisamente la historicidad de la revelación constituye el escándalo y la originalidad del cristianismo. La historicidad de la revelación pertenece a la esencia de la fe cristiana. Significa que el acontecimiento histórico cobra un valor de mediación indispensable para la presencia y la manifestación de

Dios a la humanidad. Dios se hace historia, tiene historia.

La fe necesita de la historia ya que el Jesucristo histórico, cuyo conocimiento es el resultado de la investigación científica, es absolutamente necesario para la identidad específica de la fe cristiana.

La pregunta por el Jesús histórico no es, pues, una pregunta hecha al pasado, sino que es en realidad una pregunta al cristianismo mismo. Es la pregunta de cómo es posible confesar lo Absoluto en un individuo bien concreto de la historia y, como tal, contingente. Es el problema de que el cristianismo no se autodefina como una ideología, sino como el seguimiento de una persona. Es el misterio paradójico de que el cristianismo afirma que a ese Absoluto no lo encontró en la sabiduría, sino en la necesidad y en lo último de este mundo, en el crucificado (1Cor 1,20-25) y con él en los crucificados del mundo, que son su cuerpo en la historia y la realidad más escandalosamente viva del resucitado en la tierra.

SEMINARIO “LOS NIÑOS SIN HOGAR EN BOLIVIA: CURSO DE FORMACIÓN DE VOLUNTARIADO”

José Cervantes Gabarrón

Foro I. Ellacuría

Este curso es un curso permanente ya en nuestro Foro. También se realizó durante los meses de Noviembre y Diciembre de 2008 y Enero de 2009, así como en su cuarta edición en Noviembre y Diciembre de 2009 y Enero de 2010. La asistencia media del curso es de unas diez personas cada año, todas ellas interesadas en la atención a la marginación social infantil y juvenil que tiene como exponente más significativo a los niños, niñas y jóvenes sin hogar y para varias de ellas supuso una formación específica como voluntarios dispuestos a trabajar en este ámbito de marginación en el Centro de Acogida a los niños de la calle “Oikía” en el barrio del Plan 3000 en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia). Algunos de ellos han ido ya como voluntarios de Murcia a colaborar en Oikía: Elena y Cari han prestado un gran servicio en OIKIA durante algunos meses de este año 2010. Otros están planificando su marcha a Bolivia para un año, mientras que Daniel y Cecilia que se marcharon para un año, ya van por el tercer año de estancia en Oikía, donde Daniel, como pedagogo social, es el Director Ejecutivo del Proyecto.

Los cursos están organizados por el Foro Ignacio Ellacuría, con la colaboración de las Asociaciones “Los amigos del Alto” y “Ayuda a los niños de Bolivia”, y han sido coordinados por José Cervantes como director general de la Casa de Acogida. Los objetivos y contenidos del Curso son los mismos cada año y ya están recogidos en el Informe del 2007. En el curso colaboran como ponentes expertos en los diversos temas abordados en las diferentes sesiones prácticamente los mismos que en el año anterior.

1. “Situación social, política y cultural de Bolivia”, a cargo de José Antonio Ruiz Alba

2. "Situación humana y social de los chicos y chicas sin hogar en Santa Cruz de la Sierra: El proyecto Oikía", coordinado por Evaristo Leon Barba, Rosario Siminiani y José Cervantes
3. "El voluntariado social en Bolivia", a cargo de José Antonio Zamora
4. "Primeros Auxilios y Drogas", dirigido por el Dr. Matías del Cerro Oñate con la colaboración de María Dolores Mirete.
5. "Psicología de la personalidad: La construcción de la personalidad. Autoestima. Motivación", coordinado por Amparo Eloy
6. "Educación y familia", presentado por Pedro Ortega Ruíz
7. "Orientaciones Pedagógicas (1ª parte): Fundamentos", a cargo de Juan Carlos García Domene
8. "Orientaciones Pedagógicas (2ª parte)", coordinado por José Antonio Navarro López. Aspectos preventivos generales: habilidades sociales, hábitos de alimentación e higiene. Presentación particular de los talleres del Proyecto Oikía: Refuerzo escolar, deportivo, cultural e informático, y ocupacional

Recordamos que el nombre del proyecto OIKÍA tiene su origen en el Nuevo Testamento y en los Evangelios. *Oikía* es una palabra griega que significa CASA, HOGAR, FAMILIA. El sentido de este nombre es el objetivo de todo el Proyecto:

- Es una Casa de Acogida a los niños de la calle, a los niños más pobres y marginados de nuestra sociedad.
- Es una Casa de la Iglesia Católica, cuya identidad y personería jurídica pertenece a la Iglesia Católica en el Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia)
- Es una Institución Educativa, como una familia inspirada por los grandes valores del Evangelio: la dignidad de la persona humana, el respeto y el amor a la vida, la libertad de todo ser humano, la justicia social, la esperanza en la recuperación y redención de toda persona, la solidaridad comprometida con los más pobres.

El Centro de Acogida a los niños y chicos y chicas de la calle está situado en el Plan 3000 de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Tiene tres ámbitos de funcionamiento: Oikía noche, Oikía día y Oikía Recreo. Las dos casas de OIKIA se encuentran en el Plan 3000, en el cuadrante Suroriental de la Ciudad de Santa Cruz de la Sierra, en torno al mercado de la Rotonda. El objetivo general de Oikía es doble: Dar albergue y acogida durante un tiempo limitado a los niños, niñas y jóvenes de la calle y fomentar su autoestima personal suscitando en ellos la motivación suficiente para una ulterior rehabilitación desde otros hogares de formación permanente. En la actualidad han sido atendidos ya en el Centro unos 250 niños.

III
SEMINARIO INTERNO

LA VIOLENCIA: CLAVES Y ESCENARIOS

María José Lucerga

Foro I. Ellacuría

Las teorías de la modernidad suelen hacer de la violencia una de las cuestiones decisivas que señalan la cesura entre premodernidad y modernidad. La ausencia de violencia se presenta como el logro fundamental de las sociedades modernas y su presencia parece reservada a los conflictos entre Estados internamente pacificados o al ámbito individual de las relaciones familiares o de la criminalidad (violencia juvenil, violencia de género, violencia escolar, criminalidad organizada, violencia en los medios). En este terreno la dramatización está al servicio de la apelación al control social y a la imposición del monopolio estatal de la violencia.

Ciertamente estamos habituados a contraponer el monopolio de la violencia ejercido por el Estado moderno, garantía de la convivencia pacífica, a las formas de violencia ilegítimas e ilegales, de las que procede la amenaza de destrucción de esa convivencia. Pero “monopolio de la violencia”, como subraya Max Weber, no significa ausencia de violencia, sino simplemente que queda reservado al Estado tolerar, permitir u ordenar determinadas violencias. El Estado no ejerce de modo exclusivo la violencia –pues la violencia es esencialmente plural, una violencia única no es violencia–; más bien existe para garantizar y proteger en última instancia el poder y la violencia sociales. Promueve violencias “legales” y lucha contra violencias “ilegales” en la sociedad.

El monopolio estatal de la violencia es el grado más alto de reconocimiento de que en la sociedad existe la violencia. Es el instrumento de regulación de las violencias. La legitimidad de ese monopolio no puede ser nunca demostrada, puesto que el poder que lo ejerce posee dicha capacidad porque en todo momento está en condiciones de imponer esa pretensión de monopolio de la violencia con ayuda de la violencia misma. Los discursos (des)legitimadores y la aceptación (voluntaria) o el rechazo de ese monopolio nunca se pueden producir en un ámbito libre de violen-

cia, en un ámbito sin la violencia que regula el monopolio de la violencia ejercido por el poder constituido. Una de las cuestiones más controvertidas que se derivan de esta situación es la que afecta a la relación entre derecho y violencia. ¿Es la violencia un medio para mantener el derecho y su carácter coercitivo? ¿Remite toda legalidad a una violencia precedente y previa a toda legitimidad que establece e impone un determinado orden jurídico? ¿Qué diferencia la violencia subversiva de la violencia sostenedora del orden establecido?

Un elemento más de esta problemática de la violencia y la contraviolencia es el relativo al poder de definición dominante. Evidentemente no sólo es violencia lo que dicen los códigos jurídicos. Éstos no consideran violencia cuando las personas son excluidas, se quedan sin ingresos o pierden un techo bajo el que cobijarse, cuando acaban en la miseria o mueren de hambre. Pero ven como violencia ocupar una casa vacía o una empresa, hacerse de alimentos sin pagar o ingresar en un país sin papeles. No perciben como violencia el tráfico privado de coches y camiones que producen miles de víctimas anualmente y contaminan el medio ambiente, pero sí el sabotaje de su entrega. No se considera violencia cuando millones de africanos mueren de epidemias de enfermedades inofensivas porque no pueden pagar las vacunas, pero sí cualquier transgresión de los acuerdos económicos internacionales relativos a patentes farmacéuticas. Esta enumeración podría prolongarse indefinidamente para mostrar lo absurdo del concepto dominante de violencia. Por eso resulta necesario hacer un análisis en profundidad de los fenómenos identificados como violencia en los discursos hegemónicos y de otros que están más ausentes pero de consecuencias no menos dramáticas.

CURSO 2008-2009

Sesión 1

Claves para analizar la violencia: una aproximación a su construcción discursiva

La primera sesión de nuestro seminario sobre la violencia tuvo un carácter introductorio y trabajamos con un documento elaborado por José Antonio Zamora (“Claves para analizar la violencia: una aproximación a su construcción discursiva”) y varios textos complementarios de Eduardo Subirats (*Violencia y civilización*. Madrid, Losada 2006, pp. 67-71), Johan Galtung (*Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao/ Guernika: Bakeaz/Gogoratuz 1998, capítulo I) y Fernando Vidal (“Los nuevos aceleradores de la violencia remodelada”, en A. García-Mina (coord.): *Nuevos escenarios de violencia*. Madrid: Univ. Pontificia de Comillas 2008, pp. 17-21).

Las sociedades modernas se ven a sí mismas como sociedades civilizadas, paci-

ficadas y, hacia su interior, libres de violencia. Y, sin embargo, la violencia es omnipresente y crece incesantemente. Ocultamiento y dramatización parecen caracterizar en la misma medida la tematización de la violencia. En la teoría sociológica general se atribuye al tema de la violencia por lo general una significación marginal. El fundamento axiomático de su corriente más exitosa, la teoría de la modernización, es la identificación de la cesura entre premodernidad y modernidad con la desaparición de la violencia de los conflictos al interior de los Estados. La ausencia de violencia es presentada como un rasgo esencial de las sociedades modernas. De acuerdo con este planteamiento encontramos una tematización de la violencia en disciplinas especiales o marginales: como violencia colectiva en la sociología militar y en la investigación para la paz o como violencia individual en la sociología familiar y la criminología. En la macrosociología en cuanto tal la violencia permanece ausente o aparece como excepción que apunta a una modernización incompleta o a situaciones premodernas.

La tematización pública de la violencia en la política y los medios de comunicación se produce en oleadas coyunturales: violencia juvenil, desórdenes callejeros, violencia en la escuela, violencia en la familia, inmigración y criminalidad, criminalidad organizada, drogas y violencia, violencia en los medios de comunicación. Para subrayar esta constatación se presentan encuestas, estadísticas de criminalidad e investigaciones en las que la advertencia de que no debe minimizarse el problema fácilmente da un vuelco hacia el alarmismo.

La dramatización coyuntural de una violencia que irrumpe repentina, aguda, rápida y crecientemente podría ser el producto paradójico de una perspectiva más fundamental en la que la violencia es minimizada y ocultada bajo la consideración de excepcionalidad. Ambas formas de problematización, la vinculada a la teoría de la modernidad y la dramatizadora, coinciden en todo caso en la tematización del fenómeno por un lado en los conceptos de "control social" y de imposición del monopolio estatal de la violencia y por otro en conceptos de civilización o moralización.

Una tercera forma de abordaje dirige la crítica contra el supuesto modernista que vincula la modernidad con la ausencia de violencia dándole la vuelta y afirmando que la violencia es el fundamento, el destino y la característica de la modernidad, la cultura y la civilización. Pero estas tres perspectivas de tratamiento de la violencia se encuentran bajo sospecha de no ofrecer ningún punto de partida adecuado para una consideración diferenciada del fenómeno.

Si tenemos en cuenta las definiciones de violencia, algunas de las formas fundamentales de su tematización y los efectos específicos de la utilización del concepto, se desmorona de manera irrecuperable la evidencia no problemática en relación con aquello a lo que se refiere dicho concepto. La violencia aparece siempre como un

fenómeno creado en discursos variables cuyo análisis no puede referirse a una realidad coherente e incuestionable. El punto de partida del análisis no puede ser otro que esos discursos para, a partir de ellos y de la descripción de los elementos encontrados, llevar a cabo una reconstrucción de la violencia como praxis social.

1. Ambivalencias culturales e imprecisiones en la definición del concepto de violencia

Cuando uno arroja una mirada analítica al tema de la violencia se ve confrontado con dificultades que hacen desaparecer rápidamente la aparente claridad de su objeto. En el plano descriptivo existe un número enorme de definiciones diferentes. En el plano valorativo, a pesar del supuesto consenso sobre su inmoralidad y el desprecio hacia la violencia, existe una cierta ambivalencia en su valoración.

Podríamos distinguir cinco elementos del concepto de violencia que determinan su significación: el tipo de acción con sus variaciones, ya se utilicen medios coercitivos, físicos o psíquicos, a menudo en conexión con una determinada intensidad; los sujetos de la acción (personas o también instituciones y estructuras como actores); los 'objetos' de la acción violenta (víctimas, personas o también objetos); los efectos de la acción violenta, de nuevo definidos eventualmente según intención e intensidad, como vulneraciones físicas o psíquicas; y finalmente las razones de la acción en el sentido de su correspondencia con normas que legitiman o hacen ilegítima la violencia.

Existe un peligro de ampliación del concepto de violencia que lo puede hacer indistinguible de otros fenómenos conexos, como la pobreza, la opresión, la alienación, pero el criterio de valoración y elección de una determinada definición de violencia no puede ser obtenido empíricamente a partir de una supuesta naturaleza objetiva. Debido a esta falta de claridad estructural de la definición de violencia y de la imposibilidad de fijar una esencia de la misma carece de sentido añadir una nueva definición o declarar la preferencia por una ya existente. Resulta más productivo reconstruir y analizar los discursos sociales sobre la violencia.

2. Modernidad y violencia en los discursos teóricos

Una de las líneas discursivas de tematización de la violencia en la modernidad está referida al concepto de la progresiva civilización del ser humano vinculada con la conciencia de representar el punto más avanzado de la evolución histórica. El rasgo esencial de ese proceso es la minimización de la violencia y la pacificación de la sociedad. Esta línea discursiva está presidida por una concepción de la violencia como "lo otro negativo" y tiene su origen en las guerras de religión del siglo XVII.

La segunda línea discursiva puede considerarse como un contradiscurso a la tendencia a privilegiar enfáticamente la racionalidad, la idea de progreso y civilización. La crítica y el malestar ante estos conceptos (ilustrados) y sus efectos no sólo dan un

giro a la valoración de la racionalidad y el progreso, sino también en la valoración de la violencia: se convierte en “lo otro positivo” respecto a la racionalidad criticada y sus efectos, medio y fin para escapar a la estrechez y la coacción de la sociedad burguesa percibida como decadente. La violencia es mitificada como irracional, no-instrumental, superadora (Nietzsche, G. Sorel, G. Bataille, E. Jünger y movimientos como el surrealismo y el futurismo).

Finalmente se desarrolla, ante todo como reflexión sobre la II Guerra Mundial y la experiencia histórica del genocidio judío, una segunda forma de crítica del concepto optimista y progresista de civilización. La dicotomía entre violencia y modernidad o civilización, que caracteriza los otros dos discursos, es cuestionada radicalmente. Ambas se conciben como imbricada la una en la otra de manera inseparable. La violencia se convierte entonces en “lo propio” (Freud, Zygmunt Bauman).

3. La violencia en los discursos políticos, mediáticos y cotidianos

A causa de su vago contenido descriptivo y su fuerte carga moral el concepto de violencia puede ser usado estratégicamente con intención polémica para caracterizar las acciones de otros actores, para desacreditarlos y ponernos moralmente a la defensiva. Se amplía el concepto todo lo necesario para que esas acciones sean tipificables como violentas y se restringe lo conveniente para que la propias aparezcan como libres de violencia. Asimismo la propia violencia puede caracterizarse como contra-violencia. En esto no se diferencia de la fundamentación del ejercicio de la violencia como “ultima ratio” en el uso del monopolio estatal de la misma en el Estado de Derecho.

Otro uso estratégico del concepto de violencia es el de atribuir carácter de “escándalo” a determinados hechos caracterizándolos de violentos. Gracias a su escaso grado de fijación descriptiva y de contenido su concepto puede actuar como un “símbolo de condensación” que permite aprehender la significación de cualquier clase de hechos y, sobre todo, a través de una sobrecarga emocional y moral, convertirlos en “superproblema” que provoque la indignación moral y que, sin embargo, no sea captado como objeto de conflicto.

Otra tendencia que se deriva de la “escandalización” de un fenómeno como violencia es que tanto su tematización como sus estrategias de solución se estrechan a su dimensión de orden y control.

Por dos razones constituyen los medios de comunicación una importante dimensión de lo que hemos descrito hasta aquí. Los procesos de ampliación del concepto de violencia y de sensibilización frente a ella tienen lugar desde mitad del siglo pasado especialmente a través de los medios y éstos ocupan el lugar más prominente a la hora de una supuesta causa para el aumento de la violencia. Llama la atención que paralelamente a la ampliación del concepto de violencia y el descubrimiento de cada vez más zonas ante todo de violencia privada y su escandalización y sanción públi-

cas, tiene lugar un cultivo cada vez mayor de la violencia privada como objeto complaciente de entretenimiento en los medios de comunicación. Los medios contribuyen de modo decisivo a la escandalización de la violencia y refuerzan indirectamente la impresión de una “violencia omnipresente” a través de una presentación exhaustiva de violencia ficcional y real.

Textos complementarios

1.- Violencia y civilización

Habitualmente se identifica el avance de la civilización con la creación de mecanismos sociales e institucionales para la disminución y la supresión de la violencia. Sin embargo, mirando desapasionadamente la modernidad, resulta necesario revisar esa asociación entre civilización y disminución de la violencia. E. Subirats revisa esa tesis en *Violencia y civilización* (Madrid, Losada 2006, p. 67-71).

“Auschwitz e Hiroshima son los dos paradigmas fundamentales de la violencia post-industrial. Los gulags soviéticos y los campos de trabajos forzados en China, Corea del Norte, Vietnam y Birmania, pasando por los campos de exterminio en Chile, Guatemala, África central o Yugoslavia responden al mismo modelo elemental de productividad y sacrificio humano, y de construcción de un poder totalitario bajo un principio destructivo de desarrollo y modernización. El principio racional que define a estos modelos de barbarie, únicos en muchos aspectos, es inseparable al mismo tiempo de la violencia civilizadora inherente a la expansión colonial del capitalismo europeo desde el Renacimiento y sus prácticas sistemáticas de tortura, violación, esclavitud y exterminio. La misma lógica de productividad, competitividad económica global y destrucción social reduce hoy a poblaciones enteras, en el Tercer Mundo, a situaciones de violencia y miseria equivalentes a verdaderas guerras”. (...)

“La ilusión filosófica, generada en el siglo de la Ilustración, de una domesticación creciente de la destructividad humana a lo largo del tiempo, y de una decreciente conflictividad social en el curso de la historia de la civilización parece haberse transformado hoy en su extremo contrario. Exactamente en aquel sentido pesimista que Nietzsche y Freud anunciaron en sus respectivas interpretaciones de una civilización dominada por una voluntad violenta de poder y un instinto de muerte. Aquella misma cultura que ayer debía controlar y sublimar la agresividad humana a lo largo de su progreso es la que hoy rinde pleitesía a los espectáculos reales o ficticios de violencia, y la que construye un sistema violento de dominación tecnológica y financiera a escala planetaria. Nuestra civilización es violenta no sólo en cuanto a sus consecuencias tecnológicas y militares, sino en cuanto a sus premisas epistemológicas. La violencia no es el origen negativo contra el cual la civilización construye su sentido, sino el final que revela el sinsentido de sus empresas. Vivimos en una civilización de la violencia”.

El problema de la violencia en el mundo contemporáneo no reside solamente en

su proliferación cuantitativa sino en su normalización social, en su banalización.

“Pocas situaciones humanas han sido trivializadas más insistentemente en la aldea global que la desigualdad y la miseria económica, los relatos de genocidios y los informativos de guerras denominadas sucias o tituladas limpias, o los paisajes de destrucción ecológica y de devastación natural. La representación mediática de la violencia real es neutralizada por la violencia ficticia, a lo largo de secuencias idénticas y continuamente reiteradas de crímenes, violaciones, desastres o guerras. A menudo, esta violencia, explícitamente erotizada por los medios de comunicación o los videojuegos, cumple la función de un verdadero ritual primitivo de identificación e integración étnica, de definición de territorialidades urbanas y nacionales, y de catarsis colectivas a escala global. El objetivo de esta banalización electrónica es eliminar la violencia del campo de nuestra experiencia sin tener que extirparla de nuestra realidad cotidiana e histórica”.

2.- Caracterizar la violencia: Tipos, dimensiones, relaciones.

La violencia más fácil de percibir es aquella que se expresa en acciones externas cuyas consecuencias inmediatas están a la vista: destrucción de vidas y bienes, heridas físicas o psíquicas de las víctimas, coacciones directas que afectan a la libertad de los individuos, etc. Pero la violencia tiene dimensiones que no son tan visibles y es importante reconocer su relación. También es necesario analizar qué efectos de la violencia pueden ser reversibles y cuáles no, así como los espacios en los que actúa produciendo efectos visibles e invisibles diferentes. Esto es lo que ha analizado de manera acertada Johan Galtung: Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. *Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao / Guernika: Bakeaz / Gogoratuz 1998, capítulo primero.

El autor distingue tres tipos de violencia: estructural, cultural y directa.

La violencia directa, física y/o verbal, se hace visible a través del comportamiento. Pero la acción humana no surge de la nada: tiene sus raíces en la cultura de la violencia (heroica, patriótica, patriarcal, etc.) y la estructura, violenta en sí misma por ser demasiado represiva, explotadora o alienante. A su vez, la violencia directa refuerza a las otras dos. En otras palabras: si las culturas y estructuras violentas producen violencia directa, entonces dichas culturas y estructuras también reproducen violencia directa. El alto el fuego, entonces, se convierte en un período entre guerras; en una ilusión perpetrada sobre un pueblo con mucha fe en sus líderes. A continuación se produce una sensación de desesperanza, cuando la gente comienza a percibir el ciclo vicioso: las estructuras violentas sólo pueden cambiarse con violencia; pero esa violencia conduce a nuevas estructuras violentas, y también refuerza la cultura de la guerra.

Una salida a esta situación consiste en negar la primera arista del dilema: la tesis que propone que «la estructura (opresiva, explotadora) sólo puede cambiarse

mediante la violencia»; pero eso, a su vez, forma parte de la cultura de la violencia. Si la contradicción no es demasiado marcada, la política de la democracia puede representar una opción; si lo es, es decir, si los intereses creados en el status quo son considerables para algunos pero también lo es el sufrimiento en lo que se refiere a las necesidades básicas de supervivencia, bienestar, libertad e identidad para la mayoría o la minoría (en este último caso, la democracia mayoritaria puede legitimar el status quo), entonces la política de la no-violencia, siguiendo el ejemplo de Gandhi, puede ser la solución.

Otras dos dimensiones de la violencia son intención e irreversibilidad. ¿Fue el daño, con todas sus consecuencias, plenamente buscado? ¿Fue irreversible, o puede ser rectificado? Existen dos reglas en la interacción social o mundial (entre estados o naciones) que pueden resultar útiles:

- ¡Nunca intentes causar daño a otros!
- ¡Nunca hagas a los demás algo que no pueda rectificarse!

La violencia letal contra las personas es irreversible. La violencia no-letal también presenta elementos de irreversibilidad: las heridas raramente se cierran por completo, y las heridas del espíritu nunca lo hacen, según afirman los psicoanalistas.

3.- Violencia y dominación

Además de estas consideraciones tipos, dimensiones y relaciones de la violencia, resulta necesario reflexionar su conexión esencial con la dominación, con la negación de la dignidad de la víctima, la quiebra de su inviolabilidad, etc. El texto de Fernando Vidal nos aproxima a ese núcleo esencial de la violencia (F. Vidal Fernández: «Los nuevos aceleradores de la violencia remodelada», en: A. García-Mina (coord.): *Nuevos escenarios de violencia*. Madrid: Univ. Pont. Comillas 2008, p. 17-21).

La violencia es la violación de la integridad de la persona y suele entenderse que se ejerce violencia cuando interviene la fuerza física o la amenaza de su uso, pero también cuando se actúa en una secuencia que causa indefensión en el otro. La negación de la dignidad de la persona —de la vida— es la operación de la violencia.

La violencia es también un proceso largamente incubado que precisa la formación de una persona o instituciones violentas, de sujetos víctimas potencialmente propicias y de situaciones donde ésta se produce. Eso lleva a pensar que aunque la tentación de la violencia es una constante en la acción humana, la cultura social la modela de modo fundamental.

Hay situaciones en que la violencia se considera legítima y necesaria para evitar una violencia más injusta. No obstante, existe conciencia de que siempre cualquier violencia es injusta aunque sea necesaria.

La violencia es una acción que cometen unos pero en la que participamos todos

de distintos modos, incluso quienes la sufren. La víctima es doblemente víctima por cuanto se corrompe su integridad y fracasa junto con la sociedad que fracasa en la violencia que ejercen contra él.

La violencia tiene como fin la afirmación del dominio, busca el control de la presencia, las condiciones del estar.

La violencia nunca es un fin en sí misma sino que siempre es una operación entre personas, siempre toma al otro como medio en vez de como fin por sí mismo. Rompe la idea de que el otro es inviolable. Todo aquello que el sujeto identificaba como suyo, su propio estar —comenzando por su cuerpo pero también su ropa, su casa, sus cosas o los suyos— es arrancado de esa identidad y corrompido. La violencia siempre actúa sobre el estar, sobre la íntima presencia de la víctima, aunque también acaba corrompiendo otras necesidades radicales de la persona como es su necesidad de hacer, de tener y de ser que siempre acaban afectando a la presencia.

La violencia actúa al servicio del desquiciamiento de quien la ejerce personalmente, de instituciones o de la sociedad a través de personas concretas. No siendo un fin en sí misma, la violencia parece ser presentada como un fin en sí misma por las políticas de violencia que la clasifican y acaban haciendo un tratamiento aislado en donde se ve al sujeto llevado por la violencia más que al contrario. La violencia se convierte en un papel social o un acto institucional de los que los sujetos hacen uso o que asumen; la violencia acaba siendo un lugar vacío que es ocupado por distintos sujetos que la cometen en sus distintos tipos. La violencia acaba siendo un hecho social sin sujetos o un hecho psicológico sin matriz social: en un caso y en otro son hechos que pierden la fuente del sentido. Ambas acaban siendo epifenómenos de la judicialización de la violencia, de la respuesta predominantemente política al fenómeno de la violencia. La definición moderna weberiana de Estado como monopolio de la violencia acaba convirtiendo al Estado en árbitro y jugador de la violencia; acaba dando al Estado —sean gobernantes o jueces— el poder para autojuzgar su propia violencia, una peligrosa autorreferencialidad sobre todo cuando los Estados han sido los medios para cometer los mayores crímenes de la Historia.

La violencia no es un único movimiento cultural sino que constituye distintas dinámicas contradictorias, descoordinadas y con distintas tendencias.

El debate posterior giró en torno a las cuestiones siguientes:

La violencia está ligada al ser humano desde sus orígenes, ya que la lucha es una condición necesaria para la supervivencia. Sin embargo, agresividad y violencia, aunque íntimamente relacionados, no son conceptos sinónimos. La primera es un mecanismo de subsistencia; la segunda implica la violación de la integridad de una persona mediante medios físicos o amenazas. ¿Cómo se da el paso de una a otra?

De la violencia como mecanismo de subsistencia –controlada por su objetivo– se pasa a la violencia como mecanismo de defensa. Después pasamos a usarla para afirmar nuestra superioridad frente a los otros y salvar nuestras propias inseguridades. El último paso en esta escala parece el del recurso a la violencia como mera diversión ¿Existe realmente ese salto? El caso de la indigente quemada en Barcelona hace unos años por un grupo de adolescentes de clase acomodada parece confirmar esa hipótesis pero ¿era realmente sólo diversión o debajo había una glorificación de la propia superioridad frente a los que son más débiles que nosotros? ¿Y acaso esa necesidad de mostrar nuestra fuerza frente al débil no es sino una muestra de la debilidad del violento como sujeto?

Debajo de un comportamiento violento o de un carácter autoritario suele haber un sujeto debilitado. Para sobrevivir en esta sociedad, el individuo se ve obligado a ocupar libidinalmente su yo (narcisismo) y al mismo tiempo a experimentar constantemente en sus carnes que no es nadie. Y como difícilmente puede enfrentarse al que le agrede acaba desarrollando mecanismos de sumisión frente al fuerte y violencia hacia el débil. Los poderosos ejercen la violencia de modo interpuesto a través de estos sujetos debilitados que necesitan volcar su debilidad sobre los que son más débiles que él (niños, ancianos, mujeres, sin techo, inmigrantes...). Esta misma cadena funciona en los Estados e instituciones. La violencia individual, en gran parte de las ocasiones, tiene su origen en la violencia del sistema y toda explicación que no tenga en cuenta este hecho será incompleta e ineficaz como marco para diseñar soluciones.

Un ejemplo claro lo tenemos en la denominada “violencia escolar”, que merced a los medios asociamos exclusivamente a las peleas y los casos de acoso sobre compañeros o profesores. Sin embargo, casi todas las noticias y muchos análisis profesionales obvian que el propio sistema educativo genera violencia a través de la ideología neoliberal que lo preside y que sacraliza como valores la competitividad y la jerarquización social (ser mejor y tener poder sobre otros). Esta violencia estructural se ha naturalizado y se ha tornado invisible, pero no por ello deja de causar efectos. Los individuos que no encajan en ese sistema reaccionan en muchas ocasiones de modo violento (no puedo escalar académicamente pero sí por el otro lado y la tomo con los más débiles de mi entorno: empollones, inmigrantes...). El darwinismo social se respira desde muy temprano.

Actualmente, la socialización en la rudeza ya no tiene que ver con determinada extracción social (la antigua división entre monos y cuellos blancos), sino con la competencia por un mercado laboral escaso que conduce a formas agresivas de jerarquización social. Tiene que ver con una condición cultural y se vive como necesaria para sobrevivir en la jungla social.

El propio modelo familiar, con su oscilación entre hijos príncipes e hijos desa-

sistidos (muchas veces las dos cosas al mismo tiempo), también es generador de violencia, ya que impide a los chavales elaborar el narcisismo con la carga de agresividad que ello conlleva. También les dificulta la interiorización del superyó y, por tanto, la asunción de un horizonte normativo como propio. Las normas se aceptan de forma externa, sin cuestionarse la justicia de lo que hacen o les obligan a hacer. Esto es lo que late debajo de la ausencia de empatía que hoy se suele atribuir a las generaciones más jóvenes.

Finalmente, tal vez otro factor que debamos tener en cuenta en este auge de la violencia sea la pérdida de la religión sin ofrecer a cambio un horizonte ético donde nociones como perdón, amor, compasión o caridad sigan siendo referencias válidas.

Sesión 2

Violencia contra la infancia

La segunda sesión estuvo dedicada a tratar el tema “Violencia contra la infancia”. El encargado de su preparación y coordinación fue José Cervantes Gabarrón, a partir del Informe del experto independiente para el estudio de la violencia contra los niños, de la ONU (26 de agosto de 2006) y de su propio trabajo con niños y niñas de la calle en Bolivia, a través del proyecto Oikia. Dado que el debate se fue entrelazando con la exposición del ponente obviamos la división entre resumen y discusión y ofrecemos ambos de forma conjunta.

El informe de la ONU se basa en el estudio de Paulo Sérgio Pinheiro, y en él se presenta un cuadro general de la violencia contra los niños, al tiempo que propone recomendaciones para prevenir y dar respuesta a este problema. De la lectura del mismo se desprenden dos primeras conclusiones muy generales: 1) no existe todavía un análisis claro de todas las causas que entran en juego en este tipo de violencia y 2) es prioritario educar en valores y en una concepción del ser humano que nos haga ver al otro como sujeto y no como objeto.

I.- Introducción: La protección de los niños contra la violencia

1.- La violencia contra los niños jamás es justificable, pero existe en todos los países del mundo independientemente de culturas, clases sociales, niveles educativos u origen étnico. A veces incluso es legal o se disfraza de disciplina. No obstante, la pobreza es un factor determinante.

2.- Es un fenómeno multidimensional, que exige una respuesta multifacética.

3.- Se puede y se debe poner fin a la violencia contra la infancia, no sólo castigando a los agresores sino transformando la mentalidad de las sociedades y las condiciones económicas y sociales subyacentes ligadas a ella. Se trata de una cuestión urgente.

Mandato y alcance del estudio

Se considera "niño" a "todo ser humano menor de 18 años, salvo que, en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado la mayoría de edad" (art. 1 Convención de los Derechos del niño).

Y, según el artículo 19, "violencia" es "toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual". Es decir, ejercicio activo o pasivo de la violencia. Por lo tanto, DEJAR DE HACER también puede ser un acto violento. Por otra parte, también se caracteriza como violencia la amenaza.

II.- Un problema mundial

2.1.- Oculto, no denunciado y poco documentado: la razón principal es el miedo, miedo a las represalias pero también miedo a que se sepa. En este segundo caso intervienen la vergüenza y la culpa. Muchos niños que sufren violencia consideran que se la merecen, que han hecho algo que los hace merecedores de ella. Están acostumbrados a identificar sanción con violencia y no creen que pueda existir otra forma de expiar su culpa que no sea el castigo violento. Así, un niño de la calle que haya robado puede considerar merecida la paliza que le propine la policía.

Por otra parte, el castigo corporal (en la escuela, en centros de internamiento o en el propio hogar) todavía sigue siendo aceptado como correctivo en muchos países. Tampoco existen vías seguras para denunciar estas situaciones. En muchos casos, la denuncia tampoco es posible porque los chicos carecen de documentación que acredite su identidad.

Es cierto que las leyes pensadas para proteger llevan a veces a situaciones igualmente injustas, como el famoso caso de la mujer que dio la bofetada a su hijo, juzgada desde lo que se supone un intento de proteger a la infancia pero con nefastos resultados para la propia relación materno-filial y obviando el contexto concreto de dicha relación. Y es que la opción que se ha tomado en nuestro país para combatir la violencia (sea ésta infantil o contra las mujeres) no está exenta de contradicciones. En los últimos años estamos asistiendo a un discurso de tolerancia cero con amplia aceptación social, tanto desde las filas conservadoras como progresistas. Frente a la pasividad y permisividad que ha mostrado la sociedad durante años hacia estos fenómenos ahora se opta por la vía contraria, pero esta vía, por mucho que nos pueda atraer, introduce una mentalidad ultraconservadora que se extiende al tratamiento de otros fenómenos (como la inmigración o la delincuencia menor) y, sobre todo, olvida que la justicia debe buscar fórmulas para rehabilitar al agresor, que debe tener una labor reconstructiva).

2.2.- Omnipresencia del problema:

- 53.000 niños muertos por homicidios en 2002.

- Entre el 80 y el 98% de los niños sufren castigos en el hogar.
- 150 millones de chicas y 73 millones de chicos menores tuvieron violencia sexual con contacto físico en 2002.
- Entre 100 y 140 millones de chicas han sufrido algún tipo de mutilación o corte.
- En 2004, 218 millones de niños trabajaban y 126 millones realizaban trabajos peligrosos.

2.3.- Factores de riesgo:

Grado de desarrollo económico, nivel social, edad, sexo y género.

Los chicos pequeños sufren mayor riesgo de padecer violencia física y los que han alcanzado la pubertad violencia sexual. Esta última también afecta más a las chicas.

Hay ciertos grupos de chicos más vulnerables a la violencia: discapacitados, miembros de minorías, niños de la calle, niños en conflicto con la ley, refugiados y desplazados.

Asimismo, las desigualdades sociales, la globalización, la migración, la urbanización, las amenazas a la salud (en especial el sida), los avances tecnológicos y los conflictos armados influyen en cómo tratamos a los chicos.

2.4.- Factores de protección:

- Entornos familiares estables.
- Buen desempeño de la maternidad y paternidad.
- Desarrollo de vínculos afectivos entre padres e hijos.
- Disciplina afirmativa y no violenta.
- Apego a un miembro de la familia que no sea maltratador.

III.- Entornos en los que se produce la violencia

- El hogar y la familia: es un fenómeno corriente, que no siempre es fatal ni causa daños visibles graves o permanentes. Otras muchas veces sí lo hace (el síndrome del bebé sacudido suele acarrear heridas en la cabeza y lesiones cerebrales graves). Esta violencia suele producirse en el contexto de la disciplina, en forma de castigos. Muy a menudo la violencia física viene acompañada de violencia psicológica, desde insultos hasta humillaciones o indiferencia. También está presente en este ámbito la violencia sexual (entre el 7 y el 36% de mujeres y el 3 y el 29% de hombre reconoce haberla sufrido). En ocasiones, estos actos se producen con el consentimiento legal en forma de relaciones o matrimonios no consentidos. Por último, está la violencia que sufren como testigos. Entre 133 y 275 millones de niños son testigos de violencia doméstica cada año.

- La escuela y otros establecimientos educativos: además de la propia violencia inherente al sistema, que ya analizamos en la sesión anterior, está la violencia ejercida por adultos con autoridad en forma de castigos humillantes, violencia sexual o motivada por el género y el acoso entre compañeros.

- Sistemas de atención social y sistemas judiciales: hablamos de orfanatos, centros de acogida, calabozos, cárceles, centros de detención de menores y reformatorios. En estos espacios, los menores sufren muchas veces castigos corporales pero también desatención y unas condiciones materiales que ponen en peligro su bienestar y su salud. En ocasiones la violencia proviene de sus propios compañeros. Por otra parte, todavía hay países que contemplan la pena de muerte para delitos cometidos por menores, o castigos como palizas con vara, flagelaciones o amputaciones.

- Un millón de niños está encerrado en cárceles por delitos como absentismo escolar, vagabundeo o carecer de domicilio.

- En los lugares de trabajo: se da sobre todo en los sectores no regulados, en forma de explotación sexual o trabajo en forma de servidumbre.

- En la comunidad: en este entorno predomina la violencia sexual (cometida por personas conocidas de los niños), la relacionada con bandas, policía, raptos... Esta violencia se ceba en los niños marginados y tiene en la policía uno de sus principales protagonistas. Pepe nos contó datos de primera mano de la actuación policial con los niños que frecuentan el hogar de Oikia, desde torturas indenyunciabes hasta pasividad ante las amenazas de algunos vecinos. El turismo sexual es otra fuente de violencia hacia los niños.

IV.- Recomendaciones

Generales

Fortalecer los compromisos y medidas nacionales y locales.

Prohibir toda violencia contra los niños: eliminar la pena de muerte y la cadena perpetua para menores de todos los estados, los castigos corporales, prácticas tradicionales dañinas como matrimonios forzosos, mutilaciones genitales, delitos contra el honor, tortura y otros tratos crueles.

Dar prioridad a la prevención, sobre todo en el ámbito educativo.

Promover valores no violentos y la concienciación (en este apartado es fundamental la labor de los medios de comunicación).

Aumentar la capacidad de todos los que trabajan por y para los niños.

Proporcionar servicios de recuperación e inserción social.

Garantizar la participación de los niños.

Crear sistemas de denuncia y servicios accesibles y adecuados

para los niños.

Asegurar la rendición de cuentas y el fin de la impunidad.

Abordar la dimensión de género de la violencia contra los niños.

Elaborar y aplicar sistemáticamente sistemas nacionales de reunión de datos e investigación: recordemos que muchos Estados carecen de una administración mínima y que, por tanto, muchas veces es imposible tener datos fiables acerca del número de menores, la identidad y la situación de los mismos, fechas de nacimiento, fechas y causas de la defunción, enfermedades, vacunaciones, domicilio, etc.

Fortalecer los compromisos internacionales.

En función del entorno:

Hogar y familia: programas de apoyo a padres, programas especiales para familias en situación de riesgo, programas que tengan en cuenta las cuestiones de género y las formas de disciplina no violentas.

Escuelas e instituciones educativas: elaboración de códigos de conducta que combatan la violencia, desarrollo de estrategias de enseñanza-aprendizaje no violentas, programas que trabajen el tema en todo el entorno escolar, asegurar que los planes de estudio y procesos de enseñanza cumplen con la Convención sobre los Derechos del Niño.

Sistema de justicia y atención al niño: reducir los índices de institucionalización de niños fomentando la preservación de la unidad familiar; reducir el número de niños que entran en el sistema dejando de considerar delitos en razón de condición los comportamientos de supervivencia como mendigar, escarbar la basura o traficar con sexo; establecimiento de mecanismos independientes y eficaces de denuncia, investigación y aplicación de la ley en casos de violencia; asegurar que los niños conocen sus derechos; ratificar el protocolo de la Convención contra la tortura; asegurar una supervisión eficaz de las instituciones de justicia y centros de acogida.

En el lugar de trabajo: aplicar leyes nacionales sobre trabajo, crear marcos reguladores y procesos de inspección que incluyan programas de prevención de violencia y, en casos de ilegalidad, garantizar programas de recuperación e integración.

En la comunidad: prevención para reducir los factores de riesgo; reducción de las desigualdades sociales; actividades de capacitación sobre los derechos del niño; fomentar iniciativas de prevención; proporcionar acceso temprano a servicios integrados; elaborar un marco jurídico acorde a las normas internacionales; facilitar el procesamiento por delitos de venta de niños, prostitución y pornografía infantil eliminando el requisito de "doble incriminación"; garantizar la protec-

ción de las víctimas; combatir el uso de las tecnologías de la información en estos delitos;

El Estado es el principal responsable de la aplicación de estas recomendaciones, sin excluir otras organizaciones de la sociedad civil.

Como se señalaba al comienzo de la sesión, hace falta un análisis más completo de las causas de este fenómeno. Entre estas destacan la pobreza, la inestabilidad familiar, la consideración del otro como objeto y la violencia del poder.

El niño representa la máxima vulnerabilidad y la máxima debilidad. Siempre que hay violencia hay una relación asimétrica. La debilidad puede despertar empatía (parafraseando a Adorno, sólo serás amado allí donde te puedas mostrar débil sin provocar la fuerza) pero también puede ser un imán para el ejercicio de la omnipotencia, muchas veces ejercida por el débil que canaliza así su sumisión frente al fuerte. Este mecanismo de debilitación tiene siempre componentes sociales y un instrumento para combatirlo puede ser el refuerzo de la autoestima y el sentirse querido y valorado.

Sesión 3

Los hijos tiranos. Violencia contra los padres

La primera sesión del año 2009 estuvo dedicada al tema de la violencia contra los padres. Ramón Gil Martínez introdujo la sesión a partir de la obra de Vicente Garrido Genovés *Los hijos tiranos. El síndrome del emperador* (Ed. Ariel, Barcelona 2007).

Introducción:

El presente libro está dedicado principalmente a los padres que han hecho lo que han podido con sus hijos, pero éstos les han superado al fin, y no han permitido que esa educación les hiciera personas con sentido moral elevado.

El "síndrome del emperador" aparece cuando un niño que debería ser feliz y hacer feliz a sus padres se convierte en el símbolo de una falta de tolerancia de la frustración que parece cada vez más dominante en nuestra sociedad. Este joven quiere hacer las cosas como él quiere, y lo quiere ahora, y no le arredra la conciencia a la hora de ser violento. Porque no quiere escuchar ni parece entender lo que los padres tratan de enseñarle.

Capítulo 1: Una sociedad angustiada

¿Por qué hay tantos hijos que tiranizan a sus padres? Los servicios sociales son unánimes a la hora de señalar que se trata de un fenómeno nunca visto. Las agresiones a los padres en la Comunidad Valenciana ha crecido catorce veces más en los

últimos tres años. En Cataluña, los padres que denunciaron a sus hijos pasaron de ser 23 en el año 2001 a 178 en el 2004. Para añadir más alarma a la situación, las niñas, desde siempre mucho menos violentas que los niños, están también haciéndose notar.

¿Ha existido siempre esta violencia hacia los ascendientes, o es un fenómeno nuevo? Desde luego, siempre ha habido padres golpeados y extorsionados por sus hijos, pero esta violencia se ha incrementado de forma espectacular, por varias razones:

a) Se han incrementado otras formas de violencia protagonizadas por los jóvenes: la delincuencia juvenil (skins, ultras y bandas latinas), las agresiones violentas, sexuales y homicidios, y el acoso escolar (bullying).

b) Se trata de algo muy difícil de sacar a la luz. Cuando tantos casos han llegado a los organismos públicos, es porque muchos padres se han visto afectados y desbordados en comparación a lo que ocurría antes.

c) Muchos de estos casos se paran en el sistema alternativo de la salud privada, particularmente en psicólogos clínicos o de familia, o bien en los psiquiatras. Si esta red intermedia no existiera, las administraciones públicas todavía estarían más inundadas de casos de esta índole.

No puede ser casual que nuestros hijos exhiban ese comportamiento tan desnaturalizado hacia sus padres, al tiempo que crece el acoso y la violencia hacia los compañeros en las escuelas. Ambos fenómenos están relacionados, aunque no provengan exactamente de las mismas causas. Muchos de los jóvenes violentos en la escuela también son violentos en sus casas. ¿Por qué? Una vez que alguien aprende que la dominación tiene sus beneficios, la tentación a extender ese método exitoso es muy grande.

Esta violencia no sólo es un problema grave en España. En Inglaterra y en Francia la preocupación con la violencia social y cotidiana de los niños de 7 a 15 años ha movido ya diversas iniciativas gubernamentales. Pero quizás en nuestro país esta crisis haya sucedido de forma más repentina y brutal. Ahora se trata muchas veces de chicos de clase media que —a diferencia de los jóvenes que provienen de zonas marginales, que son los clientes habituales que proceden de los juzgados de menores— no deberían estar actuando de este modo, ya que en teoría al menos disponen de recursos y de padres adecuados.

¿Es cierto que la violencia de los hijos hacia los padres es, ante todo, un exponente de la ineptitud de los padres como educadores? Y si esto es así, ¿ahora los padres son más incompetentes de lo que eran antes? Y si la respuesta es de nuevo afirmativa: ¿por qué?

Hay bastantes pruebas de que muchos hijos pueden ser indisciplinados y violentos sin que los padres sean los instigadores de esa forma de ser. Otra cuestión es si esos padres han hecho todo lo humanamente posible para evitar ese resultado, es decir, si no hubieran podido hacerlo mejor caso de que hubieran contado con la asistencia y ayuda necesaria. No me parece honesto generalizar y decir que los padres tienen la culpa, porque muchos lo hicieron lo mejor que supieron. Dicho lo anterior, no hay duda de que muchos padres son negligentes, o simplemente no saben cómo educar a sus hijos. Javier Elzo ha declarado que aproximadamente un 40% de los padres, en sus respuestas a una encuesta de la Fundación de Ayuda a la Drogadicción, reconoce no saber cómo hacer frente a las dificultades que les plantean sus hijos en su educación. Sin embargo, la responsabilidad de los padres es menor cuanto más profunda y precoz es la violencia de los hijos, con la excepción de aquellas familias que maltratan a sus hijos o los desatienden gravemente.

Contestando a la segunda pregunta, el autor cree que ahora los padres son más incompetentes de lo que eran los de otras generaciones. Pero esa incompetencia no puede atribuirse en toda su extensión a la responsabilidad de los padres. Hoy en día hay muchos factores que dificultan la educación de los hijos, entre ellos los siguientes:

1º. Desarrollo brutal del consumismo y del deseo de obtener los bienes y las satisfacciones de modo inmediato, haciendo depender de ello el éxito y el prestigio social.

2º. Nunca había existido una sociedad como la actual donde las tentaciones para vivir aprisa y sin las zarandajas de la disciplina fueran tan abundantes. Sexo y pornografía, drogas y alcohol, glorificación de la violencia... todo está al alcance de la mano en múltiples rincones de las grandes ciudades, en televisión e Internet.

3º. En relación con los niños, cada vez la sociedad ha ido retrasando el momento en que estos deben contribuir al bien común, adoptando roles de responsabilidad.

4º. Una presión en el trabajo que antes no existía. Hoy la movilidad y la precariedad laboral se han convertido en prácticas habituales del mercado.

5º. Poca claridad con respecto a los roles que los padres deben cumplir: ¿quién se tiene que ocupar de los niños?, ¿cómo conciliar el papel de madre y trabajadora? La tasa de divorcios crece, y los matrimonios demuestran no saber cómo hacer frente a tantas incertidumbres.

6º. Resultado en parte de todo lo anterior es que la sociedad ha perdido el objetivo principal de toda educación humana: crear conciencia, desarrollar un fuerte código moral acerca de lo que está bien y lo que está mal. La conciencia, el sentimiento de responsabilidad y de culpa vinculado a un pleno desarrollo de las emociones morales, ha pasado de moda.

No creo que podamos decir que hoy en día nuestra sociedad no tiene valores; los tiene, y muchos de ellos son excelentes. Sin embargo se cometen errores como olvidar que la conciencia y el sentimiento de culpa ha sido uno de los pilares antropológicos del ser humano, y no sólo de una o de varias religiones.

Capítulo 2: La naturaleza humana

El ser humano es egoísta y altruista. En nuestros días es creencia dominante considerar que el ser humano es, por naturaleza, un sujeto egoísta, y que incluso cuando hace algo por los demás busca siempre un bien para sí. Esta creencia está rebatida por la moderna investigación de la antropología y la psicología. En el desarrollo del hombre como especie existieron, desde el inicio de la sociedad humana, tanto motivaciones egoístas como motivaciones altruistas, entendiendo por altruismo la actuación que beneficia al otro sin esperar nada a cambio.

Un ser moral. Muy probablemente ese motivo altruista procede de la necesidad de la lucha por la supervivencia. Los grupos humanos dispuestos a ayudarse entre sí serían, a la larga, los vencedores, y por ello se reproducirían con mayor probabilidad que los grupos donde reinara el interés egoísta e individual. Probablemente éste es el origen del sentido moral en la persona: si tenemos que colaborar para sobrevivir, si establecemos el código de conducta de que he de privarme de parte de mi comida para que tú puedas comer cuando estés herido y no puedas cazar (porque yo esperaré lo mismo cuando yo caiga herido), entonces adoptamos un modo de ser en el que lo bueno y lo malo ha de establecerse con claridad, ha de ser respetado y ha de ser enseñado y transmitido.

Por otra parte, el egoísmo no siempre es sinónimo de comportamiento malévolos o negativo. Como parte de nuestro legado evolutivo es absolutamente necesario para que podamos sobrevivir. El egoísmo se convierte en algo moralmente reprobable cuando implica que una persona no está dispuesta a ayudar a nada que no sea en su propio beneficio.

El legado de la evolución ha dejado espacio para una amplia variación entre las personas acerca de la importancia que pueden tener en la vida el egoísmo y el altruismo. Ese legado es algo que podemos aceptar, rechazar, o tratar de transformar. Por eso cada sujeto tiene que orientar su vida en la dualidad entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo.

Un ser libre y racional. La racionalidad es la capacidad que tiene el ser humano de elaborar argumentos para orientar su conducta. La racionalidad orientada a tomar decisiones sobre nuestra vida, a orientarnos sobre lo que nos conviene o nos daña, se denomina "razón práctica". El meollo del asunto está en que el ser humano ha de decidir, por sí mismo, cómo quiere vivir con la ayuda de una capacidad imposible para cualquier otra especie.

Es vulnerable y dependiente. Que una sociedad o un individuo desarrolle de forma equilibrada ambas posibilidades vitales (egoísmo y altruismo) va a depender de muchos factores: del lugar en el que nazca, de su salud, de las circunstancias que le atormentan o le hacen dichoso, de su educación... Pero también depende de lo que decida hacer libremente. Su razón práctica, cuando se aplica a lo que es correcto hacer o no hacer, se convierte en razonamiento moral. La moralidad del ser humano es vital para la supervivencia de la especie. Porque el ser humano es vulnerable y dependiente, nuestro sentido moral nos sirve para crear lazos de reciprocidad y de entrega altruista.

Capítulo 3: El gran fracaso de la conciencia

¿Qué es la conciencia? Las personas tenemos conciencia porque somos capaces de relacionarnos emocionalmente con los demás: porque sentimos compasión, piedad, amor hacia los que nos rodean, porque tenemos la sensación íntima de que no podemos maltratar a los otros, aunque no los conozcamos, porque nos exige actuar de acuerdo a unos criterios morales que nos dicen lo que podemos hacer y lo que no. La conciencia es nuestra guía moral, la que nos pone unas obligaciones hacia los otros, la que nos exige ser responsables de nuestros actos, y esto es posible porque hemos desarrollado la capacidad de preocuparnos por el bienestar de esos otros.

Cuando la conciencia está ausente la vida se reduce a una competición donde lo que importa es ganar. Se crean relaciones de dominación, se introduce el reino de la tiranía.

El razonamiento moral es el proceso del pensamiento que asiste a la conciencia y le ayuda a decidir qué es lo que hay que hacer. Con el tiempo hemos visto que hombres y mujeres emplean muchas veces la ética de la justicia y la ética del cuidado, y que las personas y sociedades varían en las razones que encuentran para valorar moralmente un acto. Sin embargo hay un aspecto más esencial, mucho más variable y profundo. Este elemento es nuestro sentido de un desafío irrenunciable entre las fuerzas morales.

Es difícil imaginar no tener conciencia. Como esperamos que la gente tenga conciencia, nos resulta difícil ver que no está cuando debería estar, salvo que se haga muy obvio a través de gestos brutales que nos conmocionan. Además, si la persona sin conciencia es nuestro hijo, la dificultad para comprender realmente el hecho se hace mayor, porque buscamos cualquier otra razón que pueda explicar lo sucedido antes de pensar que el problema está en el carácter.

El gran fracaso. Si una persona no desarrolla una conciencia está mucho más preparada que cualquier otro para explotar, humillar y dominar. Muchos de los actos terribles que vemos en las crónicas de sucesos son producidos por personas que no guardan sentimientos morales, que no poseen conciencia, por psicópatas.

Un número importante de los hijos tiranos son psicópatas o están desarrollando esa condición durante la niñez. Un número muy superior muestran rasgos importantes de psicopatía, aunque no llegan a desarrollarla del todo. Cuando un joven muestra un carácter desprovisto de conciencia, está presentando una psicopatía, un trastorno de la personalidad que no afecta a la percepción de la realidad, que no impide distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, pero que señala una vida volcada a la manipulación y explotación de los otros.

¿Perturbación psicológica o perturbación moral? La investigación y estudios de casos sobre los sujetos sin conciencia se acumulan como una verdad imparable: hay sujetos que no sufren lo más mínimo por el daño que causan a los otros. Incluso los sujetos con una personalidad narcisista tienen una sensación interna de miseria y de frustración por ser como son; cuando llegamos ante un joven psicópata, esta pequeña esperanza desaparece si el trastorno está plenamente integrado en su vida. Lo más terrible sobre esta condición de falta de emociones morales es que arroja a la cara una pregunta que todavía no podemos resolver de modo plenamente satisfactorio: ¿de qué modo la libertad de estos jóvenes se ve mermada por su condición? La tiranía ejercida por personas que piensan estando bien conectadas con la realidad es ahora una de las lagunas más clamorosas en la agenda de la psiquiatría, la psicología y ciencias colaboradoras.

Capítulo 4: El síndrome del emperador

Los jóvenes con una psicopatía que maltratan (o incluso asesinan) a sus padres representan el extremo de lo que denomino el síndrome del emperador: el modo de ser caracterizado por una profunda ausencia de conciencia y un comportamiento orientado a explotar y abusar de sus progenitores. (Los emperadores de Roma podían decidir sobre la vida y la muerte con sólo levantar o bajar el pulgar. Su voluntad tenía que ser respetada, de lo contrario su cólera estaba asegurada). Estos jóvenes que amenazan, extorsionan y golpean a sus padres son la representación en la cotidiana sociedad occidental de este síndrome.

No todos los que lo padecen son psicópatas, pero sí los casos donde se manifiesta más persistencia y violencia en el abuso.

Muchos profesionales de la salud mental denominan a la condición que se caracteriza por la ausencia de conciencia como trastorno antisocial de la personalidad. Su diagnóstico exige que la persona en particular posea al menos tres de las siguientes características:

- 1 Incapacidad para cumplir las leyes y normas sociales.
- 2 Engaño y manipulación.
- 3 Impulsividad, actuar sin pensar en las consecuencias.
- 4 Irritabilidad y agresividad.

5 Despreocupación temeraria por la propia seguridad o la de los demás.

6 Irresponsabilidad, huida de las obligaciones.

7 Falta de remordimientos o sentimientos de culpa por haber herido, maltratado o dañado de alguna forma a otras personas.

Muchos psiquiatras y psicólogos emplean de forma indistinta los términos de personalidad antisocial y psicopatía, pero en este libro se defiende que el psicópata tiene rasgos de personalidad que lo hacen mucho más temible:

- Una especie de encanto particular, extraño porque es falso o superficial, aunque efectivo en el logro de sus víctimas. Un carisma que suele esconder un ego de gran intensidad.
- Incapacidad para sentir emociones morales básicas y de vincularse de manera honesta y sincera con alguien. El contacto humano que establecen es de dominación, de control y de manipulación.

Pero ya se trate de un hijo con personalidad antisocial o con psicopatía, destaca en ellos un trato explotador, una amenaza franca o bien oculta y más sutil. Nos inquieta este chico porque no reacciona ante nuestras acciones; cuando queremos explicarle las cosas no parece que entienda de verdad; quizás escucha, pero lo hace con la esperanza de que acabemos pronto. Su conducta es un ejercicio de irresponsabilidad y mentira, una exhibición de maltrato y humillación: nos insulta, nos ofende, nos roba, nos golpea... Es un tirano en nuestra casa y nosotros no sabemos qué hacer.

Es difícil averiguar cuál es la presencia de la personalidad antisocial o de la psicopatía en la sociedad actual. Los valores oscilan entre el 2% y el 4% de la población de un país, si bien afecta mucho más a los chicos que a las chicas (siete u ocho veces más). Para España, esto significa, en números redondos, casi un millón (2%) o dos millones (4%) de afectados.

Capítulo 5: Variedades del síndrome del emperador

El perfil del hijo que tiraniza a sus padres es el de un chico (pero también chica) de clase no marginal (aunque puede ser humilde) que mientras vive en casa extorsiona a sus padres para obtener cosas o privilegios, mediante el empleo de amenazas explícitas o veladas, o bien se hace servir de una violencia verbal explícita (insultos, descalificaciones, humillación, etc.) e incluso física para lograr ese objetivo.

Variaciones del síndrome del emperador. El tipo más grave de hijo tirano, el que representa con la mayor pureza el síndrome del emperador, es el hijo psicópata, integrado dentro de la familia. Su cualidad principal: su falta de conciencia, su grave carencia de emociones morales que le impiden establecer relaciones verdaderas (humanas) con los demás, inclusive con sus propios padres. Felizmente no todos llegan a ese nivel.

Cuanto menor conciencia moral tenga, cuanto más difícil le sea considerar persona a la gente que le rodea, más fácil es que presente síntomas de violencia y de explotación. Un hijo muy violento mostrará también un juicio moral muy egocéntrico, y le será realmente difícil comprender el punto de vista de los otros.

Capítulo 6: La prevención en la familia

El ambiente. Parece sensato considerar que un niño con una predisposición genética a la psicopatía vería facilitado el desarrollo adulto de esa condición si crece en un ambiente hostil. Actualmente no sabemos cuáles son los instigadores ambientales de la psicopatía, una vez que el niño ha venido al mundo con este peculiar sistema nervioso, aunque parece lógico pensar que aquellos ambientes donde predominen modelos de violencia y de falta de atención al cuidado de las emociones morales constituirán situaciones que facilitarán la radicalización de los síntomas. Por otra parte, dado que muchos hijos tiranos no muestran la psicopatía de un modo pleno, sino sólo algunos de sus rasgos, un ambiente poco rico en estímulos morales o negligente en la educación de los hijos constituirá un factor de riesgo importante.

Padres competentes. Una primera recomendación básica para intentar prevenir la aparición de hijos tiranos: no propiciemos ese tipo de personalidad descuidando sus necesidades emocionales tempranas, ni les hagamos víctimas de abusos o de una crianza negligente. Pero conviene dejar claro una vez más que muchos de estos hijos adoptan esa actitud a pesar de que los padres los han atendido de una forma razonable desde el principio. Lo que esto significa es que los padres que reconozcan tempranamente los síntomas anteriormente descritos deben exigirse mucho más. Cuando los padres son buenos educadores pero sus hijos muy difíciles, facilitar para esos niños programas complementarios a la educación paterna (mediante servicios de salud especializados) debería ser una opción generalizada.

Personas con una profunda conciencia. La conciencia ayuda a hacer de los niños seres más plenos y felices, mientras que el abandono de esta orientación produce daños que pueden ser irreparables en sus vidas. De este modo, tener certeza en las creencias y coraje para seguirlas (compromiso), desarrollar una personalidad positiva (optimismo, entusiasmo, autoconfianza) y la fusión del concepto de uno mismo con las metas morales (integridad), constituyen los cimientos sobre los que se construye una personalidad con una conciencia sólida, o altruista.

Las enseñanzas de las personas moralmente comprometidas. Hagamos que nuestros hijos aprendan desde muy pequeños a reconocer los actos moralmente erróneos, y a reaccionar frente a ellos. El desarrollo moral de los niños tiene que ir despegándose del egocentrismo propio de la infancia, y abrirse cada vez más a considerar los efectos de su comportamiento en los otros.

¿Qué ocurre si como padres enseñamos a nuestros hijos a reprimir las acciones espontáneas que surgen consecuencia de ver una injusticia? ¿Qué pasa si enseñamos

que no debemos meternos en lo que no nos incumbe, aunque sea una escena que ha sido capaz de motivar la indignación moral del niño? Cuando nosotros no promovemos la indignación moral de nuestros hijos, estamos dando un mensaje equivocado: "deja que cada cual se solucione sus problemas", y con ello no ayudamos a desarrollar sus emociones morales, su conciencia.

Resulta muy importante, en la prevención del síndrome del emperador, atender la capacidad para sentir y satisfacer la necesidad de amor y pertenencia. Y es responsabilidad nuestra que, desde el principio, el niño tenga las máximas oportunidades para satisfacer esa necesidad.

Finalmente creemos tantas oportunidades como podamos para que ejerciten la conducta de comprender la perspectiva de los demás, para que al menos cognitivamente puedan desarrollar la capacidad de entender las necesidades de los otros, y que puedan pensar en las consecuencias de lo que pudieran desear hacer.

Capítulo 7: La cultura y la educación de los padres

Otra posibilidad a tener en cuenta es que las influencias ambientales de la psicopatía procedan más del contexto cultural más amplio, y no tanto de las experiencias familiares.

Nuestra sociedad se está dirigiendo a promover una cultura que libera y refuerza muchos rasgos de la psicopatía, rasgos como la impulsividad y la falta de sentimientos de culpa. Es un hecho que debería llevarnos a la reflexión que Japón junto a otros países del lejano Oriente estén acreditados por una baja existencia de psicópatas y por contar con menos casos de violencia. Creo que hay dos diferencias importantes: La primera es que en Occidente el individualismo y el éxito a cualquier precio es un valor bien instalado. La segunda es que nuestras sociedades han perdido mucha de su capacidad para reeducar promoviendo el altruismo y los valores morales.

En nuestra sociedad occidental la culpa ha sido sustituida por la vergüenza, y como creencia social generalizada la culpa ha sido considerada como un elemento arcaico, impropio de sociedades modernas. Pero la vergüenza no procede de un sentimiento interior, la etiqueta se me impone desde fuera. Si no se hubiese producido ese descubrimiento, yo podría sentirme bien conmigo mismo. La culpa en cambio, nace en el interior, y me fuerza, para reparar mi propio autoconcepto, a ser consecuente con lo que me dicta mi conciencia.

La conciencia moral ha de enseñarse de modo explícito. La tolerancia es muy necesaria, pero es un grave error que se defina como la máxima meta de la educación moral. Uno puede ser tolerante con el mal y con la injusticia, y eso no es una buena idea. Lo que nos muestran los hijos tiranos, una y otra vez, es que no adquirieron ni los sentimientos morales ni las normas que siempre deben ir asociadas a esos sentimientos. Especialmente con los niños en riesgo de desarrollar comportamientos

violentos, se hace necesario que participen desde pequeños en experiencias donde vean a adultos realizar actos moralmente correctos y, lo que es más importante, donde tengan la oportunidad de realizar ellos mismos tales actos.

La moralidad negativa. No basta con modelar e imitar actos correctos, ni tampoco es suficiente con que ellos mismos los protagonicen. Los chicos han de ser capaces de extraer lecciones prácticas de sus experiencias, y mejor aún, de sus malas experiencias, de comprender las consecuencias negativas de sus hechos tanto para los otros como para sí mismo.

Capítulo 8: Medidas para la prevención

¿Qué podemos hacer con estos niños? Para esta situación la investigación sugiere que determinadas medidas serían prácticas que ayudarían a encauzar este fenómeno:

- Hagamos un esfuerzo en el ámbito de la política educativa y cultural por revalorizar la socialización de los sentimientos, de las emociones, de la culpa. En una palabra: de la conciencia.
- No castigemos todavía más a los padres. La responsabilidad de una sociedad moderna y tecnológica es ayudar a los padres que tienen hijos violentos como les ayuda cuando presentan otros problemas de salud. La violencia es un problema de salud pública, tal vez uno de los mayores.
- Desarrollemos unidades de atención especializada en el sistema de salud mental infantil. Que esas unidades dispongan de psicólogos y educadores comunitarios que lleven el programa a casa de las familias. Que haya un seguimiento.
- Tengamos preparada una buena red de detección precoz.
- Demos a la escuela un papel relevante en la prevención de la violencia. Demos autonomía y recursos.
- Expliquemos a los padres, en nuestros programas de ayuda que hay diversas metas alcanzables, dependiendo de la edad en la que podamos intervenir y de la gravedad de la violencia del hijo o hija. Con niños pequeños se puede influir más en el desarrollo de la empatía y de la conciencia, es más fácil enseñarles a través de la práctica del comportamiento altruista. Con niños mayores el principio de autoridad de los padres ha de restablecerse, y es prioritaria su seguridad física. Se debe gestionar el conflicto para que los jóvenes puedan desarrollar una autonomía cuanto antes, y tengan así que enfrentarse a las consecuencias que la vida otorga a quien es irresponsable con sus tareas. Los padres deben favorecer que se vayan y que se pongan a trabajar; a partir de ahí quizás podría restablecerse un nuevo tipo de relación con ellos, con el tiempo.

- El estado debe replantearse la irresponsabilidad y violencia de muchos jóvenes como un problema asociado con la práctica de nuestra sociedad de considerarles inútiles para toda contribución significativa. Una escuela desmoralizada y rendida agrava el problema de la violencia hacia los padres.
- El sistema de justicia juvenil debería estar más preparado y más ágil para responder con rapidez a estos jóvenes violentos. Ellos deben saber que lo que hacen es un delito, y que no pueden quedar impunes.
- Deberíamos recoger en nuestra filosofía educativa las enseñanzas de los hombres y mujeres que muestran un gran compromiso moral.

El debate posterior giró en torno a las siguientes cuestiones:

Las personas necesitamos las normas, aunque sólo sea para poder romperlas o rebelarnos contra ellas. Pero si no hay nada que romper, tampoco hay nada que sustituir (ni nada con qué sustituirlo). El autor defiende que el problema de la violencia de los hijos contra los padres no ha estado siempre presente, o al menos no con tanta virulencia como en la actualidad. Él relaciona este fenómeno con otros síntomas de un mundo nuevo en el que la ausencia de normas es cada vez más patente. El antiguo modelo familiar, caracterizado por un padre autoritario y una madre cuidadora, se ha roto y en su lugar se ha instalado una relajación normativa especialmente peligrosa cuando se convierte en patrón de la relación paterno-filial durante la primera infancia (alrededor de los 6 años).

Las familias desarrollan cada vez una parte mayor de sus vidas fuera del hogar y separados unos de otros y los padres disponen cada vez de menos tiempo para dedicarles a sus hijos porque también disponen de menos tiempo para dedicarse a ellos como individuos y como pareja. El tiempo del trabajo y el tiempo del consumo han fagocitado al tiempo familiar. Estos padres ausentes difícilmente van a inculcar a sus hijos normas y modelos. Esta carencia es sumamente perniciosa para el desarrollo de la autoestima y el sentido de pertenencia, ambos indispensables para tener criterio propio frente a una sociedad donde priman el individualismo, la competitividad, la banalización de la violencia y el sufrimiento, el hedonismo, el consumismo y la satisfacción inmediata de los deseos (o la frustración inmediata, con respuesta violenta incorporada muchas veces, cuando se descubre que rara vez éstos pueden cumplirse, o que el cumplimiento sigue dejando insatisfecho).

Esta ausencia de modelos también impide a los niños interiorizar la autoridad para, llegado el momento, poder juzgar la propia norma. La relación que acaban manteniendo con ella es meramente externa, por lo que el incumplimiento de la misma no tiene como consecuencia la culpa (interna), sino la vergüenza. El problema no está en la transgresión sino en que te “cacen”.

Aunque debajo de los comportamientos más graves descritos en la obra hay bases genéticas, es indudable el peso social en la formación definitiva de este tipo de personalidad y en las situaciones que, sin llegar a la patología, perturban hondamente los entornos familiares. ¿Está favoreciendo la sociedad actual la “afonía” frente al sufrimiento ajeno? Sin duda sí. El modelo familiar tradicional, como hemos señalado, atribuía al padre ausente la autoridad y a la madre el cuidado y la protección. Hoy eso se ha desmoronado sin reorganizarse y, para colmo, se ha destruido la distinción entre los ámbitos público y privado. Si antaño los valores asociados al imaginario masculino y al mundo laboral (competitividad, el “tú ve a lo tuyo y no te metas”, agresividad...) quedaban fuera, hoy han invadido los hogares neutralizando los valores “femeninos” que reinaban dentro (protección, cuidado, cooperación...). También es verdad que esta división no era tan estanca en otros tiempos y el mismo padre que decía a su hijo no te metas ofrecía muchas veces ejemplos de comportamientos solidarios. Tal vez hoy esto también ocurra y la falta de tiempo nos impide compartirlos y ofrecerlos a nuestros hijos como modelo de comportamiento. ¿Cuántos progenitores dedican tiempo y esfuerzo a determinadas causas sociales sin que ese compromiso y los valores a él asociados se transmitan dentro de casa?

Otra cuestión que plantea la obra es si los hijos tiranos lo son sólo con sus padres. ¿Reaccionan igual cuando llegan a un mundo aún más tirano que ellos, el laboral? ¿Y con sus parejas? Aunque toda la violencia tenga una base común, cada tipo tiene rasgos específicos. Por ejemplo, muchos maltratadores de género suelen ser descritos como “encantadores” por personas de su entorno porque jamás ejercen la violencia con ellas. Por lo que respecta al ámbito laboral, en los últimos años se ha vuelto mucho más duro y competitivo y, como hemos señalado, estos valores se han trasvasado al ámbito doméstico. Lo más probable es que este nuevo contexto no permita a los jóvenes ejercer la violencia y les haga canalizarla hacia dentro de sus hogares, descargándola en el miembro al que perciben como más débil, generalmente la madre, como un ejercicio de desprecio hacia esa debilidad en un mundo que sacraliza el poder.

Los medios de comunicación y la publicidad también están influyendo en la construcción de este tipo de personalidades, identificando el conflicto generacional que siempre ha existido con una absoluta denigración de las figuras tradicionales de autoridad. En las series y películas de adolescentes (véanse “Física y química” o “Padre de familia” como muestra), se ofrece una imagen de padres y profesores absolutamente risible y denigrante, y un modelo de relación jóvenes-adultos en el que los primeros desoyen, desprecian y ridiculizan muy a menudo a los segundos. Y a eso se le llama rebeldía. Por no hablar de los programas que se dedican a la exposición pública de las miserias familiares, llenos de insultos, conductas aberrantes y un grado de desprecio y chabacanería difícilmente superables. Si nos trasladamos a la publicidad nos encontramos con un panorama no mucho más alentador. Los jóvenes son

invitados a rebelarse o a “pasar” de la autoridad mediante el acto más integrador que puede haber en nuestras sociedades, el consumo, es decir, se llama a los jóvenes a despreciar aquello en lo que se convierten. En nombre de la sagrada libertad de expresión, exponemos a nuestros hijos a mensajes mucho más destructivos que una película de “tiros y puñaladas”. ¿Deberíamos plantearnos colectivamente algún tipo de limitación aunque se nos tilde de retrógrados o ésta debería depender exclusivamente de la responsabilidad de las familias?

Este miedo a identificarnos con lo tradicional ha tenido otra consecuencia nefasta. Durante años, la izquierda ha hecho dejación de la familia, dejando que la derecha se apropie de algo más que del término, como hemos podido ver en estos últimos tiempos. Renegando de la autoridad tradicional, los padres “progres” han olvidado que el sustituto de ella no podía ser la nada y que la revolución también había que hacerla dentro. En algunas ocasiones se optó directamente por la huida del campamento y en otras por sustituir el autoritarismo por un igualitarismo imposible entre personas con edades y procesos vitales diferentes, unos con unas normas rotas y otros con unas normas por adquirir, interiorizar y posteriormente debatir. Pero los progenitores que optaron por el tradicionalismo, encarnado en los partidos conservadores y la jerarquía católica, tampoco han salido mejor parados. La Iglesia lleva años defendiendo de forma más o menos explícita una vuelta a la alianza entre capitalismo y valores tradicionales, sin darse cuenta de que el principal enemigo de esos valores no es el laicismo sino el propio capitalismo de mercado, máximo responsable de esa cultura consumista y hedonista que corroe dichos valores como si fuera ácido. Han dejado entrar al caballo de Troya y todavía creen que es sólo un regalo.

Por lo que respecta a las alternativas frente al fenómeno de la violencia contra los padres, difícilmente serán útiles si no atacan al problema en su globalidad, y no nos referimos sólo a todas las dimensiones que menciona el autor. Todos estamos de acuerdo en que para construir modelos familiares con una mayor carga de autoridad es preciso que los padres dejen de ser los eternos ausentes y que para eso debería cambiar nuestra relación con el trabajo. ¿Estaríamos dispuestos a trabajar menos? ¿Significa eso que aceptaríamos que se puede vivir con menos cosas y que por tanto no necesitamos matarnos para conseguir las? ¿Están las empresas dispuestas a asumir la poderosa limitación a la libertad de mercado que supondría tomarse en serio lo de la conciliación de la vida laboral y familiar? ¿Es posible otro tipo de familia sin transformar el sistema?

Sesión 4

Violencia contra las mujeres: el laberinto patriarcal

La preparación de esta cuarta sesión del seminario corrió a cargo de Consuelo Paterna a partir de la siguiente bibliografía: Bosh, E. y Ferrer, V. (2002). *La voz de las invisibles*. Madrid: Cátedra; Corsi, J. (2002). *Violencia masculina en la pareja*. Barcelona: Paidós; Echeburúa, E. y De Corral, P. (2006). *Manual de violencia familiar*. Madrid: Siglo XXI; Labrador, F. J. y otros (2005). *Mujeres víctimas de violencia doméstica*. Madrid: Pirámide; Matud, M. P., Padilla, V. y Gutiérrez, A. B. (2005). *Mujeres maltratadas por su pareja. Guía de tratamiento psicológico*. Madrid: Minerva.

1. Conceptualización de la violencia de género

Las Naciones Unidas, en el art. 1 de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, definen lo que debe considerarse como violencia contra la mujer: "Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas a tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública o privada" (Naciones Unidas, 1994). Esta definición corresponde también a lo que se denomina violencia de género, la cual incluye el abuso sexual de las niñas en el hogar, la mutilación genital, las violaciones, la intimidación sexual en el trabajo, etc., es decir, toda violencia contra la mujer independientemente de quién sea la persona que maltrata. Cuando la persona que maltrata es la pareja entonces estaríamos ante la definición de violencia conyugal o doméstica, y cuando sólo se tiene en cuenta el que se desarrolle en el ámbito familiar estaríamos ante una violencia familiar. Sin embargo estas definiciones han estado a debate porque la mutilación genital también puede hacerse en un espacio íntimo como es el hogar.

Una definición un poco más clarificadora es la que ofrece el Instituto de la Mujer de Madrid según la cual estamos ante un tipo de maltrato cuando la violencia (física, sexual o psicológica) que se ejerce contra las mujeres se lleva a cabo en el ámbito familiar por personas de su entorno (cónyuge, excónyuge, hijos, etc.). A esta definición algunos autores le han añadido que el maltrato se realiza a través de un patrón de control por coacción, poniendo énfasis en la idea de control y poder ejercidos por el varón.

Generalmente, el uso más extendido de la violencia del hombre contra la mujer en el seno familiar ha sido el de violencia doméstica. Este tipo de violencia tiene un carácter cíclico, concretamente tres fases: acumulación de tensión, explosión o agresión y reconciliación o luna de miel. No todas las fases del ciclo se dan siempre y a veces no es estrictamente cíclica sino que puede aparecer de manera repentina y sin

ritmo regular. La sumisión de la mujer suele producir el refuerzo del comportamiento violento del hombre.

En el plano social, la violencia del hombre contra la mujer es una manifestación de la desigualdad de género y un mecanismo de subordinación de las mujeres que sirve para reproducir y mantener el status quo de la dominación masculina y la subordinación femenina. La estructura económica y familiar es jerárquica y está dominada por el hombre, lo que implica una distribución desigual del poder. La fuerza es el instrumento de control.

2. Algunos mitos sobre la violencia de género (Bosh y Ferrer, 2002; Matud y otros, 2005).

Un mito no es más que una creencia, sin embargo, esa creencia se halla formulada de tal manera que aparece como una verdad expresada de forma absoluta y poco flexible. Como suele poseer una carga emotiva, concentra muchos sentimientos, y suele contribuir a crear y mantener la ideología del grupo; los mitos son resistentes al cambio y al razonamiento.

Los mitos sobre los malos tratos tienen como funciones principales reducir el temor de la sociedad, dar la seguridad de que este problema sólo les ocurre a “los demás” y limitar la responsabilidad de los agresores, buscando atenuantes para su comportamiento.

Entre los mitos más difundidos encontramos los siguientes:

- a) Los malos tratos ocurren en los países subdesarrollados. Falso
- b) Los malos tratos sólo ocurren en familias con pocos recursos económicos, de bajo nivel cultural, problemáticas, de inmigrantes, etc. Falso.
- c) Las mujeres maltratan igual que los hombres, y por tanto, los hombres maltratados por las mujeres constituyen un problema tan grave como el de las mujeres maltratadas. Falso.
- d) Los hombres que maltratan a las mujeres han sufrido, a su vez, maltrato por parte de sus padres (o han sido testigos de maltrato en su familia de origen). Verdadero con matices. Se trata de un factor que predispone pero no una causa necesaria y suficiente para ser maltratador.
- e) Los hombres que maltratan a las mujeres son enfermos mentales, en un porcentaje muy amplio de los casos. Falso. Existe un mínimo porcentaje de hombres violentos con sus parejas diagnosticados de alguna enfermedad mental. Y dentro de ese mínimo porcentaje las enfermedades más frecuentes son los trastornos depresivos y de la personalidad (pobre control de impulsos, incapacidad para aceptar la responsabilidad de sus actos, ausencia de conciencia del problema y sus consecuencias negativas, antecedentes penales, etc).

f) Los hombres que maltratan a las mujeres son alcohólicos (o están bajo los efectos de otras drogas). Falso. Un número importante de maltratadores no consume excesivamente alcohol ni drogas, y la mayoría de los hombres con problemas de drogas o alcohol no maltratan a sus mujeres.

g) Los malos tratos ocurren debido a los celos. Falso. Es sólo una forma de controlar el comportamiento de las mujeres, sobre todo sus relaciones sociales.

h) Las mujeres con unas ciertas características tienen más probabilidades de ser maltratadas. Falso. Sólo un 10% de mujeres maltratadas presenta realmente un perfil de riesgo (con una probabilidad dos veces mayor de padecer maltrato) marcado por los antecedentes de abuso en la infancia y sus consecuencias. La pobreza y las carencias educativas son factores de riesgo, pero la violencia de género se da en todas las clases sociales.

i) Si las mujeres maltratadas no abandonan la relación será quizá porque les gusta (teorías del masoquismo), de lo contrario no se quedarían. Son capaces de soportar lo insoportable. Falso.

j) Si hay violencia no puede haber amor en una familia. Los periodos de violencia son cíclicos. Generalmente es un tipo de amor adictivo, dependiente, posesivo y basado en la inseguridad.

k) Las víctimas del maltrato a veces se lo buscan, lo provocan. Falso. La conducta violenta es absoluta responsabilidad de quien la ejerce. La provocación de la víctima es una justificación.

l) Todo el mundo puede llegar a ser agresivo, las mujeres también. Aunque también hay mujeres violentas con sus parejas, no se trata del mismo fenómeno, ya que no sólo la epidemiología es diferente, sino incluso lo es el patrón, tipo y fines de los abusos.

3. Factores y modelos explicativos

Teorías psicológicas

Las teorías psicológicas tratan de buscar las causas del maltrato en factores individuales, bien sean del maltratador, bien de la mujer maltratada. Fundamentalmente consideran los malos tratos como producto de la enfermedad o el desorden psicológico, tanto de la víctima como del maltratador.

Las teorías que tratan de explicar el maltrato desde las características de las mujeres maltratadas surgieron a partir de los trabajos de los años 70, incluso pueden ser consideradas como un legado de la influencia temprana del psicoanálisis que relaciona la ocurrencia del maltrato con el masoquismo de las mujeres. Y las teorías que explican el maltrato desde las características del maltratador incluyen aquéllas que tratan de explicar este fenómeno basándose en la psicopatología del agresor (trastornos de personalidad, adicciones, celos, etc.). Existen otros trabajos que tratan de

relacionar el comportamiento agresivo del hombre hacia su pareja con padecimientos como la epilepsia del lóbulo temporal, la hipoglucemia o las lesiones cerebrales preexistentes (Polo y otros, 2000).

Gran parte de autores comentan que aunque estos factores pueden estar presentes en algunos casos, no constituyen una causa necesaria ni suficiente para la ocurrencia del maltrato.

Teorías sociológicas

Aprendizaje social (Bandura, 1987): la violencia se aprende a través de la observación y la experiencia directa. Sería un factor que predispone para la ocurrencia del maltrato pero no la explicación del mismo.

Modelo ecológico: el sistema de creencias y valores propios de una cultura patriarcal, las condiciones socioeconómicas y el patrón de interacción en la familia serían los factores contextuales que darían lugar al maltrato y a considerar la violencia un medio legítimo para establecer los derechos y la autoridad del hombre. Este modelo también considera que la historia personal de cada individuo modela su respuesta hacia los factores de estrés con los que se enfrenta en su vida.

Teoría familiar sistémica: considera que es la pareja la que está dañada y que una pareja que no lleve a cabo una comunicación asertiva igualitaria, no comparta los roles y experimente cierto estrés, manifestará malos tratos. No contempla la perspectiva de género en el análisis de la estructura familiar, ya que parte de que tanto hombres como mujeres tienen la misma responsabilidad de la violencia y ambos son sus víctimas.

Teoría del intercambio: si se viola el principio distributivo de justicia es probable que se incrementen la rabia y la violencia. Los beneficios de ser violento deben ser mayores que el coste de serlo.

Teoría del estrés: el estrés en la unidad familiar y el estrés social serían las causas de la violencia en la pareja.

Teoría de los recursos: considera que la familia es un sistema de poder como cualquier otro y, al igual que en otros sistemas de este tipo, cuando una persona no encuentra otros recursos para hacer frente a la frustración, es probable que emplee la fuerza para mantener su poder. Cuando los hombres perciben que su estatus es menor que el de sus parejas o cuando los cambios sociales reducen los recursos masculinos tradicionales aumenta el riesgo de que se emplee la violencia para mantener el poder.

Perspectiva feminista: los malos tratos se sustentan en los valores culturales patriarcales que implican la dominación y el control de las mujeres. El maltrato formaría parte de la estructura de poder de la sociedad. Los roles de género sitúan a la mujer

en situación desigual. Esta teoría pretende analizar la relación entre el patriarcado como sistema social y el maltrato.

Modelos multicausales

Modelo de Sandra Stich y Karen Rosen (1992): desde una perspectiva interactiva afirma que los valores socioculturales relacionados con la violencia y los roles sexuales inciden sobre: 1) las vulnerabilidades (haber sido testigo o víctima del maltrato en la infancia, déficits en las habilidades de comunicación, de solución de problemas, etc.), 2) el estrés situacional (desempleo, enfermedades, discusiones, etc.), 3) los recursos de afrontamiento de tipo personal, familiar o de la red social, 4) la definición y percepción de la propia violencia.

Posteriormente estas autoras introducen otras variables como el igualitarismo, roles sexuales, la autoestima, el estrés marital, la aprobación de la violencia marital y el nivel de alcoholismo.

Modelo ecológico de Jorge Corsi (1995): según este autor para comprender integralmente el problema de los malos tratos hace falta tener en cuenta simultáneamente los diversos contextos en los que se desarrolla una persona. Es decir, habría que tener en cuenta: a) el microsistema: creencias y valores culturales sobre la familia, poder y obediencia dentro de la familia, actitudes hacia uso de la fuerza, definición cultural de roles familiares y los derechos y obligaciones de cada uno de sus miembros, b) el ecosistema: legitimación de la violencia por parte de instituciones y medios de comunicación, contexto económico y laboral, los factores de tipo legal (legislación existente sobre el problema), c) el microsistema: elementos estructurales de la familia, los patrones de interacción familiar, historia personal de los miembros de la familia, y d) dimensión individual (conductual, cognitiva e interaccional).

Modelo de James O'Neil y Michele Harway (1997): basado en explicaciones macrosociales, biológicas, socialización del rol de género y explicaciones relacionales (comunicación, no saber manejar conflictos, etc.).

Modelo de Enrique Echeburúa y Javier Fernández (1998): estudia los estereotipos sexuales machistas y de legitimación de la violencia. Celos, autoestima. Actitud de hostilidad, estado emocional de ira, pensamientos activadores, consumo abusivo de alcohol, déficit de habilidades de comunicación, percepción de vulnerabilidad de la víctima.

Modelo ecológico de Lori Heise (1998): Factores socioculturales, sociales, económicos, normas de control, aceptación de la violencia, noción de masculinidad ligada a la autoridad, roles rígidos de género, instituciones, aspectos del marco familiar y del ámbito individual.

Propuesta de Blanca Vázquez (1999): Los malos tratos son vistos como una variable que ocurre en un continuum en todas las familias en mayor o menor me-

didia; en la familia tradicional se refleja el sistema de poder jerárquico, estructurado y patriarcal de la sociedad.

De todos estos modelos se desprende que la violencia de género en su conjunto es un fenómeno muy complejo, profundamente arraigado en las relaciones de poder basadas en el género, la sexualidad, la propia identidad y las instituciones sociales. Por ello, cualquier estrategia para eliminarla debe confrontar las creencias culturales y las estructuras sociales que la perpetúan (Heise, 1997).

Sin embargo, no debemos seguir pensando que las causas del maltrato de mujeres constituyen un tema de tan difícil comprensión, sino que son algo muy presente y enraizado en nuestro tejido social y en nuestras vidas. Lo realmente complejo no es entenderlas, sino aceptar todas las contradicciones y enfrentarnos a lo que verdaderamente debemos cambiar socialmente. Habría incluso que cuestionar las bases sobre las que se asientan nuestras relaciones personales y nuestras vidas afectivas, nuestras expectativas y nuestra escala de valores y prioridades.

4. El perfil del hombre maltratador (Jorge Corsi, 2002)

Jorge Corsi define al hombre golpeador como el sujeto de sexo y género masculino que ejerce modalidades de victimización: violencia física, maltrato emocional y/o abuso sexual, en forma exclusiva o combinada e intencional sobre la persona con quien mantiene un vínculo de intimidad: su esposa o compañera.

Los aspectos que nos aproximarían a un diagnóstico de un hombre maltratador serían:

Aspectos comportamentales	Aspectos cognitivos	Aspectos emocionales	Aspectos interaccionales
Doble fachada	Personalización Generalización	Baja autoestima	Aislamiento
Antecedentes de violencia con otras parejas	Uso de condicionales	Restricción emocional y racionalización de sentimientos	Conductas para controlar
Resistencia al cambio	Definición rígida de masculinidad y feminidad	Dependencia e Inseguridad	Celos y actitudes posesivas
Abuso de sustancias	Minimización y justificación		Manipulación

Negación	Inhabilidad para resolver conflictos de forma no violenta
Externalización de la culpa	
Adjudicación de la violencia a la mujer	
Ceguera selectiva	

Doble fachada: la imagen social que representa el hombre que ejerce la violencia es francamente opuesta a la que manifiesta en el ámbito intrafamiliar, incluso en el ámbito público suele ser muy agradable y seductor, dificultando que se pueda creer la versión de la mujer. Suelen dar la imagen de personas que necesitan afecto y comprensión.

Resistencia al cambio: se resisten al cambio argumentando que el problema es el abandono de la mujer. Asisten a las terapias pensando que están allí para reconciliarse con su pareja y no para trabajar en la erradicación de su conducta violenta.

Personalización/generalización/ Uso del lenguaje en tercera persona. Uso de condicionales: el hombre maltratador no asume su comportamiento, por lo que trata de justificar el abuso, de ahí que hable en tercera persona (usando la expresión "toda persona")(sin personalizar). Por otro lado usa el condicional "si yo hago esto..." para no dar certeza o afirmación a lo que ocurrió, quedando definido como una posibilidad. En definitiva, despersonaliza su problema (dice por ejemplo al terapeuta "si a usted le hicieran esto") y generaliza a otros hombres que actuarían como él ("cuando a una persona le hacen lo que a mí actuaría de la misma manera").

Minimización y justificación: el maltratador no espera que su comportamiento violento hacia las mujeres sea condenado, ni siquiera tomado en cuenta. Consideran que su actitud y conducta no pertenece a la esfera pública. Minimizan su problema y su conducta violenta, incluso dicen que es circunstancial. No describen la realidad tal y como sucedió. Justifican su comportamiento y atribuyen la causa a su mujer (la mujer sería quien le provoca), por lo que niegan su responsabilidad.

Ceguera selectiva: es la ausencia de percepción del hombre entre lo que su actuación violenta le provoca y la respuesta defensiva y de protección de la mujer para

evitar nuevos episodios de maltrato. El maltratador no puede establecer el vínculo entre lo que él hizo a su esposa y la reacción consecuente de ésta (rechazo al contacto físico, miedo, desconfianza, no siente ningún afecto, etc.). .

Baja autoestima: los hombres maltratadores utilizan la violencia como un medio para aumentar su autoestima. Son hombres que en los espacios públicos no se atreven a decir lo que desean, temen o necesitan, sólo se sienten a salvo en su espacio intrafamiliar. La baja autoestima va unida a los rasgos de dependencia e inseguridad. Niegan su baja autoestima encontrando a parejas que puedan dominar, y manteniendo ésta a su lado.

Restricción emocional: la identidad masculina tradicional se basa en dos pilares fundamentales: 1) hiperdesarrollo del yo exterior y 2) represión de la esfera emocional. El hombre que maltrata a su pareja tiene una identidad masculina muy tradicional, es incapaz de resolver los conflictos de otra manera que no sea con la violencia, apenas habla de sus propios sentimientos y ni siquiera puede expresarlos.

La dependencia de estos hombres se ve reflejada en el miedo que tienen a perder a su cónyuge. Comentan que “a un verdadero hombre no debería ocurrirle que su esposa se fuera de su lado”. Dependencia y control también van unidos, pues la dependencia provoca que intenten saber en todo momento qué hacen sus esposas, dónde van y con quién se relacionan. No pueden pensarse a sí mismos y a sus cónyuges como individuos separados.

La seguridad se muestra manteniendo una actitud firme, externa y autoritaria. La carencia de afecto de sus parejas también les crea una gran inseguridad, y tensión, ya que también quieren controlar los sentimientos de aquéllas.

Aislamiento: se trata de un aislamiento de tipo emocional, concretamente un aislamiento social vinculado con lo afectivo. No es que no tengan vínculos o relaciones con mucha gente, sino que no pueden intercambiar los problemas y conflictos que tienen. Se aprende a no compartir los sentimientos con otros hombres y se instituye la homofobia como terror o pánico a la homosexualidad.

Conductas para controlar: este rasgo está íntimamente ligado a la conducta de manipulación que generalmente implementan los hombres golpeadores para obtener sus fines. El abuso de las esposas es un patrón coherente de controles, mediante coerción, que incluye abuso sexual, amenazas, manipulación psicológica, coerción sexual y control de los recursos económicos (Adams, 1989). Las críticas permanentes que la esposa recibe de su marido destruyen la confianza en sí misma y debilitan su autoestima, llegando a un estado de dependencia total. También llegan a manipular a los hijos para retener a las mujeres.

Inhabilidad para resolver conflictos de forma no violenta: los hombres que utilizan la violencia les es difícil diferenciar la cólera de otros estados de ánimo, piensan

que el enojo y la violencia es la misma cosa; perciben el enojo como una emoción normal de sentir y expresarse. La forma de expresar el enojo es la violencia. Los hombres violentos cuando experimentan emociones intensas las asocian con reacciones violentas. En definitiva lo que subyace es una incapacidad para tratar esos sentimientos.

5.- Algunas propuestas de cambio social

Prevención de la violencia de género desde un punto de vista psicosocial

- Cambios en la concepción de masculinidad y feminidad.
- Flexibilización de los estereotipos de género.
- Transformación de la ética del cuidado (mujeres).
- Reconocimiento de micromachismos.
- Percibir cuándo los estereotipos, creencias, roles e identidades de género nos impiden actuar en el momento adecuado.

¿Se puede cambiar el modelo tradicional masculino? Pautas orientativas:

- Trabajar el cambio de actitudes

La no aceptabilidad de la violencia

Trabajar las relaciones de dependencia interpersonal

Trabajar el equilibrio entre ideas y emociones para adecuarlos a la vida cotidiana.

- Introducción de la perspectiva de género en el análisis de la experiencia de los hombres.
- Nuevo hombre y nuevo padre: mayor desarrollo de la dulzura, sensibilidad y dedicación a las emociones y el cuidado de otros.
- Rol Paternal: conseguir que el hombre vaya perdiendo ese miedo a la identificación con las características expresivo-femeninas.
- Cambio en el grado de tradicionalismo e identidad masculina.
- Múltiples masculinidades.
- Percepción de desigualdad.
- Interpretación del proceso familiar incorporando el desarrollo de las ideologías de género.
- Incorporación de la perspectiva de género en la psicoterapia.

Micromachismos

Los micromachismos son las múltiples prácticas de violencia y dominación masculina en lo cotidiano, que se ejecutan impunemente, algunas invisibilizadas, otras

legitimadas con la impunidad de lo naturalizado.

A continuación se citan algunos de los más frecuentemente utilizados:

- Intimidación: si no se obedece algo podrá pasar. Atemorizar con gestos, tono de voz...
- Toma repentina del mando: no en cuenta decisiones de las mujeres, ocupar espacios comunes, monopolizar, etc.
- Apelación al argumento lógico: ellos tienen la razón
- Insistencia abusiva: ganar por cansancio (obtener lo que se quiere por agotamiento de la mujer en mantener su propia opinión).
- Control del dinero
- Uso expansivo del espacio físico: monopoliza el televisor, sillón...
- Maternalización de la mujer: para cuidar a otros
- Maniobras de explotación emocional: culpabilizar a la mujer de los conflictos, del placer que siente con otros familiares, seguir roles tradicionales, si no haces esto por mí es porque no me quieres...
- Desautorización: interiorizar a la mujer a través de un gran número de descalificadores, redefinición como negativas cualidades o cambios positivos de la mujer. Descalificación de cualquier transgresión del rol tradicional.
- Paternalismo (por ejemplo cuando dice "lo hago por ti").
 - Creación de falta de intimidad: alejamiento para evitar la intimidad que supondría una pérdida de poder.
 - Engaños.
 - Hacerse el tonto, dar lástima...

La violencia de género ha sido un fenómeno invisible durante siglos. No se trataba de que no existiera, sino de que era considerada como algo normal en las relaciones entre hombres y mujeres y, por tanto, no era un problema. En los últimos años parece que hemos asistido a un desplazamiento del péndulo desde la invisibilidad hasta la hipervisibilidad, encarnada en las cifras de muertes de mujeres a manos de sus parejas, en el espacio creciente que ocupa en los medios en forma de noticias y reportajes y en los floridos discursos de los políticos, muchas veces más centrados en la música que en la letra a pesar de los avances que se han producido en este terreno.

En la interpretación que la gente de la calle hace de estos mensajes parecen destacar dos constantes: cada vez hay más casos de violencia machista pero, a la vez, ésta suele presentarse como una conducta individual patológica, ajena a la estructura

de poder que ha caracterizado tradicionalmente las relaciones entre hombres y mujeres, a la crisis de dicho modelo, a las transformaciones del sistema productivo y su trasvase a los modelos de familia y de pareja y a las tendencias involucionistas que tal vez buscan la seguridad perdida en la vuelta al pasado o tal vez son una consecuencia lógica de un sistema que necesita de las mujeres como fuerza productiva y reproductiva pero también de la desigual distribución de poder para mantenerse.

En otras ocasiones, los casos de violencia de género son vistos por medios, políticos y ciudadanía como la huella de un atavismo pasado que está pronto a desaparecer, negando lo enraizado de esas tendencias en nuestras sociedades occidentales y su relación con otras conductas aparentemente menos violentas pero no por ello menos negadoras del estatus de persona y ciudadana de la mujer.

Frente a este simplismo, es evidente que nos enfrentamos a un fenómeno complejo, con múltiples causas que se relacionan entre sí y que van de la educación emocional hasta los efectos del neocapitalismo sobre la identidad personal y las relaciones interpersonales, todo ello en el seno de una crisis de los valores y modelos tradicionales sin que hayamos tenido tiempo de sustituirlos por otros marcos de referencia más claros e igualitarios.

Los hombres reales de hoy en día, todavía educados en el modelo tradicional, se han encontrado con que éste ha dejado de ser aceptado socialmente (al menos de forma nominal). Esto no sólo significa que han perdido el lugar de poder que tradicionalmente tenían asignado; también que los rasgos identitarios derivados de esta concepción (la personalidad masculina y su lugar y manera de desenvolverse en la sociedad), ya no son los que eran. Pero en esta etapa de transición tampoco cuentan con un modelo flexible y abierto de "hombre" con el que puedan sentirse identificados sin ver en peligro su hombría o sentirse abiertamente rechazados. Los actuales modelos masculinos, bastante polarizados, oscilan entre una homosexualidad que cada vez se asume de forma más abierta y un machismo ultramontano mal visto a nivel social. La carencia de modelos intermedios dificulta la reubicación de los hombres en esta nueva sociedad, máxime cuando esa reubicación conlleva una pérdida de poder. Las mujeres tampoco se encuentran mejor preparadas para este cambio. En teoría esos modelos sí que existen, pero tan impregnados todavía de las antiguas exigencias de la condición femenina que han acabado creando un híbrido imposible de acoplar a la existencia de las mujeres reales y que en muchas ocasiones lleva bien a abandonar las pretensiones de emancipación y a la vuelta encubierta o explícita a antiguas posiciones de sumisión, bien a hacerlas irreconciliables con una relación de pareja o una vida familiar.

Cuando uno no sabe a ciencia cierta adónde se dirige, o cree que el camino le va a exigir demasiado esfuerzo, la tentación de la vuelta atrás, a lo seguro, es demasiado grande. Sobre todo si esa vuelta atrás conlleva la recuperación de un papel

dominante. De ahí la aparente resurrección del “macho macho” y la mujer sumisa que a lo sumo ejerce su poder como hembra posesiva, que parecemos estar viendo resucitar entre nuestros jóvenes, especialmente entre los colectivos que arrastran consigo una herencia cultural donde la aportación feminista apenas ha llegado. También se hace presente en el seno de la civilizada Europa a través de los micromachismos y de desigualdades estructurales que son algo más que las “paranoias de las feministas”.

Pero la violencia de género actual, a pesar de su componente involutivo, funciona más bien como mecanismo de reacción, en la línea de otros fenómenos que hemos estudiado a lo largo de este seminario. La violencia machista es la reacción de un hombre que se encuentra ante una respuesta inesperada que rompe las claves de su relación, y ante todo es la salida de un sujeto debilitado que ha llegado a creer que no es nadie y que sólo encontrando a alguien más débil que él puede volver a ser. Y esto con el apoyo de un sistema que no sólo es el máximo responsable de esta identidad negada y deteriorada; también es el gran destructor de los espacios y tiempos para el diálogo, la convivencia serena y el desarrollo de una afectividad que no niegue el conflicto pero que tampoco lo supedite al ejercicio del poder. De nuevo la violencia como movimiento de compensación ante la experiencia de la debilidad y ante la herida narcisista que surge de la necesidad de bajar tus pretensiones porque la realidad no está a la altura de tu autoimagen y se encarga de destrozarla una y otra vez.

En resumen, no se puede entender la violencia contra las mujeres si no se acepta la relación de desigualdad que subyace a ella, la desigual distribución de poder que hace que uno pueda considerar al otro más débil y susceptible, por tanto, de proyectar su propia debilidad sobre él y sin que, además, considere legítima esa posición de poder y, por tanto, vea necesario el uso de la violencia para mantenerlo porque así es cómo ha de ser.

Sesión 5

Violencia contra los mayores

Esta sesión fue preparada por Evaristo León, contando para ello con los materiales siguientes: *Nuevos escenarios de violencia*. Ana García-Mina (coord..) Cap IV: “Malos tratos hacia las personas mayores”; *Factores de riesgo y estrategias para la intervención*. Rosario Paniagua, Rosalía Mota, Reflexiones Comillas. U. Pontificia Comillas. Madrid, 2008.

1. Violencia hacia las personas mayores: algunas peculiaridades

Las situaciones de malos tratos hacia las personas mayores son más invisibles socialmente que la violencia hacia otros colectivos. Mientras que el 74% de la población piensa que los malos tratos hacia la pareja son muy o bastante frecuentes y el 60% declara lo mismo en relación a los niños, sólo cuatro de cada 10 personas piensa que la violencia hacia las personas mayores en el ámbito familiar está extendida (CIS., febrero 2006). Se pierde así la dimensión social del problema que requeriría actuaciones más comprometidas de los poderes públicos.

A menudo se tiene noticia sobre casos de personas mayores que están viviendo situaciones lamentables en algunas residencias o que son encontradas muertas en sus casas días después de haber fallecido, porque estaban tan solas que nadie se había dado cuenta de su ausencia.

Es más raro conocer casos de ancianos que son maltratados por su propia familia, pero desgraciadamente ocurre, y mucho más a menudo de lo que parece. De hecho, se sabe que el número de personas mayores maltratadas en la familia es similar al de menores víctimas de este mismo maltrato aunque a los ojos de la sociedad existe la creencia de que el maltrato infantil es más frecuente que en las personas mayores (Iborra Marmolejo: Violencia contra personas mayores).

¿Cuáles son las barreras que impiden su visibilización?

- Las propias personas mayores no reconocen los malos tratos. Callan por el temor de verse obligados a salir de casa, por encontrarse habituados a esa situación, por no romper "la armonía familiar". La nostalgia del hogar o la relación afectiva lleva a los mayores a minimizar las situaciones de violencia e incluso culparse así mismos por "los fallos de crianza" con los hijos violentos (Teubal, 2001)

- El maltrato dentro del hogar tiene mucho que ver con unas escasas relaciones vecinales. Además el imaginario social sobre la privacidad de las familias produce reticencia para denunciar los malos tratos por parte de los profesionales y de los observadores de los entornos comunitarios.

- En situaciones de dependencia existen señales físicas y psíquicas de violencia en mayores que se pueden solapar con lesiones frecuentes en personas de edad con caídas reiteradas, depresión senil.

- Los casos de maltrato directo suelen ser excepción. En general lo que se da es una situación mucho más confusa en la que las citaciones de acción y omisión se mezclan y en la que los propios ancianos pueden estar involucrados. Las situaciones más frecuentes son de negligencia.

Precisando conceptos:

Son muchos los términos utilizados para definir las situaciones de violencia hacia las personas mayores: maltrato, abuso, negligencia, abandono... Esta disper-

sión de significantes proviene de la dificultad y falta de consenso para definir los malos tratos. En cualquier caso, siempre se han de tener en cuenta, a juicio de las autoras, tres conceptualizaciones que dotan de identidad a estas situaciones:

-Cualquier acto u omisión que produzca daño, intencionado o no, practicado sobre personas mayores de 65 años que ocurra en el medio familiar, comunitario o institucional que vulnere o ponga en peligro la integridad física o psíquica constatable objetivamente o percibido subjetivamente.

- La acción única o repetida, o falta de respuesta apropiada, que ocurre dentro de cualquier relación en la que exista una expectativa de confianza que cause daño o angustia a una persona mayor. Puede ser de varias formas: física, psicológico/emocional, sexual, financiera o simplemente reflejar un acto de negligencia intencional o por omisión (OMS,202)

- Cualquier tipo de conducta abusiva de la persona más fuerte hacia otra más débil.

Resumiendo: los malos tratos se producen por comisión u omisión de actos que perjudican el bienestar de las personas mayores con intencionalidad o no de causar daño. La omisión o negligencia de los cuidados debidos puede tener diferentes orígenes: una persona cuidadora puede desatender las necesidades de la persona necesitada por falta de formación o información, o por falta de recursos (negligencia pasiva) o puede hacerlo de forma intencionada (violencia activa).

El principio ético fundamental a tener en cuenta en los malos tratos es el de no maleficencia, lo que supone no hacer daño al anciano y evitarle todo el mal posible. Aunque los malos tratos pueden proporcionarse en el ámbito familiar, comunitario e institucional, en este capítulo las autoras se centran en los que se producen en el ámbito familiar o más cercano, puesto que es en este contexto donde la prevalencia es más alta y se producen precisamente en el seno de una relación interpersonal donde existe una expectativa de confianza que funciona mal.

2 .Datos sobre los malos tratos hacia personas mayores.

Según el Centro Reina Sofía de Valencia para el estudio de la Violencia y estudiando datos del año 2003 -proporcionados por la Policía y la Guardia.Civil- se contabilizaron 4.103 personas de 65 años y en adelante maltratados en el ámbito familiar, con una tasa de prevalencia de seis por diez mil (es decir, 6 de cada 10.000 personas de 65 años y más son víctimas de malos tratos). De ellos, 60 de de cada 100 mayores maltratados son mujeres, y dos de cada tres personas víctimas son mujeres con más de 75 años. La mitad de los maltratados lo son por sus hijos. La incidencia de mayores maltratados en el ámbito familiar ha crecido en un 82%.

La cuestión es que entre el 4 y el 5 por ciento de personas mayores de 65 años sufre maltrato en el mundo desarrollado según los más recientes estudios de organis-

mos nacionales e internacionales. El maltrato ha crecido el 110 por ciento en 6 años y en los malos tratos infligidos por los hijos el incremento ha sido del 472 por ciento. A simple vista, no resulta un dato muy alarmante. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la mayoría de los casos no salen a la luz y que, por lo tanto, las cifras registradas no reflejan el verdadero problema que subyace. No salen a la luz porque la mayoría de las agresiones son psíquicas, y es muy difícil mantener conocimientos exhaustivos y actualizados de estos casos (J.Torres: *Aspectos psicológicos de maltrato a personas mayores*).

En el año 2002, el Instituto de la Mujer realizó una macroencuesta con una muestra de 2002 revelando que el 12% de las mujeres están en situación de violencia en el entorno familiar. Llama la atención lo expone el Dr.Guijarro Morales del hospital S. Cecilio de Granada en su libro "El síndrome de la abuela esclava. Pandemia del siglo XXI". Las características del maltratador se podrían resumir de este modo: varón, de parentesco cercano con la víctima (hijos biológicos o políticos) con adicciones a drogas, alcohol o juego y que dependen económicamente del mayor. El perfil de la persona mayor maltratada se corresponde con el de mujer, viuda, de más de 75 años, con alguna enfermedad grave crónica o progresiva que le ocasiona un grado de dependencia para las actividades básicas de la vida diaria y muy dependiente de la persona cuidadora para la atención a sus necesidades.

3. Factores de riesgo en los malos tratos.

Diversos modelos teóricos pretenden explicar el hecho de la violencia hacia las personas mayores. Ninguno de ellos ofrece una explicación completa por lo que las autoras consideran imprescindible afrontar el análisis de los factores de riesgo desde una perspectiva ecológica y dinámica. Ello supone en primer lugar reconocer que las situaciones de violencia obedecen a varios factores: a) biológicos y de historia personal; b) relacionales con la pareja, familia, amigos; c) de ámbito comunitario. Es decir, las situaciones de malos tratos tienen un recorrido en su origen antes de que las consecuencias se produzcan en la integridad de la persona; y no son estáticas sino que pueden variar a lo largo del tiempo.

3.1. Características individuales del riesgo:

Por parte de la persona responsable del maltrato se destacan el abuso de alcohol, drogas, problemas de salud mental, dificultades económicas o dependencia económica o residencial de la víctima. Por parte de la víctima hay que destacar los estilos de afrontamiento pasivos o de evitación como resultado de deficiencias cognitivas y físicas.

3.2. Factores relacionales.

No comparten las autoras la idea muy extendida de que el maltrato se relaciona fundamentalmente con la situación de dependencia de la persona mayor y el estrés

de la persona cuidadora. Por el contrario sostienen que vincular la situación de maltrato a la dependencia contribuye a crear un imaginario social de unos cuidados muy devaluados socialmente, como “de segunda”. Se abunda en las consecuencias negativas que ocasiona el cuidar a alguien en situación de necesidad a causa de la enfermedad o ancianidad omitiendo la satisfacción y recompensas personales que también implica ayudar a otro. La experiencia de cuidar hace sentirse útil, ayuda a descubrir capacidades personales tal vez ignoradas y proporciona enriquecimiento personal, ayuda a descubrir otras realidades, a ver la vida de otra forma. Las situaciones de maltrato vienen determinadas por dimensiones cognitivas, sentimentales y simbólicas entre los que brindan los cuidados y los que los reciben.

Dos son los factores que destacan a la hora de evaluar la relación de cuidado: a) la percepción que tiene el cuidador de la relación anterior con la persona cuidada y el grado de conciliación en la situación actual con esa imagen anterior; b) la percepción que posee la persona cuidadora del apoyo familiar. Si percibe que los demás familiares no aprecian los cuidados, o incluso considera que se permiten criticar cómo está llevando el cuidado, el riesgo es mayor.

3.3. Ámbito comunitario

El aislamiento de la red de amigos, vecinos o comunidad constituye un factor de riesgo, aunque no es fácil saber si el aislamiento es previo o posterior a los malos tratos. La vinculación con asociaciones familiares, especialmente las de enfermos, puede facilitar información y formación a la persona cuidadora para que reconozca que las dificultades que encuentra en la vida cotidiana están vinculadas a la enfermedad y no a la personalidad del mayor.

Conviene recordar que el paso de los años impone ruptura de comunicación con los entornos físicos y afectivos que pueden favorecer una prematura pérdida de independencia y mayores índices de depresión. Hay que tener en cuenta asimismo el desarraigo que puede ocasionar, en algunos casos, la rotación residencial y el cambio de escenarios geográficos entre los domicilios de los hijos

3.4. Contexto social

En este ámbito hay que hacer referencia en primer lugar a las actitudes edadistas como factor de riesgo para los malos tratos a personas mayores. El edadismo mantiene estereotipos o actitudes prejuiciosas hacia una persona por el hecho de ser mayor. Los estereotipos sustentan un imaginario social que reduce la singularidad e identidad de las personas que sobrepasan un determinado umbral de edad cronológica a un tipo ideal uniforme, bien de personas frágiles, dependientes y aisladas o bien de personas permanentemente felices y ajenas a las dificultades cotidianas. El edadismo es el sustrato que condiciona actitudes y conductas personales, sociales de desvalorización y separación. Y cuando no se valora a una persona es difícil tener conciencia y sensibilidad para percibir que sus derechos pueden estar siendo vulnerados.

MITOS Y RELIDADES SOBRE LA VEJEZ

Mito: las personas mayores son...	Realidad
Son todas muy parecidas (mito del envejecimiento cronológico)	Es un grupo de población muy diverso (muchas variabilidad interindividual)
Son menos productivos (mito de la productividad)	Muchas personas mayores realizan tareas de utilidad social no remuneradas intensivas en tiempo, dedicación y esfuerzo
Están socialmente aisladas (mito de la desvinculación)	La mayoría mantiene contactos cercanos con familiares y amigos y los vínculos asociativos entre ellos y con otros grupos de población son crecientes
Están enfermos (tienen algún grado de deterioro cognitivo) son frágiles y dependen de otra persona (mito de la senilidad)	En general el declive de habilidades intelectuales no es severo, y la mayoría de los mayores viven de forma independiente
Son difíciles de tratar, rígidas y reacias al cambio (mito de la personalidad)	La personalidad se mantiene relativamente consistente a largo del ciclo vital. Aprendizaje de nuevas habilidades de acceso y manejo de nuevas tecnologías
Están en una edad dorada (mito de la serenidad)	Están sometidos a dificultades a causa de la enfermedad, la jubilación, la pérdida de seres queridos
Elaboración de las autoras según adaptación de Losada (2004,p.4 y Paniagua (2006,p.179)	

Las actitudes y conductas edadistas son mantenidas tanto por las familias y los propios profesionales como por las propias personas mayores. Expresión de ello pueden ser algunas muestras relevantes en el contexto de los malos tratos:

- Las personas mayores se llegan a sentir culpables de los maltratos de que son objeto sintiéndose como una carga y pensando que con su comportamiento son responsables de la situación que han generado.

- Familiares y profesionales no otorgan credibilidad a la persona mayor cuando se queja, achacando sus padecimientos a la edad.

- Profesionales que culpan a la persona mayor, alegando la dureza de las tareas del cuidado.

Llegados a este punto es necesario hacer referencia a las políticas de apoyo formal a la provisión de cuidados. El contenido de las políticas se ha centrado fundamentalmente en la provisión de cuidados instrumentales, descuidando las dimensiones afectivo-emocionales de relación interpersonal. Praxis de rotación de los auxiliares de ayuda a domicilio impiden el encuentro personal y la relación adecuada entre la persona maltratada y los cuidadores y profesionales.

4. Prevención. Detección. Intervención.

El fenómeno de la violencia es multidimensional, por tanto, así ha de ser la prevención detección e intervención. Hay aspectos sociales, éticos, jurídicos, médicos y psicológicos que deben ser abordados por equipos multidisciplinares. La intervención ha de ser concebida como un proceso en el que concurren políticas de prevención y detección tempranas. Las intervenciones con las familias han de concebirse a modo de itinerario prolongado en el tiempo y con necesidad de acompañamiento. En la detección es necesario contar con protocolos de actuación sobre abusos y malos tratos, que ya fueron establecidos en el año 1995, y consignar la información en los documentos de los profesionales.

En el año 2005, la Secretaría de Estado de Asuntos Sociales del Mº de Trabajo y A. Sociales publicó el estudio: "Malos Tratos a Personas Mayores. Guía de Actuación" 208pag

En el 2004, el Instituto de la Mujer de la Región de Murcia publicó el "Protocolo Regional Prevención y Detección de la Violencia de la Mujer mayor de 65 años". José Mª Barba y cinco más del Equipo de Trabajo de la Gerencia de Atención Primaria.

En todo este proceso, es incuestionable el trabajo en equipo de todos los profesionales y la intervención inmediata ante la sospecha de negligencia o malos. Las características de los profesionales clave -médicos, ATS, trabajadores sociales- les conceden una situación privilegiada para actuar con celeridad y contundencia cuando se necesaria.

En el ámbito comunitario hay que priorizar las visitas a domicilio y el seguimiento de los casos de riesgo. Conviene prestar atención al hábitat, las condiciones de salud del mayor, las relaciones con los cuidadores y con el entorno más próximo. Son necesarios instrumentos de evaluación continua de las relaciones entre las personas que dispensan los cuidados y los mayores. La elección de los cuidadores no siempre responde a criterios profesionales y que pongan como único objetivo la atención al mayor. No se puede mantener a los cuidadores en su rol si verdaderamente no pueden asumirlo, ya que lo desempeñarán de forma inadecuada y con fatales consecuencias.

cias. Hay que proporcionar ayuda y cuidados al cuidador y trabajar con la familia los buenos tratos, el respeto y la consideración hacia los mayores.

La ausencia de una regulación que proteja los derechos de las personas mayores más vulnerables no exime de la responsabilidad de actuar. Con relación a los recursos se puede caer en la complacencia de ver que están aumentando, lo que es verdad, pero quizás se están quedando en un segundo plano los recursos humanos y relacionales y la provisión de estos recursos es la parte medular del hacer profesional. En este sentido, el apoyo a los cuidadores debería contemplar estos aspectos: información y orientación sobre las redes sociales para apoyo a los cuidados; información sobre recursos existentes; conocimientos para el buen desempeño de la función del cuidador, grupos de cuidados al cuidador.

5. Algunas cuestiones prácticas sobre la intervención

En este apartado señalan algunas circunstancias que pueden acompañar a los profesionales en el desarrollo de su labor tales como: sensibilización hacia el tema de los malos tratos, formación específica, eliminación de estereotipos edadistas o, por el contrario, percepción de la violencia como algo normal. También la falta de recursos personales para afrontar la situación o la implicación legal o profesional no deseada. No se puede obviar la dificultad que entraña la intervención en el tratamiento de la violencia a mayores y se impone comprender reacciones como:

- Bloqueo y sorpresa ante la situación; los expertos comparan el sufrimiento de las víctimas a la que padecen los reclusos y torturados. Atrapa a quien la padece y paraliza a los profesionales y personas del entorno.

- Huida y pudor de inmiscuirse en un asunto intrafamiliar, pero que, por otra parte, no se puede quedar impune.

- La identificación paralizante en aquellos casos en que el profesional o la persona cercana ha tenido ella misma o muy cerca una experiencia similar no elaborada.

- Las barreras del mayor para comunicar lo que está viviendo tienen que ver con la negación, el miedo a represalias, situaciones de dependencia, vergüenza, culpa, sistema de creencias, deterioro cognitivo o desconocimiento de sus derechos. También se da el miedo al maltratador y el sentimiento de soledad y baja autoestima.

Ante esta situación hay que acudir a las técnicas de una escucha activa y reforzadora en la que se irán desplegando sucesivamente todos los recursos que puedan potenciar la confianza y valoración de la víctima: escuchar, no expresar sentimientos negativos, infundir confianza, no culpabilizar, recordarle sus derechos de vivir sin violencia, con integridad corporal y seguridad personal, clarificar que la violencia es inadmisibile e injustificable...

El perpetrador del maltrato por su parte, necesita que se le proporcionen ayudas que le puedan facilitar su cambio de comportamiento. Con frecuencia puede apre-

ciarse que está sometido al estrés que se pone de manifiesto en su trato con la víctima: no la deja a solas con el profesional, contesta en vez de ella, la mira continuamente, tiene expectativas no realistas, “esto lo hace porque quiere”... También a él habría que plantearle varias cuestiones: animarle a que describa cómo es un día típico en su vida para ver la percepción del cuidador y su carga de estrés, comprobar las ayudas y apoyos que tiene en la familia o fuera de ella, expectativas sobre su propio rol de cuidador, qué hace cuando está frustrado o enfadado; explorar qué ayudas cree necesitar...

7. A modo de conclusiones

El capítulo finaliza señalando algunas líneas de actuación encaminadas a conseguir el bienestar de las personas mayores y a prevenir y erradicar la violencia hacia ellas:

- Fomentar el aprecio y valoración de los mayores desde todos los niveles educativos. Un proyecto de sociedad solidaria pasa por modificar el imaginario desde el cual se percibe la categoría social de los mayores. Hay que conseguir que se les otorgue una imagen equilibrada de la vejez y el deterioro físico y cognitivo asociado a ella en los medios de comunicación y en el ámbito escolar y comunitario evitando su explotación interesada por parte de los políticos y gobernantes

- Que en el seno de las familias se viva la consideración y el respeto por los miembros de mayor edad en expresiones y conductas. Esto está en relación directa con la valoración afectiva y efectiva de la persona mayor que no siempre se produce. Se hace necesario, pues, que se incrementen los recursos de apoyo a las familias y a los cuidadores para la atención domiciliaria, su formación e información, repro-mover campañas de sensibilización social sobre la violencia, implicación de toda la ciudadanía en la detección y denuncia de los malos tratos, recibir información de los propios mayores y animarlos a que denuncien los malos tratos de que son objeto.

Como síntesis de las motivaciones que han movido a las autoras en su exposición, transcribimos parte del párrafo final: “la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, nos enfrenta a una muy dura realidad que entre todos queremos cambiar, huyendo del desánimo y creyendo en una sana utopía. La imaginación utópica, según García Roca, es la creencia en el cambio por mínimo que éste sea... Todos los que participamos de esta publicación estamos decididamente empeñados en que la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, se acabe para siempre y por ello nos encontramos en la necesidad de proclamar contra viento y marea lo que literalmente pronunció García Márquez en su obra *Cien años de soledad*: “Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad”.

Sesión 6

Jóvenes y violencia

La sesión dedicada a estudiar el concepto de violencia juvenil fue preparada por María José Lucerga. Trabajamos con la siguiente bibliografía: Feixa, C. y Fernández, F. (eds.): *Jóvenes sin tregua*. Barcelona, Anthropos 2005; Fernández Villanueva, C.: *Jóvenes violentos. Causas psicosociológicas de la violencia en grupo*. Barcelona, Icaria 1998.

La identificación entre juventud y violencia es probablemente uno de los tópicos más repetidos en nuestro discurso social, puesto en boca de padres, educadores, políticos, medios, industria cultural e incluso a veces hasta de los propios jóvenes. Ese discurso se construye a partir de una serie de imágenes y de mensajes que son los que nos pueden servir como hilo conductor en nuestro debate sobre el tema.

1.- La juventud es más violenta que otros grupos de edad. Ser joven es caldo de cultivo para la violencia. Hay una relación innata entre ambos conceptos que incluso nos permitiría explicar las explosiones cíclicas de violencia revolucionaria o gratuita de las sociedades modernas. ¿Existe esa relación natural? ¿Es verdad que los jóvenes son más violentos que otros segmentos de población? ¿Por qué?

2.- La juventud actual es más violenta que la de antaño. “En mi época nadie se dedicaba a ir quemando contenedores o pegando palizas por pura diversión”. Todos hemos oído alguna vez expresiones semejantes. ¿Tienen fundamento? En caso positivo ¿cuál?

3.- No se trata sólo de que la violencia sea mayor; se trata de una cuestión cualitativa. La violencia juvenil es una violencia distinta. ¿Existe realmente la violencia juvenil como concepto? ¿En qué consistiría esa diferencia?

4.- Para muchos, esa diferencia tiene que ver con los componentes de gratuidad, irracionalidad y escasa conciencia del daño infligido. ¿Es de verdad la violencia juvenil mayoritariamente una violencia gratuita, sin causa ni relación con su entorno? Si no lo es ¿cuáles pueden ser sus causas?

5.- Es un fenómeno omnipresente pero también multiforme. Ultras deportivos, bandas urbanas, delincuentes juveniles, actos vandálicos desarrollados por pandillas informales durante el fin de semana, enfrentamientos con las fuerzas de seguridad en espacios de ocio, radicalismos políticos de ultraderecha, izquierdas o nacionalistas, fundamentalismos religiosos, acosadores escolares, agresiones a minorías, palizas entre compañeros y compañeras como forma de dirimir pleitos amorosos... ¿Estamos hablando en todos los casos de la misma violencia? ¿Y de las mismas causas?

6.- Sus escenarios son los espacios y tiempos de ocio, algo lógico si se tiene en cuenta la importancia de ambos para la vida (horas dedicadas e importancia concedi-

da a las mismas) y la formación de la identidad juvenil. Sin embargo, la violencia parece haber trascendido esos espacios y ha invadido los otros dos lugares donde habitan los jóvenes: la escuela y el hogar. Cada vez se habla más de violencia doméstica ejercida por o contra los jóvenes y de acoso en la escuela. ¿Hay rasgos específicos en todos estos tipos de violencia?

7.- El carácter grupal suele considerarse una característica diferenciadora de la violencia juvenil. ¿Lo es siempre? ¿Por qué?

8.- También parece tener en ella un mayor peso la dimensión simbólica (la imagen y el imaginario).

9.- Hablamos de un fenómeno con gran relevancia mediática. ¿Cuál está siendo el papel de los medios en la consolidación de nuestra imagen actual sobre la violencia juvenil? ¿La distorsionan? ¿La sobredimensionan? ¿La simplifican? ¿La construyen? ¿La espectacularizan? ¿La banalizan? ¿Y cuál está siendo su incidencia real sobre la propia violencia?

10.- El último lugar común sobre la violencia juvenil tiene que ver con la industria cultural. ¿Son los jóvenes de hoy más violentos a causa del cine, los videojuegos, los cómics...? ¿Hay que eliminar la violencia de los contenidos culturales dirigidos a jóvenes?

Las dos obras que hemos trabajado se ubican en los campos de la psicología social (la de Concepción Fernández Villanueva) y la antropología cultural (la de Feixa). La primera es un estudio de campo sobre diferentes grupos urbanos protagonistas de hechos violentos o proclives a protagonizarlos. Aparte de los límites marcados por el propio objetivo del estudio, la obra tiene más de una década, diez años en los que han cobrado relevancia otras manifestaciones ligadas a la violencia de y entre jóvenes. La segunda es una compilación de trabajos sobre fenómenos de violencia juvenil en culturas diferentes, con dos partes: una primera, dedicada a estudios relacionados con políticas de la violencia (con raíces en conflictos de poder presentes en determinadas sociedades como la guerra civil salvadoreña, los barrios marginales de Nueva York, la Intifada palestina, el nacionalismo radical vasco, las pandillas de porros mexicanos o los jóvenes leones del Congreso Nacional Africano) y otra, la segunda, centrada en las culturas de la violencia (manifestaciones que reflejan determinadas identidades colectivas expresadas en ritos grupales, redes sociales e imaginarios -barras bravas chilenos, salas de boxeo en guetos estadounidenses, violencia en Colombia, jóvenes antiglobalización en la batalla de Génova...-). De esta segunda obra nos centramos sobre todo en sus conclusiones.

En todo caso, los dos materiales hacen hincapié en una serie de ejes generales:

- La necesidad de deconstruir parte de las afirmaciones anteriores y desnaturalizar la imagen que tenemos de la violencia juvenil.

- La imposibilidad de desligar las manifestaciones de violencia juvenil del entorno micro y macro donde se producen.

- La necesidad de entender la violencia juvenil en el marco de la construcción individual y social (de ahí la importancia de lo grupal y la ideología como dos de los pilares del análisis) de la identidad y en su relación con el poder (la violencia de los jóvenes como búsqueda de éste para ocupar un espacio social o como respuesta al desequilibrio en la distribución del mismo).

1.- Jóvenes sin tregua (conclusiones)

1.- Violencias (des)naturalizadas

La relación entre jóvenes y violencia no es innata. Sin embargo, muchas corrientes de pensamiento han visto la juventud como hilo conductor de manifestaciones violentas en contextos y culturas políticas distintas. A comienzos del siglo pasado, la edad se convirtió en argumento explicativo de las explosiones cíclicas de violencia de las sociedades modernas, fueran éstas políticas (revoluciones) o gratuitas. Se hablaba de una edad conflictiva en la que la metamorfosis corporal se traducía en crisis psicológicas y tensión social. Stanley G. Hall, por ejemplo, hablaba de la adolescencia como una antigua fase de barbarie por la que pasó la especie.

Otras causas que han llevado a la naturalización de esta identificación han sido la consideración de la juventud como una eterna batalla en pos de la identidad social y el hecho de que la mayor parte de las representaciones mediáticas de la violencia sean juveniles. De hecho, pocas veces vemos en los medios a los jóvenes no violentos.

Desnaturalizar esa imagen supone:

- Considerar la violencia como fruto de las tensiones que recorren la sociedad.

- Descubrir que su asociación con los jóvenes es muchas veces consecuencia de la relación de desigualdad que éstos tienen en nuestras sociedades.

- Recordar que no se es joven a la misma edad y de la misma forma en distintos lugares y que todos los jóvenes no tienen la misma reacción ante la adolescencia.

- Resituar la violencia ejercida y padecida por los jóvenes en las luchas por el poder, así como resituar los códigos compartidos que la inspiran en las luchas por el significado.

2.- Violencias (re)politizadas

Resulta imposible separar políticas y culturas de la violencia juvenil. Para acercarse a este fenómeno puede resultar útil la distinción propuesta por Bourgois en el primer capítulo de esta misma obra:

- Violencia política: ejercida por autoridades y quienes se les oponen en nombre de una ideología, movimiento o estado. En esta dimensión el papel de los jóvenes suele ser de "carne de cañón".

- Violencia estructural: la organización económico-social que impone condiciones de dolor físico o emocional. Aquí los jóvenes son "víctimas propiciatorias" en conflictos coyunturales que afectan a grupos subalternos.

- Violencia simbólica: humillaciones internalizadas y las legitimaciones de desigualdad y jerarquía. Los jóvenes son "cuerpos rituales" de conflictos intrapsíquicos o intrasociales de corta duración.

- Violencia cotidiana: prácticas y expresiones diarias a nivel micro-interaccional. Los jóvenes son "cabezas de turco" de conflictos intersociales cíclicos.

3.- Violencias (a)culturadas

En el apartado anterior los autores hablan de la necesidad explicativa de tener en cuenta las visiones de los cuatro grupos de actores que entran en juego al hablar de violencia juvenil: víctimas, victimarios, testigos e intérpretes. En el último grupo se incluirían los medios (también testigos) pero sobre todos los investigadores sociales. Este apartado ofrece algunas de las explicaciones más conocidas del fenómeno de la violencia juvenil en grupo:

- E. de Martino: se aleja de la identificación de la violencia con la desviación y la patología y la sitúa como un rito de pubertad. "Mediante el rito, el furor y el impulso destructivo eran estimulados a explotar, pero al mismo tiempo recibían un esquema mítico y ceremonial que los transformaba en símbolos de la adquisición de nuevos roles sociales en el marco de una renovación total de la comunidad" (pág. 215). Al no existir equivalente actual, los jóvenes inventan nuevos ritos capaces de orientarles en la construcción de su identidad social.

- J. Monod: la violencia juvenil grupal como manera de sustituir reales oposiciones latentes por conflictos rituales abiertos.

- Escuela de Birmingham: analizan los estilos juveniles como intentos simbólicos elaborados por los jóvenes para abordar las contradicciones no resueltas de la cultura parental y como formas de resistencia ritual frente a los sistemas de control cultural impuestos por los grupos de poder.

4.- Violencias (des)juvenilizadas

La asociación entre violencia y jóvenes (como víctimas o victimarios) tiene su origen en el significado iniciático de la mayoría de rituales violentos que acompañan el paso a la adolescencia. Debemos tener en cuenta, no obstante, que esos ritos, más que con la juventud, tienen que ver con el paso a la masculinidad. Por otra parte, los ritos de "passage" se han convertido en nuestras sociedades en ritos "de impasse", que suponen más bien la ceremonialización de la imposibilidad de hacerse adulto.

Cuando hablamos de violencia juvenil muchas veces nos estamos refiriendo a fenómenos con características diferentes. En unos casos se trata de violencias políticas no juveniles donde la participación juvenil es reconocida e incluso categorizada (como ocurre con el nacionalismo radical vasco o la Intifada); en otros se trata de violencia con perfil definido como “juvenil” (activistas antiglobalización, maras, barras bravas). Estos dos tipos de violencia no son siempre violencia “de oposición”. En algunas ocasiones, el Estado se apropia y promociona redes informales de tipo mafioso para neutralizar mediante despliegues de violencia a los sectores más críticos de la sociedad (lo que ocurre con los porros mexicanos). Por tanto, la violencia no necesariamente se deriva de la condición de “joven” sino del contexto concreto en que se produce.

5.- Violencias (re)generadas

En su mayoría, los fenómenos de violencia estudiados se asocian a la masculinidad (esto se pone también de manifiesto en el estudio de Fernández Villanueva), y se ligan al honor o a una ética de la resistencia y la virilidad (las palizas que reciben los jóvenes palestinos). De todos modos, de este hecho no podemos deducir que los hombres jóvenes sean naturalmente violentos. Como vemos, el contexto político y cultural explica buena parte de estas conductas y sus justificaciones.

6.- Violencias (en)carnadas

Los cuerpos y corporalidades juveniles nos sirven como mapas de ruta que generan y posibilitan las violencias juveniles y su significación.

Los cuerpos de los jóvenes pueden ser entrenados para absorber, diseminar o neutralizar violencias. En el caso, por ejemplo, del conflicto Israel-Palestina, las palizas que los soldados israelíes propinan a los jóvenes palestinos buscan domesticación pero acaban generando resistencia a la dominación y otorgan estatus político a los que las reciben. El cuerpo se convierte así en generador de nuevas redes de poder y en escenario de reciclaje de violencias que se activan recíprocamente. Si hablamos de los jóvenes espiritistas venezolanos, la violencia auto-infligida tiene fines terapéuticos y sirve para subrayar las otras heridas producidas en la vida de los barrios. Y en lo que respecta a los jóvenes boxeadores de guetos norteamericanos, se trata de una violencia disciplinada, equipada además con los valores del deporte, que funciona como armadura contra otras violencias potencialmente más destructivas de su entorno. En todos estos ejemplos, los cuerpos no son sólo un escenario privilegiado de las violencias juveniles, sino que son directamente producidos en su entrelazamiento con ellas.

7.- Violencias (re)presentadas

Como ya se ha indicado, el papel de los intérpretes es fundamental a la hora de analizar estos fenómenos. En el caso de los medios, ya vimos lo que Génova, por

ejemplo, supuso en la construcción de un imaginario alrededor de lo que significa la lucha antiglobalización. Tanto los medios como los análisis académicos, además, comparten a veces premisas con las ideologías que sostienen, glorifican o estigmatizan determinados tipos de violencia.

Por último, debemos tener presente que las imágenes mediáticas se construyen siempre a partir de los momentos álgidos o sus consecuencias inmediatas, con la consiguiente espectacularización no siempre inocente, sino al servicio de fines políticos, comerciales o estéticos.

8.- Violencias (des)armadas

En este último apartado se proponen una serie de estrategias generales para “reducir daños”, entre ellas las siguientes:

- Resocializar la violencia: volver a incorporar a la comunidad como garante del control social informal que aminora los daños. Suprimir el estigma que acompaña a los grupos que se ven asociados a los imaginarios violentos. No acudir a la idea de “maldad intrínseca” ni a la estigmatización sistemática de los juveniles.

- Desacralizar: relativizar aquellas ideas y valores que le sirven de base (nacionalismos, etc.).

- (Re)ritualizar: recuperar el sentido ceremonial de las interacciones agresivas entre individuos y grupos y resemantizar la dimensión lúdica y preformativa que suele tener la violencia en la que participan los jóvenes. La ritualización de la violencia sirve en la mayor parte de las ocasiones para minimizar su impacto y apoyar moralmente a las víctimas.

II.- Jóvenes violentos. Causas psicosociales de la violencia en grupo

1.- Consideraciones generales

a.- Salvo algunos casos puntuales de tipo patológico, la violencia siempre va ligada a fenómenos de poder.

b.- La violencia se ha tornado un tabú que convierte casi en obsesión la pacificación y la no violencia ¿Por qué nos empeñamos en ocultar una violencia que sí existe?

c.- La violencia juvenil urbana no puede desligarse de un contexto social donde la violencia está presente y sirve para conseguir objetivos.

d.- La violencia cumple una función simbólica para los integrantes de los grupos de jóvenes.

e.- La violencia de los jóvenes ni es nueva, ni especialmente peligrosa ni diferente de otros tipos de violencia.

f.- Hay que distinguir entre violencia juvenil en general y violencia neofascista manifestada en grupos de jóvenes, un fenómeno minoritario.

g.- Dentro del concepto “violencia juvenil” se engloban muchos incidentes que se explican desde distintos factores sociales que no sólo afectan a los jóvenes.

2.- Contextos de violencia de jóvenes en la España actual (de 1998)

- Instituciones educativas (novatadas, acoso escolar...).
- Fiestas, conciertos (peleas entre grupos o enfrentamientos con la policía).
- Zonas de ocio (generalmente con una fuerte carga simbólica): luchas entre pandillas por el poder, el territorio o como arma de diferenciación.
- Violencia reivindicativa: cierre de bares, leyes restrictivas del ocio juvenil.
- Violencia política.
- Vandalismo: daños no físicos a personas o instituciones. No es llevado a cabo por grupos urbanos reconocibles en categorías predeterminadas sino por grupos fluidos en contextos de diversión o momentos de enfado.
- Violencia xenófoba o contra otras minorías.

3.- Agrupaciones juveniles proclives a la violencia

- Grupos urbanos: Skins (dentro de ellos hay nazis, antirracistas –sharp- o de extrema izquierda –red skins-), punkies, pero la mayor parte no son grupos como tal (no tienen liderazgo estable, actividades planificadas, objetivos claros, estructura y organización definida). Son más bien grupos con estilos o categorías de identificación similares (música, estética, ideología). La mayoría de estos grupos no son violentos, el grupo es un vehículo de construcción de la identidad y diferenciación social.

- Neofascistas: actúan sobre todo a través de peñas futboleras. Sus líderes suelen ser adultos que los utilizan como fuerzas de choque. Suelen enfrentarse con otros grupos para hacer sentir su presencia o importancia o a través de actos catalogables como delincuencia juvenil.

4.- Definición de violencia que sirve de marco para el estudio

La autora parte de la distinción entre violencia y agresión, y considera eje central de la primera la amenaza, entendida como la posibilidad de recibir daños de algún tipo no deseados por quien se opone a la premisa de mantenimiento o alteración de una interacción. La amenaza se basa en la posibilidad de manejar poder y ejercerlo contra alguien. Ese alguien tiene que tener un deseo real de evitar el daño para que la amenaza funcione. No amenaza quien quiere sino quien puede.

La violencia necesita de la potencialidad de la agresión (hecho que ocasiona daños a una víctima, provocado por un agresor y consecuencia de una amenaza).

En el análisis de ambas debemos tener en cuenta las versiones de los actores implicados y, dentro de cada una de ellas, el etiquetamiento, el proceso atribucional (atribución de responsabilidades) y las estrategias justificadoras. También es importante prestar atención a las consecuencias de los hechos agresivos ya que tienen mucho que ver con el mantenimiento o debilitamiento de la violencia. Un hecho agresivo que queda impune o consigue sus objetivos aumenta la posibilidad de realizar amenazas con éxito.

4.- Grupos violentos, potenciales agresores

4.1.- Perfil de los grupos estudiados

Dos grupos de ultras deportivos de Madrid y Barcelona.

Dos grupos de ideología de extrema derecha.

Un grupo de "bakalas".

4.2.- Clasificación de hechos agresivos referidos por los grupos

Comentarios sobre incidentes:

- Hechos de índole variada pero frecuentes, en los que participan como protagonistas o testigos, poniendo de relieve la cotidianeidad de esta violencia.

- Autoría grupal o individual. Algunos incidentes se refieren como carentes de autoría reconocida.

- Los que se ofrecen desde el punto de vista del testigo van acompañados de justificación de los actos, complacencia e identificación con los mismos.

- Minimización de los efectos de las agresiones con resultado de muerte.

- Se ofrecen respuestas violentas a posibles incidentes no ocurridos.

- Los agresores son presentados como víctimas, normalmente en el marco de una rivalidad entre grupos.

- Obsesión con la manipulación mediática, probablemente como mecanismo de desculpabilización.

Incidentes referidos:

- Rivalidad entre grupos en ambiente deportivo.

- Racismo y xenofobia: descalificaciones generales, espíritu justiciero frente a delincuencia.

- Agresiones en contextos de exaltación, irritabilidad o exceso, contra otros grupos o en zonas de ocio.

- Agresiones contra personas o colectivos excluidos de su modelo de sociedad.

A continuación, la autora pasa a desbrozar los cuatro referentes que considera claves en la violencia de jóvenes en grupo: la grupalidad, la identidad, el imaginario y la ideología.

5.- El grupo en la explicación de la violencia

El grupo se describe en el estudio atendiendo a interacciones, autodefiniciones, aspectos escénicos e imaginario.

Interacción (actividades y relación continuada) e identificación colectiva (con una categoría) suelen ir unidas. La interacción continuada puede dar lugar a una serie de valores comunes y así puede afianzarse una ideología. La afectividad, por tanto, se muestra como una herramienta de alta eficacia en la creación y consolidación de estos grupos.

También es fundamental el ocio y su papel en la formación de la identidad juvenil, no sólo desde el punto de vista cuantitativo (el tiempo dedicado) sino por su relación con las dificultades de inserción social y laboral de los jóvenes en nuestras sociedades, que les hacen disponer de muchísimo tiempo libre o vivir el que tienen como una válvula de escape de la precariedad o las condiciones draconianas del mercado laboral.

Entre los factores grupales relevantes en la génesis de la violencia destacan éstos:

- Rivalidad en el deporte o por la conquista de espacios y uso de símbolos. Hablamos de la confrontación de aspiraciones incompatibles que puede transformarse en confrontación de identidades incompatibles o, al menos, vivirse como tal. Es, por tanto, una estrategia de construcción de la identidad y la violencia una técnica de autoafirmación frente a los otros, que se ven como posibles agresores o víctimas. La rivalidad se vive además como un fenómeno con historia y memoria, en donde el incidente concreto es sólo expresión de algo universal e intemporal.

- La construcción del otro. El otro como rival se construye en términos de sujetos colectivos y con referencias a categorías sociales que ya hacen patente la idea de enemigo y recogen las estructuras simbólicas en las que se legitima esa relación de enemistad. Se acentúan los estereotipos y los prejuicios, señalando todas las connotaciones que posibilitan una acción violenta.

- Identificación grupal: supone la interiorización de los valores, objetivos e historia del grupo como propios. Un alto nivel de identificación puede ser un factor de violencia porque puede comportar una excesiva disponibilidad para actuar a favor de los dictados del grupo, inhibiendo ciertos principios morales individuales.

- Atenuación de la responsabilidad individual: dificultad para dar cuenta de los propios actos cuando se han producido de forma colectiva (sujeto múltiple). La con-

ducta se desorganiza y escapa de una planificación racional. Se hace difícil establecer los límites entre la conducta de cada uno de sus miembros.

- El grupo, asimismo, proporciona cobertura defensiva (física, psicológica y legal) a los individuos.

- Los individuos que muestran conductas violentas son altamente valorados dentro del grupo, que acaba entronizándolos como líderes, y se usa la violencia para coaccionar a aquellos que quieren abandonarlo.

- Lo grupal se usa como criterio normalizador, considerando todo lo externo como "no normal".

Para que todos estos factores actúen de forma eficaz en la construcción de grupos e individuos violentos se necesita un marco social en el que exista una buena dosis de violencia utilizada para mantener las posiciones de poder o la identidad de instituciones, grupos o estamentos sociales. En otras palabras, una sociedad como la nuestra.

5.- La identidad de los agresores

La identidad se define como el conjunto de significantes y significados por los que se reconocen y son reconocidos uno o más actores sociales. Esta investigación se centra en la identidad de grupo, concebida como algo diferente a la suma de identidades individuales pero tampoco identificable con la identidad social (parte de la identidad personal derivada de la pertenencia grupal).

La identidad grupal se concibe como la autobiografía discursiva que incluye una autopercepción o autorreconocimiento y una evaluación.

Los grupos de jóvenes estudiados emplean como reconocimiento significantes como los nombres (buscan definir y provocar determinados efectos sociales y tienen un componente antisocial o basado en la historia y la tradición, la guerra, lo militar, etc.), el atuendo, la música o la actitud hacia el mundo.

Esta identidad necesita un grupo de interacción cercano que comparta una serie de significantes identitarios: ser joven, un estilo musical, la afición a un deporte, una ideología.

A la hora del análisis es importante deslindar tres aspectos de esta identidad:

- Identidad positiva: conjunto de significantes sobre sí mismos que el grupo asume como propios, lo que creen y lo que quieren ser.

- Identidad negada: aquello de lo que quieren desmarcarse, significantes cercanos a lo que constituye su identidad pero no deseados por sus poseedores (la imagen de los medios, por ejemplo).

- Identidad opuesta: el reverso de la identidad positiva (grupos enemigos, etc.). Aquello con lo que se siente una incompatibilidad total.

En el primer caso, el de la identidad positiva, destacan aspectos como “miembros de un club deportivo” (nombres militares, extremismo), de un grupo político (se identifican con el nacionalismo, el totalitarismo y el racismo), o de un estilo juvenil (ropa, música).

En cuanto a la identidad negada señalan su rechazo a la violencia como característica propia y niegan su anormalidad o estupidez. Rechazan el calificativo de “tribu urbana”. Según ellos, usan la violencia como autodefensa ante una amenaza en buena parte construida por ellos mismos. También afirman que en la sociedad hay violencias más peligrosas que las suyas (la de los cuerpos de seguridad del estado, el terrorismo...). Y, por supuesto, son normales puesto que huyen de cualquier desviación. Se consideran el brazo armado de la sociedad.

La identidad opuesta es, en la mayor parte de las veces, la razón de ser del grupo. En ella se incluyen:

- Jóvenes de otros grupos o ideologías.
- Opuestos a identidad nacional, social o sexual (otras etnias, homosexuales, okupas, indigentes...).
- Rivales futbolísticos.
- Estilos juveniles opuestos.
- Jóvenes de izquierdas: pacifistas por su rechazo al militarismo, independentistas por su nacionalismo centralista y anarquistas por su rechazo del autoritarismo.

En general se aprecia un aprecio del poder en todos sus ámbitos y un rechazo de la diferenciación en todos sus ámbitos.

6.- La imagen y lo imaginario en la explicación de la violencia

En todos estos grupos se da una gran importancia al componente escenográfico como forma de presentación, diferenciación e intimidación.

En los ultras deportivos encontramos una fusión de la imagen futbolera (bufandas, escudos, trofeos, medallas...) con los símbolos de ultraderecha. Se produce también un proceso de fusión con el escenario, acompañado de un alto componente de exhibicionismo. El fútbol no se vive como válvula de escape sino como la posibilidad de encontrarse a uno mismo en la acción grupal como miembro de una escena que tiene sentido social.

Los skins y ultraderechistas tienen una relación ambivalente con la imagen. Aceptan la estética pero lo importante es la ideología. Rechazan a los que usan su imagen sin conocer lo que significa. Sí que la ven importante como mecanismo de intimidación a los enemigos, aunque reconocen que a veces puede causarte problemas (con la policía, por ejemplo).

En resumen, la imagen se caracteriza por el uso de símbolos que se relacionan

con la violencia (nazis, militares, boxeo...). Aparte de la vestimenta, el imaginario de violencia se construye con un estilo, una forma de presentación violenta e intimidante. A veces, jóvenes no violentos recurren a esta estética para impresionar y acrecentar su presencia en la interacción social.

En cuanto al imaginario, la representación escénica del grupo, su estructura y relaciones, predomina lo siguiente:

- La idea de relación entre iguales, sin distinción individual o de grupo social (lo que no excluye que haya líderes o que se rechace a determinada gente).
- La Imago paterna, encarnada en el líder.
- Un escenario investido de afectividad y convertido en metáfora de lo grupal (el estadio, la peña, el gimnasio, el pub...).
- La música.
- Desprecio de lo que otros grupos representan para fortalecer lo que el propio grupo es.
- Una ideología caracterizada por la visión de una sociedad futura pura, en orden y uniforme.

En síntesis, una suma de elementos prerracionales, no argumentables ni rebatibles, con leve conexión con la lógica y fuerte carga emocional, unido a una alta polarización. El mejor caldo de cultivo para la violencia.

Para concretar este imaginario, la autora recurre al concepto lacaniano de kakon, la representación del mundo de los paranoicos, que proyectan una imagen de degradación, oscuridad, negatividad y amenaza sobre el mundo exterior, que les pone en actitud de constante vigilancia y agresividad). En este caso, el kakon de los grupos de jóvenes violentos se caracteriza por estos rasgos:

- La visión de un país en decadencia.
- Corrupción política generalizada.
- Una policía represora y peligrosa.
- Injusticia social generalizada.
- Sensación de odio y asco hacia grupos que se consideran "basura".
- Manipulación mediática.

Esto se traduce en un discurso negativo y agresivo hacia todo, en la proyección de su negatividad hacia fuera. Se muestra afinidad con los que han demostrado o ejercido violencia (Hitler) y se hace hincapié en la necesidad de defenderse. Todo ello acompañado de una fuerte polarización y la urgencia de elegir entre un mundo actual degradado y un pasado mítico al que se adhieren de forma acrítica.

7.- Ideología y violencia

Hay ideologías violentas que orientan la acción de los individuos de tal manera que la posibilidad de cometer actos violentos es mayor que en otros casos. En el caso de estos grupos de jóvenes, la ideología es algo más que un recurso del discurso violento, es lo que lo pre-conforma. Muestra a las víctimas posibles y ofrece potenciales argumentaciones justificatorias. Por una parte, la ideología se muestra en el discurso violento de forma abierta y argumentada y por otro permite la complicidad con manifestaciones verbales brutales que trivializan actos muy graves como el holocausto nazi. El discurso violento ya es una forma de acción violenta.

En los grupos estudiados predominan tres tipos de contenidos ideológicos explícitos:

- Totalitarismo: nacionalismo centralista, sobrevaloración de la ideología, acción directa como forma de ejercicio del poder, añoranza de los viejos fascismos, manifestaciones en contra del sistema en su totalidad sin especificar qué es.

- Nacionalismo, no tanto de corte político como en su relación con la identidad cultural. Se relaciona con el centralismo, el militarismo, el imperialismo, el racismo y el uso de la violencia.

- Racismo, identificado con el nacionalsocialismo y sus ideas de pureza de raza, aunque no se alardea demasiado de él dada su escasa aceptación social. También se presenta de varias formas:

- a.- Racismo diferencialista: se centra en la construcción del otro como diferente de uno mismo, apoyándose en los rasgos físicos y en la cultura y las formas de vida. Los otros construidos son normalmente negros, moros, gitanos, judíos y chinos.

- b.- Racismo de la jerarquización: niega la igualdad de derechos entre los diferentes colectivos humanos basándose en consideraciones racistas.

Construcción discursiva de la violencia

El discurso violento se fragua a través de un proceso en el que la autora distingue tres momentos:

- Construcción del otro como diferente: depende de si se trata de grupos de iguales o grupos considerados inferiores. En el primer caso (grupos rivales) la diferencia no es percibida como necesariamente amenazante, ya que ocupa espacios simbólicos separados y el enfrentamiento sólo se produce en las zonas de contacto. En el segundo caso (inmigrantes, homosexuales, drogadictos), las zonas comunes son muy amplias y el contacto se busca conscientemente. Su falta de normalidad genera el rechazo y justifica la violencia.

- El otro como negativo: paso de la diferenciación a la discriminación, bien mediante descalificaciones directas, bien mediante estrategias indirectas como desposesión del carácter humano de dichos grupos, uso de hipérboles, chistes y bromas, etc.

- El otro como peligroso y amenazante: ésta es la faceta que abre la puerta a la violencia. Se apoyan en informaciones ofrecidas por los medios pero generalizándolas, exagerándolas o simplificándolas. Tienen que ver con la delincuencia, la transmisión de enfermedades, la pérdida de derechos de los autóctonos, el trabajo, miedo a la homosexualidad.

Estrategias discursivas

De justificación de la violencia:

Negación del atributo que cuestiona la identidad de la persona o el grupo (yo no soy racista).

Generalización de los atributos negativos.

Suposición de simetría, con sólo dos elementos de comparación y bases pobres y limitadas.

Culpabilización de las víctimas.

Desculpabilización de los agresores.

Minimización del daño.

Evitación de un mal mayor (la desaparición de nuestra raza, el aumento del paro...).

Victimización del agresor.

Negación de los argumentos del oponente.

Apropiación de los argumentos del oponente.

Reconstrucción ficticia del pasado.

De legitimación del actor violento:

Desconfianza hacia el sistema político y social, que legitima la acción violenta como mecanismo de autodefensa.

Legitimación para tomarse la justicia por su propia mano, para conseguir resultados rápidos y eficaces en sus espacios más cercanos.

El atractivo del discurso violento

La estética juega un papel fundamental, pero es sobre todo importante el papel de la ideología como:

- Fuente de socialización totalizadora, que provee de mecanismos implícitos y explícitos que dispensan al sujeto de buscar otros fuera de la misma y le ayuda a articular elementos dispersos y desfasados.

- Proveedor de identidad.

- Orientadora de conductas individuales y grupales, ofreciendo justificaciones y sentido a las acciones, definiendo a los enemigos y los métodos para combatirlos.

9.- Conclusiones: La violencia como resultante de los cuatro referentes

- La violencia está al servicio de la identidad. Es una estrategia para acentuarla, reforzarla y definirla. La racionalidad social se apoya sobre todo en el ejercicio de la violencia y los estados se apoyan en ella. La violencia también consigue valía y poder de forma visible, inmediata y fácil de evaluar.

- La violencia crea y defiende un territorio simbólico y a veces incluso un territorio real del que son expulsados otros ocupantes mediante el ejercicio de violencia simbólica o real.

- Las agresiones producidas por los jóvenes tienen que ver con el poder (quién domina y define las situaciones).

- El grupo ampara y a la vez diluye la responsabilidad individual, ofreciendo protección física, psicológica y legal.

- La imagen delinea de forma superficial e inmediata una existencia social y el imaginario polariza la percepción de la realidad, creando enemigos, invistiéndolos de maldad y preparando el camino a la agresión.

- La ideología, por último, construye un cuerpo argumentativo que dota de coherencia y validez a ciertas representaciones imaginarias. Apoyándose en figuras de prestigio que recogen lo mítico del pasado, señala a las víctimas, ofrece sentido a las acciones agresivas y las justifica moralmente.

Los jóvenes como parte de la humanidad tienen su cuota de violencia. La represión de la misma conduce al fracaso anticipado, ya que ella misma es una forma de violencia y su ejercicio una de sus formas de reproducción. No se trata de complacernos en su inevitabilidad sino de encontrar modos de integrar la violencia asumible por la sociedad, y entre ella no está la nazi o fascista. En este terreno, la autora destaca la utilidad de actuar en el nivel del discurso, quitando poder a escenarios o argumentos susceptibles de generar violencia.

La violencia es la otra cara del poder y los jóvenes tienen hoy por hoy una relación precaria con el mismo, ocupan el lugar desfavorecido en unas relaciones desequilibradas. Tal vez la posibilidad de desarrollar violencia que otorgue poder y no desarrollar la que otorga el poder resulte atractiva para determinados grupos juveniles.

* * *

La violencia desempeña una importante función socializadora, al servicio de la masculinidad en el patriarcado o de la división de clases en el sistema capitalista. La socialización en la rudeza de los futuros jóvenes obreros se mostraba antaño útil como “preparación” para las tareas y trabajos que luego iban a tener que desempeñar. Esa funcionalidad de la violencia ha sido superada por las nuevas formas de inserción y ahora ésta tiene más que ver con una situación social que agrede a los sujetos y la introyección que los mismos hacen de esa agresión, volcándola en agresividad no hacia la fuente de violencia sino hacia aquellos más débiles que me hacen sentirme fuerte. En esta canalización el grupo, como señala Fernández Villanueva, tiene un papel fundamental.

Aunque esta nueva dimensión de la violencia no es específica de la juventud, es en este grupo donde se manifiesta con más virulencia porque también son los jóvenes los que sufren la agresión de forma más contundente. Los jóvenes se encuentran mucho más expuestos a las amenazas del sistema porque están en proceso de construcción de su identidad individual y de búsqueda de su papel social, pero el sistema les hace sentirse como si estuvieran fuera o como si no formasen todavía parte plenamente del mismo, salvo para ayudar a perpetuarlo como consumidores (vía mayoritaria de participación que hoy se les ofrece sin que éstos sean conscientes del engaño). Por otra parte, las formas de incorporación que este sistema propone les llegan cada vez de forma más tardía, son cada vez más precarias y presentan un creciente riesgo de no incorporación –exclusión– para amplios grupos de jóvenes, abocándolos a esa situación de impasse de la que hablan Feixa y sus colaboradores. Ante esta situación, determinados sectores de la juventud reaccionan proyectando su inconsciente frustración sobre otros a los que convierten en víctimas, magnificándolos en su dimensión de chivo expiatorio y minimizándolos en su dimensión de personas. La violencia surge así una vez más como respuesta ante una necesidad de seguridad derivada de la debilidad.

Vivimos en una sociedad que ha logrado imponer una lógica del poder en la que todo lo que no es triunfo se interpreta y se vive como fracaso, aunque ese triunfo se logre a base de injusticias. La mayor parte de las construcciones mediáticas se sustentan en esa identificación con el poder y en la idea de que el que no lo tiene es un “pringao”. El recurso a la violencia se ofrece así como la última garantía para que el individuo triunfe cuando carece de otras armas.

El triunfo de ese yo sobre los otros se hace a costa de la disolución del otro como persona. Los otros son estereotipos que cuanto más se concretan más se alejan de las personas reales. Ese proceso facilita una insensibilización frente a las consecuencias de la violencia pero también, paradójicamente, un fracaso en el intento del agresor

de ser alguien ejerciendo el poder sobre otro. Si no hay otro no hay poder, ya que no hay relación real.

Una buena parte de las reflexiones sobre violencia y juventud achacan el problema a la ausencia de valores y referentes morales, entre ellos la disciplina, el esfuerzo y la responsabilidad. Convendría recordar el papel que esos mismos valores han desempeñado como formas de sometimiento. No obstante, somos conscientes de las dificultades de criticar ese papel sin caer en la idea de que el esfuerzo no sirve para nada y sin despojar de sentido el concepto de realización y búsqueda de metas, tan importantes para la autoestima individual y el reconocimiento de los demás.

Cada vez que nos topamos con alguna manifestación de violencia juvenil sale inevitablemente el tema de los medios y de la industria cultural, especialmente el cine, el cómic y los videojuegos. Obnubilados por la violencia aparente, conservadores y progresistas suelen coincidir preocupados en la necesidad de regular contenidos, a pesar de los problemas que se puedan plantear en el plano de la libertad de expresión. Sin embargo ¿de verdad son estos productos peligrosos per se? ¿Y es su mayor problema la sangre cibernética? Desde nuestro punto de vista hay que situar la reflexión en un contexto más amplio. Los jóvenes están expuestos a una violencia estructural que les agrede, carecen de salidas ante la frustración social, son incapaces de identificar el origen de la agresión y ante esto lo único que se les ofrece son respuestas simplificadoras en las que la violencia “explícita” funciona como mecanismo de ocultación de la violencia estructural y como oferta de búsqueda del chivo expiatorio. Ese papel ocultador, al que no son ajenos los medios con su tratamiento espectacularizador y singularizador de la violencia, es lo realmente pernicioso y no el número de disparos y muertos que preceden al “game over”.

Sesión 7 **Violencia escolar**

La última sesión del curso estuvo coordinada por Amparo Aloy, a partir del capítulo XIV (“Perseguido por una sombra”) del cómic V de género. 16 historias de Violencia de Género (J. Ródenas y Andrex. Producciones Maleva 2008).

“Soy el niño ausente”. “Si soy fuerte y si me temen estoy presente”

A pesar de que la historieta nos ofrece el retrato de un futuro maltratador de género (o de un maltratador presente que mira su pasado), la tesis que esconden estas dos frases del protagonista está en la base de la mayor parte de las conductas que se definen como acoso escolar y de la personalidad de los individuos acosadores.

El germen del acosador suele estar en ese niño ausente que se siente nadie en casa o en sus entornos cercanos y necesita ser alguien en otro lugar ejerciendo de

fuerte frente al débil. Suelen ser asimismo niños que arrastran el fracaso escolar desde pequeños, con una importante frustración porque el mundo académico se les muestra como algo incomprensible a lo que nunca tendrán acceso. La fuerza se convierte en una herramienta para canalizar esa frustración y para ser alguien, o en otras ocasiones como una forma de darle la vuelta a la tortilla, como una nueva encarnación del “desprecia cuanto ignora” del español machadiano. No es que el sistema me cierre sus puertas, es que yo no quiero formar parte de él.

Frente a la opinión generalizada de que este fenómeno surge en los centros de secundaria, la realidad nos dice que los chicos no se hacen violentos en los institutos, ya llegan así a ellos y a una edad en la que es bastante difícil la intervención, máxime con la carencia de recursos y la saturación actual de otras herramientas como servicios sociales y centros de menores.

La imagen tradicional que tenemos de la violencia escolar está compuesta por chicos que agreden a otros chicos, chicos que graban a sus profesores... a veces por profesores que insultan o menosprecian a sus alumnos. Esa imagen obvia que el propio sistema escolar es coercitivo a través de sus contenidos, normas, horarios... y también deja de lado su histórico papel en el proceso de domesticación de la clase obrera. No se trata de volver a utopías pedagógicas libertarias al estilo de Summerhill, pero tampoco de obviar la violencia estructural del propio sistema.

Toda la comunidad educativa está sometida a presión (currículos, ratios...). En la era de la productividad neoconservadora, también aplicada a la educación, la atención a la diversidad (tan necesaria para que los alumnos puedan sentir que “son” dentro de este sistema) funciona como un mantra que poca realidad sostiene debajo, ya que no se emplean los recursos necesarios para que se haga posible, aunque también es cierto que muchos profesores siguen siendo incapaces (por formación o por comodidad) de asumir el cambio de modelo educativo que ella supone.

Por si las contradicciones internas del sistema educativo fueran pocas, la sociedad considera que la escuela debe transmitir unos valores que ella misma dice poseer pero que raras vez encontramos en las prácticas sociales reales. El discurso acerca de la “bondad” se convierte de este modo en un discurso carente de valor y que incide negativamente en la imagen de la institución y en su pérdida de autoridad. ¿Puede una escuela así devaluada afrontar con visos de éxito el problema de la violencia que se produce en su seno aunque el germen esté fuera de ella?

Pero sin duda, uno de los grandes factores que debemos tener en cuenta a la hora de abordar el fenómeno de la violencia escolar son los nuevos modelos familiares y la necesidad de reestructuración del mundo afectivo que se deriva de ellos. Cada vez es mayor el número de familias monoparentales en las que los hijos son a veces desatendidos por imposibilidad psicológica o laboral y otras veces se les pide que suplan las carencias de la relación rota. También es mayor el número de familias con

hijos únicos que se acostumbran a ser el centro, a no compartir y asumen mal que la realidad les coloque en el lugar que les corresponde, haciendo que ese narcisismo herido se proyecte como resentimiento y agresión hacia el que creen menos fuerte o al que creen que recibe la atención que ellos merecen. La incorporación de las mujeres al mundo laboral sin políticas de conciliación de la vida laboral y familiar ha llevado a una colonización de la segunda por parte de la primera, haciendo que hijos que nacieron creyendo ser todo se encuentren con que ahora no son nada. En múltiples ocasiones, esta situación provoca un sentimiento de culpabilidad en los padres que intentan compensar convirtiendo a sus hijos en consumidores desaforados. Se crea un vacío que se convierte en incapacidad para vehicular el afecto a través del lenguaje, ya que éste está totalmente desconectado de la experiencia.

CURSO 2009-2010

Sesión 1

Violencia estructural: orden económico global y sus víctimas

La segunda parte del seminario dedicado a la violencia comenzó con una sesión moderada por José Cervantes Gabarrón, a partir de la obra de Naomi Klein *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós 2007, complementada por la reseña de Benedetto Vecchi: "La doctrina del shock: una contrahistoria del neoliberalismo" (Rebelión: 24-9-07) y la intervención de Antoni Domènech en el acto de presentación de las versiones catalana y castellana del libro de Naomi Klein publicada en *Sinpermiso*.

El capitalismo del siglo XX presenta elementos de continuidad, pero también de discontinuidad, respecto a los elementos que la ensayística contemporánea llama "los gloriosos treinta años", es decir, el período de desarrollo económico y social que siguió a la II Guerra Mundial.

La continuidad viene del Estado de Bienestar, en sus diversas traducciones nacionales, y de una relación de dominación de algunos países fuertes respecto de otros países "débiles", usados como laboratorios de experimentación de políticas económicas desprejuiciadas que en el potente Norte habrían hallado fuertes resistencias. Naomi Klein se centra en el otro aspecto señalado, el de las discontinuidades, escribiendo lo que Vecchi denomina una "contrahistoria del neoliberalismo contemporáneo" sustentada sobre la siguiente tesis: las crisis –económicas, sociales o políticas– y las catástrofes ambientales son usadas para introducir unas reformas neoliberales que han llevado a la demolición del Estado de Bienestar.

Milton Friedman comienza a poner las bases de este sistema en pleno corazón de la Guerra Fría. Ya en esa época sostiene que las crisis pueden usarse para una "tera-

pia de shock" a favor del libre mercado. A pesar de su mala prensa inicial, sus recetas acabarán convirtiéndose en programas de política económica en Chile, Paraguay, Argentina, Brasil, Guatemala, Venezuela, pero lo harán en un contexto de represión política y social tan brutal que ni siquiera los medios de comunicación estadounidenses podrán ignorarlo. El terrorismo se muestra como una eficaz arma para defender la apropiación de materias primas de estos países por parte de Estados Unidos y la apertura de nuevos mercados. Esta política represiva es considerada por Klein como la primera crisis del neoliberalismo.

La segunda ola neoliberal tiene, como la primera, un apóstol, Jeffrey Sachs quiere demostrar que el libre mercado no es incompatible con la democracia y ve en el desplome de la Unión Soviética y del socialismo real la mejor oportunidad para conciliar la democracia con las "leyes naturales" del mundo de los negocios. Su receta consiste en la desregulación radical de las economías y, aunque es un fracaso allí donde se aplica, halla un valioso aliado en el FMI y el Banco Mundial y en sus programas de ajuste estructural, que vinculan la concesión de préstamos a los estados a la total desregulación económica. La pobreza resultante de estas políticas es vista como un mal necesario que sin embargo acabará siendo despejado por la mano invisible del mercado.

La "terapia de shock" se nutre ya de estrategias de marketing, propaganda y falsificación de datos, tratando de demostrar que el mercado libre es la única vía para escapar de la decadencia económica y de la pobreza masiva. Pero el consenso tiene que ser conquistado electoralmente, aun si eso puede llegar a ralentizar el ritmo de "reformas".

Las crisis asiáticas de los años noventa tuvieron como protagonistas al Banco Mundial y al FMI, que orquestaron a sabiendas la crisis financiera a fin de demoler toda presencia estatal en la economía.

En América Latina la situación es distinta. Las dictaduras se desplomaron una tras otra y subieron al poder muchas coaliciones de centroizquierda. Es la era, afirma Naomi Klein, de la política woodoo, caracterizada por programas electorales keynesianos y sucesivas políticas económicas rígidamente neoliberales. Nace el "estado corporativista", en donde una restringida élite pasa de una empresa a cargos públicos sin el menor respeto a las normas liberales contra el conflicto de intereses.

Pero el "capitalismo de los desastres" no puede sino seguir renovando la inseguridad social. El 11 de septiembre es, desde este punto de vista, un maná para los neoliberales. La "guerra al terror" se convierte así en la retórica tras la que ocultar la venta de la defensa nacional a las empresas privadas y el pleno control del petróleo.

Con la invasión de Afganistán y del Irak, el warfare, es decir, el uso de la guerra para relanzar la economía, se ha elevado a sistema, porque la guerra al terror es una guerra total que no sólo implica al sector militar, sino a la sociedad entera.

También el Katrina y el Tsunami fueron utilizados por el FMI como misión creep, es decir, expansión indebida de una misión, en este caso de la máquina pública. Los últimos baluartes del estado como garante de la convivencia social fueron sometidos a ataque. Nueva Orleans se ha convertido en el laboratorio de esa ulterior privatización del estado. Análogamente, el Tsunami fue utilizado para transformar algunas regiones (Sri Lanka, Tailandia y las Maldivas) en clubes de vacación para las élites globales.

Para A. Doménech, los valores principales del libro del Klein son los siguientes:

La *Doctrina del shock* es una "narración" coherente del triunfo político del neoliberalismo y de lo que ella llama "capitalismo del desastre": el regreso del tipo de economía, de política y de geopolítica del capitalismo catastrófico de la *belle époque* anterior a 1914.

En él se deshace la leyenda de que la llamada "globalización" sería el resultado de fuerzas poco menos que naturales e incontrolables, frente a las cuales no cabría sino la estupefacta resignación, lo mismo da si celebratoria o alarmada. Por el contrario, es el resultado de un cúmulo de decisiones de todo punto políticas destinadas a borrar del mapa de la historia las múltiples huellas –revolucionarias y reformistas– con que han marcado el siglo XX el movimiento obrero socialista internacional y los nacionalismos anticolonialistas.

Otro mito que la autora desmonta es el de que la "globalización" ha venido de manera pacífica y "natural". Ha sido necesario un alto grado de violencia para imponer a los pueblos lo que manifiestamente los pueblos no querían, ni quieren: una contrarreforma –reprivatizadora, redesreguladora y antisocial– del capitalismo a escala planetaria. Violencia en forma de tortura, de terrorismo de Estado; violencia en forma de guerras de rapiña neocolonial, violencia contra la voluntad popular en forma de ataques, abiertos o encubiertos, a la democracia. Y violencia también más "estructural", menos "diseñada", pero no menos devastadora y descorazonadora: pues las oleadas migratorias causadas por las políticas de ajuste se pueden comparar con las tormentas demográficas originadas por las grandes catástrofes bélicas de la historia. Y aún cabría referirse a otro tipo de violencia, a la violencia verbal de los seudointelectuales del nuevo *statu quo*, que han atacado sin piedad esta obra.

Al hilo de las reflexiones de la autora sobre las aportaciones keynesianas, Doménech recuerda que para que éstas fueran escuchadas la Humanidad tuvo que enfrentarse a un shock de proporciones descomunales: la Segunda Guerra Mundial. Y se pregunta si existe la posibilidad de volver a intentar poner en práctica algunas políticas destinadas a reducir las desigualdades sin que el coste sea tan alto.

Sesión 2

Violencia estructural: violación de los derechos humanos

La preparación de esta sesión corrió a cargo de Juan Luis Chillón a partir de la siguiente documentación: AI: Informe 2008 de Amnistía Internacional: el estado de los derechos humanos en el mundo. Editorial Amnistía Internacional 2008.

Informe sobre la exclusión social realizado por: Jesús Ruiz Farrona. Director y Trabajador Social del Centre d'acollida Assís Diplomado de postgrado por la Escuela de Cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona.

1.- Informe AI

En un gesto de extraordinario liderazgo, los máximos dirigentes del mundo se pusieron de acuerdo para adoptar la DUDH en 1948. Actuaron movidos por el convencimiento de que sólo un sistema multilateral de valores universales, basado en la igualdad, la justicia y el Estado de derecho, podría hacer frente a los futuros retos. En un verdadero ejercicio de liderazgo, se resistieron a las presiones de las esferas políticas en liza. La realidad es hoy otra. Los derechos humanos se convirtieron en un juego disgregador cuando las dos "superpotencias" se enzarzaron en una batalla ideológica y geopolítica destinada a establecer su supremacía. Mientras un bando negaba los derechos civiles y políticos, el otro relegaba los derechos económicos y sociales. Los derechos humanos se utilizaron como instrumento para otros fines estratégicos y no para promover la dignidad y el bienestar de las personas.

La esperanza renació con el final de la Guerra Fría, pero se truncó con el estallido de los conflictos étnicos y la desintegración de algunos Estados, que dieron paso a una sucesión de emergencias humanitarias caracterizadas por abusos despiadados y generalizados contra los derechos humanos.

A la entrada del siglo XXI, los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 transformaron una vez más el debate sobre los derechos humanos en una discusión divisiva y destructiva entre "occidentales" y "no occidentales", que restringió libertades y alimentó las sospechas, el temor, la discriminación y los prejuicios entre gobiernos y personas por igual. Las fuerzas de la globalización económica trajeron nuevas promesas, pero también nuevos retos. Aunque los líderes mundiales afirmaron su compromiso con la erradicación de la pobreza, en su mayoría hicieron caso omiso de los abusos contra los derechos humanos que engendran pobreza y la agravan. La DUDH sigue siendo una promesa sobre el papel.

Estados Unidos, al ser la nación más poderosa del mundo, marca la pauta de actuación gubernamental a nivel mundial. Haciendo gala de una impresionante ofuscación jurídica, el gobierno estadounidense ha perseverado en sus intentos de debilitar la prohibición absoluta de la tortura y otros malos tratos. El mundo necesita que

Estados Unidos se comprometa de verdad con la causa de los derechos humanos, dentro y fuera de su territorio.

Si el gobierno estadounidense se ha distinguido en los últimos años por su actitud de desafío al derecho internacional, los gobiernos europeos se han mostrado proclives a una doble moral. En 2007 salieron a la luz nuevos indicios de que varios Estados miembros de la UE habían mirado hacia otra parte o actuado en colusión con la CIA para secuestrar a personas, recluirlas clandestinamente y trasladarlas ilegalmente a países donde fueron sometidas a tortura y otros malos tratos. ¿Pueden la UE o sus Estados miembros pedir a China o a Rusia que respeten los derechos humanos cuando ellos mismos son cómplices de tortura? ¿Puede la UE pedir a otros países con muchos menos recursos que mantengan abiertas las fronteras, cuando sus propios Estados miembros coartan los derechos de personas refugiadas y solicitantes de asilo?

¿Puede predicar la tolerancia en el extranjero sin haberse enfrentado a la discriminación contra romaníes, musulmanes y otras poblaciones minoritarias que residen dentro de sus fronteras?

En el caso de Myanmar en 2007, Estados Unidos y la Unión Europea condenaron los actos represivos de la junta militar en los términos más enérgicos y reforzaron sus embargos comerciales y armamentísticos, pero esto apenas afectó a la situación de los derechos humanos sobre el terreno. En Darfur, los gobiernos occidentales apenas hicieron mella en la situación de los derechos humanos. A pesar de las sucesivas resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU, aún no se ha producido el despliegue completo de una fuerza mixta de la Unión Africana y la ONU. Tanto en relación con Myanmar como con Darfur, el mundo ha buscado en China, y no en Estados Unidos, el país con el peso económico y político necesario para lograr que avancen las cosas, y no sin razón. China es el socio comercial más importante de Sudán y el segundo más importante de Myanmar. Amnistía Internacional ha demostrado a través de su labor de investigación que se han transferido armas chinas a Darfur, desafiando así el embargo impuesto por la ONU. China justifica desde hace tiempo su apoyo a gobiernos abusivos, como los de Sudán, Myanmar y Zimbabue, recurriendo a una definición propia de los derechos humanos como asunto interno de los Estados soberanos.

Sin embargo, la postura de China no es ni inmutable ni obstinada. En 2007, el país votó a favor de desplegar en Darfur una fuerza mixta de mantenimiento de la paz, presionó a Myanmar para que aceptara la visita del enviado especial de la ONU y redujo su apoyo declarado al presidente Mugabe de Zimbabue. Es muy probable que los factores que llevaron a China a establecer en el pasado relaciones con regímenes represores sean los mismos que están hoy motivando su cambio de política hacia ellos: la necesidad de fuentes fiables de energía y otros recursos naturales.

A pesar de sus giros diplomáticos, a China todavía le queda un largo camino por recorrer. Sigue siendo el principal proveedor de armas a Sudán desde 2004. Vetó una resolución del Consejo de Seguridad de la ONU para condenar las prácticas de Myanmar en materia de derechos humanos en enero de 2007 y aún tiene que cumplir las promesas sobre derechos humanos que formuló con motivo de las Olimpiadas de Pekín.

Por su parte, Rusia ha reprimido la disidencia política, ha presionado a periodistas independientes y ha adoptado controles legislativos para frenar a las ONG. El sistema judicial sigue siendo vulnerable a la presión del ejecutivo. La corrupción omnipresente ha socavado el Estado de derecho y la confianza de la población en el sistema legal. La impunidad era rampante en Chechenia, por lo que algunas víctimas trataron de obtener justicia ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en Estrasburgo.

Si los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU han hecho poco para promover los derechos humanos y en cambio mucho para debilitarlos, ¿qué liderazgo cabe esperar de potencias incipientes como India, Sudáfrica o Brasil?

India ha desempeñado un papel positivo en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Merece reconocimiento por haber ayudado a reunir a los partidos mayoritarios y los insurgentes maoístas en Nepal y a acabar con un largo conflicto armado que había generado abusos masivos contra los derechos humanos. Pero tiene que mostrar mayor contundencia en la aplicación de las normas en el ámbito nacional y mayor rotundidad en su liderazgo internacional de los derechos humanos.

El papel de Sudáfrica en la Nueva Asociación para el Desarrollo de África (NEPAD) –que pone el énfasis en el buen gobierno– hizo abrigar la esperanza de que los dirigentes africanos asumieran la responsabilidad de resolver los problemas africanos, incluidos los relacionados con los derechos humanos. Pero el gobierno sudafricano se ha mostrado reacio a denunciar los abusos contra los derechos humanos en Zimbabue.

Países como Brasil y México han demostrado firmeza en la promoción internacional de los derechos humanos y en el apoyo al engranaje de derechos humanos de la ONU. Pero si no se subsana la disparidad entre sus políticas internacionales y su actuación en el ámbito nacional, su credibilidad como valedores de los derechos humanos quedará en entredicho.

Así las cosas, ¿cuál es el futuro de los derechos humanos? El camino que se nos presenta es bastante accidentado. Conflictos muy arraigados –claramente visibles en Oriente Medio, Irak y Afganistán, u olvidados en lugares como Sri Lanka y Somalia, por citar sólo dos– se cobran un gran número de víctimas. Los dirigentes mundiales avanzan con dificultad en sus esfuerzos por decidir el camino a seguir, como en Irak y Afganistán, o carecen de voluntad política para encontrar soluciones y hacer frente a la impunidad y la injusticia, como en Israel y los Territorios Palestinos Ocupados,

un conflicto más antiguo incluso que la propia DUDH, que se ha visto especialmente marcado por la ausencia de un liderazgo internacional colectivo (representado por el cuarteto Estados Unidos, Unión Europea, Rusia y la ONU).

Mientras los mercados financieros del mundo se tambalean y los sectores ricos hacen uso de su posición y excesiva influencia para mitigar sus pérdidas, los intereses de las personas pobres e indefensas corren el peligro de caer en el olvido.

La gente, inquieta, indignada y desilusionada, no se quedará callada si el abismo entre sus reivindicaciones de libertad e igualdad y la negativa de su gobierno continúa ensanchándose.

Ahora existe un movimiento global de ciudadanos como era casi imposible imaginar en 1948, que pide a sus dirigentes que adquieran de nuevo el compromiso de respetar y promover los derechos humanos. El año pasado, desde los abogados con la toga negra en Pakistán hasta los monjes con la túnica azafrán en Myanmar, pasando por los 43,7 millones de personas que alzaron su voz el 17 de octubre de 2007 para exigir acción contra la pobreza, todos ellos fueron sonoros recordatorios de una ciudadanía global decidida a hacer valer los derechos humanos y a exigir responsabilidades a sus líderes.

2.- Informe sobre exclusión social

Principales conclusiones y resultados

- Según la encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadística (INE) sobre personas sin hogar 2005, en España hay 21.900 personas sin hogar.

- El Estado Español junto con las Comunidades Autónomas, con su insuficiente política de protección social, contribuyen a potencian y facilitan las situaciones de pobreza.

- El mercado de la vivienda es prácticamente inaccesible para las personas sin hogar y las políticas de pisos de protección oficial son claramente escasas.

- Creemos que la red pública sanitaria y de salud mental no cumple su función: preventiva, de atención, tratamiento y control con la mayoría de personas sin hogar.

- Constatamos que los servicios sociales públicos y privados, en la mayoría de los casos, no se adecuan a las necesidades y situaciones de las personas sin hogar. Se hace necesario establecer itinerarios de inserción integrales y personalizados.

- Es necesaria una mayor coordinación de los agentes implicados.

- La violencia directa contra las personas sin hogar, en muchas ocasiones, es el resultado visible de la violencia estructural y cultural que padecen.

La urgencia no debe de basar solo en prevención, también en la provención; desarrollando las capacidades, habilidades, estrategias "de choque" y los recursos necesarios para abordar las situaciones de violencia en todas sus manifestaciones.

Estado de la cuestión ¿A qué llamamos “violencia”?

Entendemos la violencia como aquella “actitud o comportamiento que constituye una violación o la privación al ser humano de algo que le es esencial como persona (integridad física, psíquica o moral, derechos, libertades...)”.

Lo que generalmente se entiende por violencia es una agresión física o psicológica: un asesinato, un puñetazo o patada, una tortura, una agresión verbal o insulto, y otras formas de maltrato físico o psicológico. Llamamos a esta violencia: violencia directa.

Una de las violencias invisibles es la violencia estructural, la violencia que forma parte de la estructura social y que impide cubrir las necesidades básicas, como la generada por la desigualdad social: ingresos, la vivienda, la carencia o precariedad de los servicios sanitarios, el paro, la malnutrición, aspectos formativos y lúdicos básicos, etc.

La otra es la violencia cultural, aquellos aspectos del ámbito simbólico (medios de comunicación, culturales, lengua, educación, religión, arte, ciencias...) que se utilizan para justificar o legitimar la violencia estructural o directa.

A menudo, las causas de la violencia directa están relacionadas con situaciones de violencia estructural y/o justificadas por la violencia cultural: muchas situaciones son consecuencia de un abuso de poder que recae sobre un grupo oprimido, o de una situación de injusticia social (de un reparto de recursos insuficiente, de una gran desigualdad en la renta de las personas, dificultad de acceso a los servicios sociales y a la red sanitaria, etc.), y reciben el espaldarazo de discursos que justifican estas violencias.

Esta observación no debe servirnos para justificar la violencia directa, sino para entender bien sus dimensiones y ser capaces de poder intervenir con antelación: minimizar la violencia indirecta o estructural y la violencia cultural puede ser un medio de prevención muy efectivo de la violencia directa.

¿Cómo se llega a una situación de “sin hogar”?

Entre las CAUSAS INMEDIATAS podríamos señalar crisis económico-laborales, crisis psicológicas, crisis relacionales o crisis de las instituciones. Entre las CAUSAS SUBYACENTES, o estructurales, que contribuyen a agravar cualquiera de las crisis anteriores, prolongándola y multiplicando la posibilidad de devenir “persona sin techo”, están: escasez de vivienda accesible, bajos niveles de protección social, deficiente funcionamiento y descoordinación entre los Servicios públicos *de vivienda, salud y servicios sociales*, empobrecimiento familiar, reducción de las redes familiares y vecinales, pérdida de amigos y de apoyo social.

En Europa existen 18 millones de personas afectadas por la exclusión residencial. De estas, 2,5 millones serían personas sin hogar (personas que duermen en la calle o en albergues de emergencia de estancia limitada).

En España hay 21.900 personas sin hogar (Las entidades privadas de atención a este colectivo elevan la cifra a 30.000 personas).

Características demográficas

El 82,7% de varones frente al 17,3% de mujeres.

Edad media de 37,9 años.

El 51,8% son españoles frente al 48,2% que son extranjeros.

El 72,3% de las personas sin hogar han vivido en una familia.

Ingresos y situación laboral

Sus ingresos medios son de 301,59 €.

El 17,5% vive de prestaciones públicas.

El 75,7% de la población sin hogar son parados y el 49,6% busca trabajo.

Alojamiento

El 45,6% de la población sin hogar se aloja al margen de la red asistencial existente (pisos ocupados, espacios públicos o alojamientos de fortuna).

El 70,2% pernocta todas las noches en el mismo sitio.

El 37,5% lleva más de tres años sin alojamiento propio.

Salud y utilización de servicios sociales

El 33,10% de las personas sin hogar no dispone de tarjeta sanitaria.

El 29,1% de las personas sin hogar tiene una enfermedad grave o crónica.

El 30% de la población sin hogar es abstemia y nunca ha consumido drogas.

El 66,4% ha tenido algún contacto en el último año con un trabajador social.

El 60,6% del colectivo opina que los servicios sociales le ayudaron poco o nada.

Relación con la justicia

El 62,5% de las personas sin hogar no ha sido denunciada en ninguna ocasión.

El 55,7% no ha sido detenido nunca en dependencias policiales.

Violencia contra las personas sin hogar

El 26,2% de las personas sin hogar han sido agredidas

El 41,9% han sido insultados o amenazados

Al 40,3% le han robado dinero, pertenencias, documentación (pasaporte, DNI, etc.)

El 3,5% de las personas sin hogar han sufrido agresiones sexuales (12,8% en las mujeres y 1,5% en los hombres)

Al 19% de la población sin hogar le han timado.

Conclusiones

Sorprende comparar el avance del Informe anual del 2006 que presentamos sobre violencia contra las personas sin hogar en España, con el Informe anual del 2005 "Odio, violencia y muerte en la calles de USA" de la National Coalition for the Homeless (Coalición Nacional para los sin hogar) sobre los crímenes y actos violentos que han tenido lugar en Estados Unidos contra las personas sin hogar.

En el informe anual del 2005 de EEUU (300 millones de ciudadanos) se documentan 86 noticias relacionadas con violencia directa recopiladas de periódicos y medios propios de todo Estados Unidos, de los cuales 13 son con resultado de muerte. En el informe anual de 2006 (11 primeros meses) de España (44.108.530 habitantes) se documentan 44 noticias relacionadas con violencia directa recopiladas de periódicos y medios de comunicación españoles de las cuales 19 son con resultado de muerte.

La violencia directa contra las personas sin hogar, en la mayoría de los casos, es resultado visible de la violencia estructural y cultural que sufren, y refleja el indicador del nivel de violencia estructural y cultural que padecen.

La media de edad de las 77 personas sin hogar muertas en España, según nuestra recogida de información durante los primeros once meses de 2006 es de 47,37 años. Este dato coincide con el estudio realizado por Caritas de Canarias sobre las personas sin hogar fallecidas, usuarias/os de sus recursos, entre los años 2000 y 2005 del cual se desprende que la media de edad, de las personas fallecidas, era de 48 años. (*Esperanza de vida media en España 74,6 años en los hombres y de 80,7 en las mujeres*).

Constatamos que el actual sistema de protección social español que pretende garantizar el Estado de Bienestar, del que las rentas de inserción forman parte, contribuyen a potenciar y perpetuar bolsas de pobreza. Un estado en el que la gran mayoría de las prestaciones sociales están por debajo del indicador del umbral de la pobreza o del salario mínimo interprofesional (SMI) genera y potencia la pobreza, favoreciendo así el "sinhogarismo".

Las barreras sociales que encuentran las personas sin hogar para acceder a los derechos sociales básicos (alimentación, vivienda, educación, empleo, protección social, bienestar...) impiden su pleno desarrollo como ciudadanos y como personas.

La administración pública tiene responsabilidades contraídas con todos y cada uno de sus ciudadanos y muchos entes locales no cumplen ni los mínimos establecidos por ley.

Sesión 3 **Belicismo: política y guerra**

La tercera sesión, titulada "Belicismo: política y guerra" fue preparada por Emilio Martínez Navarro a partir de los siguientes materiales: Tortosa, José María: La agenda hegemónica. La guerra continua. Barcelona: Icaria 2003 ("Más madera"; 37) e Ingrao, Pietro: Sobre la guerra. Las nuevas alianzas entre la política y los ejércitos. Barcelona: El viejo topo 2006.

La primera obra hace un análisis del trasfondo belicista que condujo a la Guerra de Irak, caracterizado por el desarrollo de un plan de hegemonía –de más de un siglo de duración- destinado a doblegar a la antigua URSS y a controlar el petróleo y por la desintegración del principio de que no hay guerra legítima sino es en legítima defensa (incumplimiento de los preceptos constitucionales que prohibían el envío de tropas al extranjero en Italia y Alemania).

El trabajo de Ingrao dibuja un escenario del que destacan los siguientes aspectos:

- La desaparición de la reivindicación del desarme por parte de cualquier agente social (invisibilización del discurso pacifista).
- La normalización del estado continuo de guerra (África, Irak...).
- La aparición de la noción de "guerra limpia", donde supuestamente son atacados sólo objetivos militares.
- La consagración de conceptos como "guerra justa" o "guerra humanitaria", es decir, de la idea de que la guerra puede ser una herramienta útil y moralmente aceptable según los fines.
- La concepción de la guerra como una matanza colectiva que puede ser llevada a cabo en nombre del poder público.
- La noción de "guerra preventiva", utilizada por George Bush en su discurso a la nación del año 2002, dando carta de legitimidad a un concepto hasta entonces maquillado.
- La importancia de la alianza ente ciencia y guerra, traducida en el incremento del gasto militar y el dedicado a la investigación relacionada con este campo.

- Y el aparcamiento de la política como forma de gestionar los conflictos, sustituyéndola por una estrategia de hegemonía militar. La evidente y ofensiva minimización del papel de la ONU iría en consonancia con esta estrategia.

Para Ingrao, el imperialismo norteamericano es el último estadio del proyecto del Reich de los 2.000 años de Occidente, cuyas fases anteriores fueron el imperio español y el británico. Y si hay alguna esperanza de contrarrestarlo, el autor la ve más –a pesar de los interrogantes- en el movimiento antiglobalización que en los partidos tradicionales.

* * *

Las cuestiones que centraron el debate posterior fueron éstas:

Los recursos han jugado desde siempre un papel fundamental en las guerras, pero hoy nos encontramos con un hecho que justifica más que nunca su influencia en la escalada del belicismo: la conciencia de que la mayoría de ellos no son renovables y de que aquel que los controle se asegura su supervivencia.

Pero debajo de esta acaparación de recursos no siempre hay una necesidad de supervivencia. El afán de lucro es el sostén de una buena parte de las guerras modernas. En la actualidad hay dos grandes industrias que mueven el mundo: la farmacéutica y la bélica. E igual que nos ronda la sospecha de que la primera ha sido capaz de crear una falsa pandemia (la Gripe A) sólo para dar salida a sus productos, también sabemos que muchos conflictos bélicos han sido generados o espoleados para seguir manteniendo la industria armamentística, fuente de pingües beneficios para los países desarrollados. En estos casos, lucro y supervivencia son la misma cosa, ya que sin plusvalía el capitalismo se vendría abajo. Desde este planteamiento, la guerra se considera una herramienta útil para el mantenimiento del sistema.

No existe una justificación única para la opción bélica: a veces se habla de defensa propia, otras de defensa ajena (que normalmente suele ser defensa de los intereses ajenos de los que dependen los propios). Dependiendo de las necesidades de cada momento se destacará uno u otro argumento.

El belicismo también tiene su concreción en el plano doméstico: la guerra sucia entre partidos con fines electoralistas o la competitividad descarnada entre empresas propia del capitalismo. Existe una mentalidad extendida de darwinismo social que entiende que las víctimas son un precio necesario para el avance de la especie y es esta misma mentalidad la que está presente en la consolidación del belicismo como única respuesta al conflicto social, descartando otras posibles respuestas no violentas y probablemente útiles si se les diera una oportunidad.

Pero hasta las personas declaradamente pacifistas alguna vez nos sorprendemos pensando si hay ocasiones en las que la guerra es la única vía posible. Es lo que los antiguos llamaron “guerra justa” y hoy preferimos llamar “intervención humanitaria”.

¿Es posible que haya situaciones en las que la violencia y la injusticia sean tan insostenibles que sólo puedan ser frenadas ejerciendo a la vez la violencia? Es la pregunta que muchas personas se hicieron ante la guerra de Bosnia, la de Ruanda, Sierra Leona o la actual situación de Afganistán. La respuesta no es desde luego sencilla, pero lo cierto es que se invierte mucho más en respuestas militares que en las políticas, y se explotan poco o de forma poco eficaz las vías diplomáticas en la resolución de conflictos. ¿Por qué se pudo acabar con el apartheid en Sudáfrica sin recurrir a las armas y no es posible hacer lo propio en otros puntos del planeta?

El belicismo es sólo otro de los tentáculos de la violencia estructural del sistema. El actual orden económico, caracterizado por una desigualdad extrema, necesita de la amenaza o del ejercicio real de la violencia militar explícita para seguir sosteniéndose. ¿Cómo si no se evitaría que los millones de seres humanos que sufren a diario las consecuencias de dicho sistema no se precipitasen a destruirlo?

Esto también explica que las salidas políticas tengan tan poca prensa frente a las militares. Una resolución negociada de los conflictos implicaría un cambio profundo del sistema económico y de las relaciones internacionales y, como la actual crisis ha puesto de manifiesto de forma descarnada y descarada, no hay ninguna intención de llevarlo a cabo.

En teoría, la mejora del nivel de vida individual es buena para el capitalismo porque estimula la demanda y da salida a los excedentes. Es decir, el consumo, y la existencia de consumidores, es la base del sistema. Desde esta lógica, crear y apoyar guerras debería ser un sinsentido, porque si matas consumidores matas posibilidades de crecimiento del sistema. Pero también es cierto que si conviertes en consumidores a todas las personas, el planeta no lo soportaría. Tampoco puedes elevar el nivel de vida y de producción porque el otro se convertiría en tu competidor y se te acabaría la ventaja competitiva. Por eso el capitalismo prefiere generar plusvalías más elevadas entre un club más selecto. Las propuestas socialdemócratas no pueden romper el sistema, por eso sólo son propuestas restringidas a territorios concretos. ¿Puede la ecología ser el límite de este sistema? El sentido común nos dice que una respuesta solidaria sería más beneficiosa para todos teniendo en cuenta este aspecto, pero nadie se fía de nadie y cada cual se refugia en la defensa de lo propio y el miedo a perder (una inseguridad alimentada por los poderes que administran ese miedo en función de sus intereses). Este miedo es cada vez más físico y cuanto más físico más fácil de manejar.

Desde hace una década, terrorismo y belicismo aparecen indisolublemente unidos, y no sólo porque determinados grupos funcionen con la estructura y disciplina de un ejército, sino porque el primero se ha convertido en el gran argumento para legitimar intervenciones militares por parte de los estados, intervenciones que generalmente esconden otros propósitos menos loables que acabar con el terror. La

consagración del terrorismo como amenaza permanente se ha traducido en la creación de un estado de emergencia permanente que abre la puerta a políticas de excepcionalidad donde el desvío de fondos estatales hacia la defensa y el recorte indiscriminado de derechos civiles se consideran justificados.

Por lo que respecta al papel de los movimientos sociales, la actual crisis los ha hecho casi desaparecer de la escena pública. La gente está hoy más centrada en los resultados de las pruebas de estrés de los bancos, en el paro y los recortes y cada vez menos en los análisis del funcionamiento de un sistema que no sólo ha propiciado la crisis sino que la ha aprovechado para salir reforzado de la misma, minimizando aún más la capacidad de maniobra de los Estados y ahorrándose la pátina de “bienestar social”, porque ha llegado el momento de hacer sacrificios y ahora ya se puede decir sin rubor que el sistema sólo irá a mejor si sus integrantes van a peor.

Sesión 4

Identidades asesinas: nacionalismos, fundamentalismos y terrorismo

El tema de la cuarta sesión, “Identidades asesinas: nacionalismos, fundamentalismos y terrorismo”, fue preparado por Norberto Smilg. Las obras trabajadas fueron: Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid 1999 y Sen, Amartya: *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007, 266 p. – (Discusiones; 2014)

De las dos obras trabajadas, la segunda se centra en el choque de civilizaciones y la primera en problemas de religión. Destacamos como ideas principales éstas:

- La identidad es múltiple y multiforme, está construida a partir de variados elementos pero, a veces, uno de estos rasgos toma primacía.

- Es un constructo: ni siquiera los rasgos biológicos son constitutivos de identidad en el momento de nacer (no es lo mismo ser negro en Sudáfrica que en Estados Unidos, mujer en España que en Afganistán). No hay nada que nos determine. El contexto supone una gran influencia en nuestra elección del rasgo que potenciamos o escondemos.

No siempre se puede elegir con libertad ese rasgo identitario que vamos a potenciar. A veces, diferentes rasgos identitarios compiten entre sí y pueden ocasionar un conflicto a las personas que los poseen porque la afirmación de uno implica la exclusión de los otros grupos (por ejemplo, la religión). Otros rasgos no conllevan esa disyuntiva. El lenguaje sería uno de ellos. Tener una lengua materna no excluye la incorporación de otras. De hecho, Maalouf propone al menos tres: lengua materna, lengua del corazón –la que uno elige como vehículo de expresión– y lengua universal.

- Los rasgos que tienden a salir en primer plano en la definición identitaria son aquellos que están siendo atacados. Este mecanismo es el que opera en la raíz identitaria de la violencia.

- La globalización es un fenómeno irreversible y ambivalente. Desde el punto de vista identitario presenta aspectos positivos (universalidad, comunicación, apertura al otro...) pero también negativos.

Pretender en este contexto que un solo rasgo sea dominante es una ilusión y una respuesta a la tensión globalización-localización. Ni Oriente ni Occidente han sido nunca dos líneas de desarrollo aisladas e incomunicadas. La visión actual que tenemos del mundo islámico se volvería del revés si volviéramos al siglo X. ¿Por qué se produjo el triunfo occidental? Probablemente por azar.

- En el contacto Oriente-Occidente se generan dos mundos: un mundo material en el que el colonizado no tiene nada que hacer contra la maquinaria económica occidental y otro, el espiritual, que se hace valer frente al dominante, generando una división interna en los individuos de Oriente. Cuanto más se intenta imitar el mundo occidental, más fuerte es la necesidad de autoafirmación de los otros valores, los espirituales. ¿Cómo se pueden compatibilizar ambas cosas?

Maalouf propone como clave la reciprocidad. El mínimo sería que esa reciprocidad fuese justa pero ¿hasta dónde se puede llegar y en qué puede consistir? Él cree que la solución originaria del Líbano (cuotas de poder entre todos los grupos para que no hubiera hegemonía) hubiese sido buena, pero dicha cuota se patrimonializó y se empezó a mirar con recelo las parcelas de los otros. Aquí el sistema democrático (una persona, un voto) no hubiera servido, porque el grupo mayoritario se habría convertido en el hegemónico.

Los autores analizan los fenómenos del fundamentalismo y el terrorismo como ejemplo de identidades reactivas.

- La identidad se construye sobre dos ejes: uno vertical que representa la herencia y otro horizontal que representa los vínculos con los contemporáneos. Recurrir al vertical cuando el vínculo con nuestros contemporáneos es demasiado fuerte.

Tanto Maalouf como Amartya Sen critican la tesis de Huntington y el correlato zapateril de la "alianza de civilizaciones". Los dos defienden que una identidad de un tipo no es la causa única de la violencia (en su surgimiento entran en juego factores de tipo político, económico, o situaciones de injusticia, entre otros). Si embargo, la creación de una identidad monista sí que es un elemento importante a la hora de producir enfrentamientos violentos entre personas y comunidades.

Hay un elemento que no está presente en ninguna de las dos obras y que nos parece de vital importancia en la construcción identitaria: el hilo de lo que hacemos, la idea de que lo que hacemos nos hace. Lo que hoy entendemos por "hechos" no

son nuestras hazañas, nuestra práctica global, sino nuestro currículo. Esta reducción empequeñece al ser humano (somos lo que hacemos para el sistema económico-productivo laboral), escondiendo los otros hilos, que son probablemente más ricos, incluso para nosotros mismos.

Tampoco debemos olvidar que hay partes de identidad que perdemos, que dejamos de ser.

Por último, la identidad es un proceso en permanente construcción, que sólo se clausura cuando se acaba la vida.

Todas las identidades son construcciones simbólicas que toman cuerpo a través de atribuciones sociales. Estas construcciones vehiculizan y dan legitimidad a los conflictos, entreverándose con los mecanismos de poder. En ocasiones, la atribución deriva hacia la imputación, sacando a la luz el germen de violencia que está latente en toda atribución. Estos procesos no funcionan igual en todos los individuos. A veces, se crean identidades idealizadas que chocan con la realidad y generan un sentimiento de frustración que hace necesaria la creación de un chivo expiatorio para compensarla.

La desvinculación entre el elemento simbólico y el real crea identidades de sustitución divergentes con las anteriores, basadas en elementos más normales. En estos casos, existe violencia no sólo entre la identidad propia y la de los otros, sino entre la identidad real (lo que soy), la identidad imaginada (lo que creo que soy) y la identidad deseada (lo que quiero ser). El conflicto interno se vuelve fácilmente externo cuando la identidad que ven los otros es la que precisamente yo no quiero ver (la primera de la tres). Esta disrupción está en la base de muchos fenómenos identitarios grupales ligados a la violencia (como vimos en la sesión dedicada a la relación entre violencia y juventud).

La imposición de una identidad pública que obligue a la represión de rasgos identitarios considerados en conflicto con ella también esconde un alto potencial de violencia.

Francia, por ejemplo, es un estado unificado por decreto y el que no se siente francés se ve sometido a una identidad pública que a menudo entra en conflicto con la privada. La relegación al ámbito individual hace que los rasgos reprimidos se conviertan en dominantes en la construcción de una rígida identidad de resistencia o bien busquen su expresión pública a través de la violencia.

Determinadas construcciones identitarias no se pueden imponer, pero eso no se resuelve expulsándolas de la vida pública. Hay que tematizarlas, expresar el conflicto y crear formas de entendimiento. Si se esconden surgen de forma patológica.

El proceso de construcción identitaria lleva implícita la violencia porque al tiempo que supone la asunción de unos rasgos como propios implica la represión de otros que podrían ser. Por eso, a la vez que genera seguridad en los individuos, al permitirles saber quiénes son y sentirse parte de una comunidad, también genera resentimiento. Cuando ese equilibrio inestable se rompe surge un sentimiento de agresión e inseguridad que intenta solucionarse mediante una hiperidentificación con uno o varios rasgos, generalmente los que me distinguen de los demás. Pero ¿por qué eso sólo conduce a la violencia en determinados casos? Probablemente porque, en muchas ocasiones, ese equilibrio se ha basado sobre un único elemento. Si ese elemento se desmorona se desmorona todo. Si aceptáramos la pluralidad sería más difícil que los conflictos identitarios derivasen hacia la violencia ya que seríamos más capaces de asumir la diferencia con los otros y las contradicciones internas. Pero la situación actual favorece esa debilidad y unicidad identitaria.

Al mismo tiempo que el marco socioeconómico actual favorece la creación de identidades únicas y poco flexibles, las consecuencias de este devastador sistema suponen para muchos el desplazamiento, la inmigración o el exilio, enfrentándolos a un proceso de desarraigo y pérdida de identidad que también puede propiciar la violencia, sobre todo cuando la única manera de comenzar en otra parte pasa por dejar de ser lo que uno es.

Sesión 5 **Violencia y religión**

La sesión quinta, preparada por Ramón Gil, tuvo como soporte la obra de Xabier Pikaza: *Violencia y religión en la historia de occidente*. Ed. Tirant Lo Blanch. Valencia 2005.

El libro trata de las fuentes, historia y actualidad de la violencia religiosa y social en occidente (Europa). Está dividido en tres partes. La primera analiza las raíces de la violencia, que se expresan en los mitos y ritos, centrados en los sacrificios, tal como aparecen en los testimonios básicos de la cultura israelita y griega, que están en las raíces de occidente. La segunda traza los rasgos principales de la historia de violencia de occidente, destacando el cruce y choque de culturas que la integran, con la influencia del cristianismo y de los movimientos culturales y sociales que han desembocado en el capitalismo liberal, que domina ya sobre el mundo entero. La tercera pone de relieve los motivos más salientes de la problemática actual, con el riesgo de violencia interior y exterior en que vivimos, desde una perspectiva ilustrada (racional) y religiosa (cristianismo), ofreciendo unos posibles caminos de pacificación futura que valen para el occidente y para el mundo entero.

Según Pikaza no ha sido la religión la que ha inventado la guerra (ni la violencia en general), pero ha desvelado su importancia, la ha nombrado (mitos) y ha intentado regularla (ritos). Ella ha tenido en el pasado bastante fortuna: ha logrado que los hombres no nos destruyamos. Pero lo ha hecho también apelando para ello a un tipo de guerra, de manera que las religiones han sido a lo largo de la historia no sólo impulsoras de paz, sino también de muchísima violencia.

Occidente puede ejercer todavía un gran influjo en el mundo, con sus elementos cristianos e ilustrados, si cultiva los valores del hombre, en solidaridad y diálogo con todos los pueblos y culturas de la tierra, siempre que no se cierre en un tipo de fácil capitalismo o se suba al carro del imperio, actualmente guiado por EEUU, que en algún sentido pertenece al mundo occidental, pero que en otro sentido es ya otro mundo.

Pikaza no quiere centrarse en las “culpas” y violencias de los otros (en este caso de los musulmanes), sino en la raíz e historia de la violencia de occidente, queriendo poner siempre en el centro el dolor de las víctimas. El problema no se encuentra en el exterior. Nosotros, los occidentales, y de un modo especial los europeos, hemos llevado en la historia una carga de durísima violencia. Ciertamente, hemos aportado muchas cosas a la historia del conjunto de la humanidad, pero hemos colonizado casi todo el mundo por la fuerza y parece que intentamos defender ahora nuestra supremacía económica y militar con un tipo de violencia que presentamos como legítima y justa.

En ese contexto es preciso que intentemos conocer nuestro pasado para reconocer nuestro lugar en el mundo y buscar con otros pueblos y culturas nuestra aportación al servicio de la paz. ¿Seremos capaces de reconocer y aceptar nuestra identidad violenta, pero también llena de utopías de paz? ¿Podremos reconocer los duros momentos de opresión y guerra que definen nuestro pasado, no para acusar a los demás, ni para condenarnos a nosotros mismos, sino para abrir juntos un camino? Lo peor es pensar que ya sabemos.

Capítulo I. Una prehistoria sangrienta. Sacrificios y víctimas.

En sentido estricto, lo que llamamos occidente ha nacido tras el despliegue del Renacimiento y la Reforma Protestante, con la Ilustración y el avance de la ciencia. Pero, en un sentido más extenso, Europa ha brotado de la confluencia de varios factores (especialmente de Israel, Grecia y Roma), con la aportación peculiar del cristianismo. Detrás de esos factores se encuentra una larga pre-historia de violencia, que se expresa de un modo especial a través de los mitos y ritos sacrificiales, que siguen estando en el sustrato de la conciencia universal.

I. Todo es sacrificio: cultura azteca.

La cultura azteca ha desplegado de manera ejemplar una teoría y práctica sacri-

ficial que puede ayudarnos a entender la nuestra. Conforme a esa visión, la realidad es resultado de un sacrificio de los dioses, a quienes los hombres deben responder con la entrega de sus vidas, a través de un ritual que define la existencia política y social del pueblo en claves de violencia.

1. El Dios de la dualidad. Engendramiento y sacrificio.

La raíz de la religión náhuatl, propia de los pueblos del altiplano mexicano, es la visión de un principio generador dual, representado por el sol (masculino), que gobierna el día y por el manto o faldellín de estrellas (signo femenino) que preside, con la luna, el campo de la noche: "Allá (en los cielos) vive su Dios y su Consorte, el Dios celestial que se llama Señor de la dualidad y su Consorte que se llama Señora de la dualidad, Señora celeste".

Los aztecas se sintieron representantes y responsables de la vida de ese Dios Sol y de esa forma se implicaron en el proceso de destrucción y regeneración de lo divino.

2. Sangre-Luz del Sol y sangre-vida humana.

En este contexto cobra sentido el mito creador ya citado que la tradición náhuatl sitúa en el lugar sagrado de Teotihuacan. Allí sucedió, según el mito, el acontecimiento fundador: el sacrificio del Sol que entregó su vida para alumbrar el universo, el sacrificio de los dioses para mantener la fuerza del Sol. Allí se funda el sacrificio de los hombres (los aztecas) que se comprometen a darle vida (sangre) al Sol para que alumbre.

El Dios-Sol da su sangre (luz, calor) por los hombres, pero necesita que los hombres le respondan, devolviéndole su sangre-vida, pues de lo contrario acabaría por gastarse, perdiendo su luz y arrastrando en su muerte a los hombres mortales. Para evitar ese desastre o ruina astral del Sol, los aztecas, su pueblo de guerreros sacerdotes, idearon un culto de reparación que resulta, a la vez terrible y lógico: mantuvieron una guerra permanente con los pueblos del entorno, para ofrecer al Sol la sangre de los guerreros muertos y, de un modo especial, para obtener valientes prisioneros y ofrecerlos, abierto el corazón y desangrados, sobre el altar, en el templo central de Tenochtitlan, garantizando la vida y beneficios del Sol para la tierra entera, es decir, para los pueblos del entorno.

3. Guerra y sacrificio. Un círculo de violencia.

La guerra constituye, según esto, el centro de la vida de los hombres. Ella tiene un sentido teológico, sirve para imitar y alimentar al Dios/Sol que da su sangre y luz por los hombres. Ella tiene un sentido social, sirve para organizar la vida sobre el mundo. Los aztecas se sienten y saben pueblo elegido de Huitzilipochtli y asumen el deber de alimentarle y mantenerle en vida a lo largo de esta Quinta Etapa, ofreciéndole la sangre de mujeres que mueren en parto, la sangre de guerreros muer-

tos en batalla y sobre todo, el corazón y la sangre de los prisioneros sacrificados sobre el templo del imperio.

II. Religión y violencia de familia. Sacrificios de padres e hijos.

Del orden imperial azteca pasamos a los varios sacrificios de familia, en los que se supone que tiene que morir un miembro de ella para que el resto viva.

La violencia familiar aparece en casi todos los pueblos, pero ella ha recibido una impronta especial en el principio de occidente. No se trata de una violencia exclusivamente religiosa, pero la religión nos ha dicho desde la prehistoria de occidente algo que hoy estamos volviendo a saber de un modo doloroso: la primera y mayor fuente de violencia es de algún modo la familia. Por eso sin paz familiar es imposible superar la violencia social.

Con ese convencimiento comienza evocando el mito mesopotamio de Marduk, que habla de la muerte de la madre. Este es un tema que no forma parte de la Biblia, pero está al fondo de la cultura bíblica y también de la griega (como se refleja en la Orestíada). En este contexto se sitúa también el mito griego de Edipo, centrado en el enfrentamiento del hijo con el padre. Ambos motivos (muerte del padre, muerte de la madre) recogen quizá el más antiguo y peligroso de los conocimientos: para ser lo que somos, desplegando nuestra independencia, debemos enfrentarnos con aquellos que nos han dado la vida. Más aún, para conservar lo que hemos llegado a ser debemos matar a nuestros hijos y dárselos a Dios (para que ellos, nuestros hijos, no nos maten).

1. Babilonia: el sacrificio de la madre, Tiamat.

Hubo un tiempo en que los hombres parecían dependientes de la madre engendradora: de ella nacían, en ella se encontraban sustentados. Pues bien, algunos pensaron que esa madre Tiamat les había engendrado para tenerles sometidos, como esclavos, menores, en su seno, impidiendo así que ellos llegaran a ser independientes. De manera consecuente, para alcanzar la madurez y realizarse con autonomía, los hijos tuvieron que matar a la madre, coronando como rey a Marduk, el más fuerte, el matricida.

El mito presenta a Tiamat (madre castradora) como expresión monstruosa de la naturaleza y canta la gloria y victoria en la guerra de Marduk con su cuerpo vestido de violencia (de armas). De esa forma supone que el hombre guerrero tiene que "matar" o dominar a la madre para desarrollar su verdadera Vida.

Los portadores de la cultura occidental, herederos de este mito mesopotamio, hemos empezado a ser lo que somos al independizarnos de la madre y dominarla. Sólo quien la "mata" (quien reprime lo materno) puede convertirse en rey.

De esa forma, la mujer aparece como la primera conquista del varón. Ella era persona dando vida: el varón no puede darla (en proceso de generación) y por eso inventa un modo diferente de organizar la vida, empleando para ello la violencia.

2. Grecia. Sacrificio del padre: mitos de Edipo y Urano/Saturno.

Es de algún modo paralelo al anterior y así lo indican diversos testimonios de oriente y occidente, cuando ponen al origen de la historia el asesinato del padre. La figura dominante (y perturbadora) no es ya la madre que engendra (como dadora de vida), sino el padre divino que impone la ley a sus hijos los hombres.

2.1. Somos asesinos del padre: mito de Edipo.

Freud ha interpretado a Edipo como expresión básica del despliegue psicológico del hombre, entendido en forma triangular a modo de conflicto donde el hijo se enfrenta con el padre, por causa de la madre. Sobre ese fondo ha construido Freud su teoría antropológica: al principio de la historia se hallaría el sacrificio violento del padre "divino" (animalesco) que tenía a los hijos sometidos, tanto en plano sexual (retenía para sí las hembras) como social (dominaba sobre los machos). Lógicamente, para hacerse independientes, los hijos tuvieron que matar al padre, ocupando de esa forma su lugar, en el plano sexual (se apoderaron de las hembras) y social (tomaron su poder).

Freud supone que el asesinato del padre, cometido primero de forma física y recordado después de forma simbólica, fue necesario para que los hombres surgieran como humanos, aprendiendo a convivir entre ellos, respetando a las mujeres. Aquel asesinato se interpretó y resolvió de manera religiosa, convirtiendo al padre-natural en un Dios-Padre-cultural violento, que mantiene a los hombres sometidos bajo el terror de su violencia, permitiendo de esa forma que convivan sin matarse. Hasta el momento actual hemos logrado convivir sobre el mundo: la sombra del dios violento (el riesgo del padre asesinado) nos ha guarecido, bajo una cultura basada en el miedo, es decir, fundada en una ley externa, concebida como voluntad de Dios. Pero ha llegado el momento en que los hombres ya no pueden creer en ese Dios, que ellos mismos habían inventado para sobrevivir. El miedo religioso ya no les resguarda ¿Cómo podrán convivir ahora, cómo podrán domar su pasión de sangre, si no creen ya en Dios Padre? Esta será la tarea principal de la cultura: aprender a convivir con la violencia, pero sin la ayuda que antes les ofrecía la religión.

2.2. También los dioses son asesinos del padre. Teogonía de Hesíodo.

Hesíodo ha presentado en su Teogonía la violencia de Zeus como buena. Ciertamente no ha ocultado la dureza y tensiones de Zeus: es poder irracional (rayo violento), imposición sexual (engendrador infatigable), es celoso y resentido... Tampoco ha ocultado los problemas de los hombres: han de elevarse frente a Dios, arriesgándose a domar el fuego con violencia. Dioses y hombres forman como las

dos caras de una realidad compleja que se mantiene en equilibrio muy inestable. Los hombres no surgen de la “abundancia” de un Dios generoso y perfecto (sin envidias, ni celos) sino de un duro proceso intradivino: nacen allí donde Zeus no ha consolidado todavía su poder, en el lugar donde se cruzan y de alguna forma se fecundan sus aspectos luminoso/sombríos con los rasgos creativos y/o violentos de un Titán envidioso, Prometeo. De la lucha entre Prometeo y Zeus trataremos después. Aquí resaltamos la violencia de Zeus contra el Padre-Kronos. Sólo el hijo nuevo fuerte y sabio (Zeus) logra derrotar al padre malo, ocupando su lugar y tomando de algún modo el poder que antes tenían padre y madre. El tema ha sido y sigue siendo clave para entender la historia de la violencia y religión en occidente: hemos superado la edad de los opresores; tenemos que aprender a vivir en libertad, enfrentados a nuestro propio destino.

2.3. Israel. Sacrificio del hijo: Abraham e Isaac (Gen 22).

Antes eran los hijos quienes querían sacrificar al padre o a la madre, al menos de forma simbólica. Ahora es el padre humano quien intenta sacrificar y sacrifica físicamente a su hijo, generalmente al primogénito, para aplacar a un Dios celoso a quien debemos darle nuestros propios hijos (dentro de una religión interpretada como intercambio de violencia). Significativamente, la misma Biblia, que ha ocultado el mito de la muerte del Padre, conserva la fuerte memoria del sacrificio de los hijos.

Esa tradición donde se supone que Dios mandó que Abraham le ofreciera a su hijo en sacrificio constituye una de las páginas más fuertes y oscuras de la Biblia. Pablo dirá más tarde que “Dios impidió que Abraham matara a su hijo Isaac”, pues lo que quería era sólo su fe, “pero no se reservó a su Hijo Jesucristo, sino que lo entregó a favor de todos nosotros” (cf. Rom 8, 32). En el primer caso tendríamos el sacrificio ritual de un padre que debe ofrecer a Dios la vida de su hijo matándole y quemándole sobre un altar aunque después se lo impide el mismo Dios, iniciando así un tipo distinto de relación religiosa. En el caso de Jesús el sacrificio no se realiza ya sobre un altar, sino que se identifica con la misma vida que Jesús entrega fielmente a favor de los demás, siendo condenado a muerte por las autoridades.

2.4. Israel. Sacrificio de la hija: Jefté.

Jefté pone la vida de su hija, en el altar de Dios, como medio para conseguir la muerte de los enemigos en la guerra. Se trata, sin duda, de un tema horrible, que la Biblia narra con terror, pero sin inmutarse, pues expresa (sigue expresando) un tema clave de la historia humana: hay un tipo de progreso económico o militar (en línea de sistema) que implica la utilización y/o destrucción de millones de mujeres, entregadas hoy en manos de una escandalosa trata de blancas o negras.

Algunos cristianos han pensado que Dios necesitaba la muerte de Jesús para aplacarse, y así lo “celebran” en la eucaristía: siguen vinculados a un Dios que para mantener su honra necesita la muerte de su hijo. Pues bien, nosotros, apoyados en

la historia bíblica, sabemos que Dios, Padre verdadero, no está celoso del triunfo de sus hijos, sino todo lo contrario: desea la vida de la hija de Jefté y la de Jesús, y la de todos los hombres y mujeres.

Los cuatro sacrificios de familia, que han puesto de relieve de manera impresionante la violencia de raíz de las instituciones familiares que ofrecen, por un lado, el más alto espacio de paz (revelación sagrada de la vida en su origen y despliegue) y, por otro, el lugar más peligroso de violencia (lugar donde ella surge y estalla con más fuerza). Por eso, la solución al tema de la violencia no está en volver sin más a lo que ha sido la familia, en sus formas tradicionales, sino en recrearla sobre otras bases de no violencia.

III. Religión y violencia de género. La mujer sacrificada.

Éste es un tema que aparece en casi todas las "grandes" culturas, incluida la de Grecia, donde se podría interpretar en esa línea el mito Pandora. Pero resulta más incisivo el tratamiento de la Biblia hebrea, cuando recoge, sobre todo en el libro de los Jueces, varios tipos de sacrificios de mujeres.

Violencia divinizada. Los dioses patriarcalistas.

Quizá podamos afirmar que la violencia de los varones (expresada en el ritual de sacrificios) nace de la envidia que sienten por no ser dueños de la vida como la mujer (Eva). La mujer recibe y da, no necesita matar para saberse vinculada a los poderes creadores del gran cosmos. El hombre, en cambio, es incapaz de dar vida (no es mujer) y sólo puede hacerse (= sentirse) dueño de ella cuando vence o mata al otro con violencia (Gén 4, 2-16). Nace así el patriarcalismo como forma de realización violenta, que se expande en el combate (lucha entre hermanos y en el sometimiento de las mujeres. Pues bien, en el momento en que los hombres quieren asumir la potencia reproductora y dar nombre a los hijos, ellos deben controlar a las mujeres (poner a las madres bajo su ley sexual y social) para sentirse importantes y sobre todo para tener la seguridad de saber quienes son sus hijos.

Tanto la filosofía occidental como las religiones triunfadoras son violentas en sentido patriarcalistas y, a pesar de algunos esfuerzos, no han logrado superar el sustrato común de la cultura dominante. Ese sustrato aparece en el fondo de la historia de persas e hindúes, griegos y romanos, celtas y germanos (todos ellos indo-europeos), lo mismo que en los babilonios, sirios, cananeos (semitas), a partir del tercero o segundo milenio a. C., en una impresionante convergencia significativa. En todos esos pueblos, la figura de la diosa madre ha pasado a segundo lugar y ha triunfado un Dios padre, cielo, trueno, rey, poder engendradora. Esta religión patriarcal justifica y sacraliza la violencia.

La Biblia hebrea ha citado y condenado el mito de los dioses masculinos violadores, presentando a Dios como Aquel que Es (Soy el que Soy: Ex 3,14), por encima de

toda división de sexo. Pero luego, de hecho, la religión ha seguido patrones masculinos. También los filósofos griegos han rechazado en general los mitos de los dioses violadores, por lo menos desde el tiempo de Jenófanes y Platón. A pesar de ello, la tradición patriarcalista ha seguido influyendo en los herederos de la tradición griega e israelita y en el conjunto de occidente. Esa tradición constituye una fuente de violencia, en la línea de lo que algunos han llamado el logos de lo mismo, esto es, de una razón impositiva que se expresa en el dominio masculino. Esta es la razón y lógica de un mundo que sigue estando modelado por varones, que desemboca en la dominación técnica y militar que ha seguido expandiéndose en el mundo hasta el momento actual y que hoy se manifiesta de un modo muy preciso a través del capitalismo.

IV. Cultura y violencia religiosa. Sacrificios y víctimas fundacionales.

1. Abel, primera víctima. El Sacrificio del hermano (Gen 4, 1-16).

Así ha condensado la Biblia el tema original de la religión y la cultura, la fraternidad y la violencia, en las figuras de Abel y Caín, entendidos como prototipos de la humanidad. 1. Ellos representan las dos primeras formas de cultura, entendidas desde la relación del hombre con la tierra (Caín es agricultor) y con los otros animales (Abel es ganadero). 2. Ellos encarnan también las dos primeras formas de religión organizada: el pastor ofrece a Dios la vida y sangre de los animales; el agricultor le ofrece los frutos del campo, comidas vegetales. Ambos ofrecen a Dios lo que pueden, cada uno lo que tiene. 3. Son los primeros hermanos; son hermanos en estado puro, sin que pueda hablarse todavía de disputa por mujeres o por hijos, ni siquiera por lindes de la tierra o tierras de pastos. No tienen razón exterior para enfrentarse. 4. Y, sin embargo, se enfrentan y lo hacen por una razón que hoy nos parece "metafísica": Dios acepta la ofrenda de uno pero no la del otro. Eso podría significar que a uno le va mejor que al otro... y por eso simplemente por eso, porque son distintos (o se creen distintos) se enfrentan y matan.

Este mito de Caín y Abel es quizá el más significativo, por la importancia que ha llegado a tener en la historia de occidente. Caín mata a su hermano, pensando que con ello puede elevarse ante Dios, pero Dios no recibe la sangre del hermano asesinado, sino todo lo contrario, la rechaza.

La Biblia supone, por tanto, que dentro del hombre disputan dos "fuerzas": la voz de Dios, que pide a Caín que se apacigüe, y el rugido de la bestia interior de pecado, que le incita a la violencia. Pues bien, en ese lugar de conflicto ha situado el mito griego a Prometeo, presentando también al hombre como campo de batalla entre dos grandes poderes. 1. Zeus, vencedor divino, Dios del cielo eterno, promotor y guía positivo de los hombres, que parece querer ayudarles, pero que en el fondo intenta tenerles sometidos. 2. Prometeo, Titán audaz, a quien los dioses al fin castigarán,

pero que al principio andaba libre, para iniciar a los hombres en la historia de la vida.

Los hombres se unen a través del sacrificio de Prometeo. Ya no se matan entre sí (como Caín a Abel) ni matan juntos a otro hombre (como en otros muchos casos), sino que ofrecen a Dios y se ofrecen mutuamente la vida (carne y sangre, huesos y grasa) del gran toro sagrado que vincula ya a dioses y hombres.

Zeus y los dioses han abierto un lugar para los hombres; pero los hombres han tenido también que conquistarlo con violencia y engaño.

3. Chivo expiatorio y chivo emisario. Violencia de Dios y de Azazel (Lev 16).

Es un rito de sacerdotes que han descubierto el sentido de la violencia originaria y que quieren expresarla y conjurarla, para que no se extienda, de manera que los hombres puedan vivir, situándose ante el bien y el mal. Este sacrificio sirve de expiación: el pueblo tiene que lavarse ante Dios, limpiar sus manchas, reparar sus culpas. Al mismo tiempo, nos permite comprender el dualismo sagrado, pues nos sitúa ante un posible antagonista de Dios que lleva el nombre enigmático de Azazel. Pero en el fondo sigue manteniendo la trascendencia divina. Sobre el paralelismo antagónico de dos machos cabríos, uno de de Dios, otro de Azazel, se eleva la visión de un Dios también vinculado a la violencia.

El texto supone que los hombres necesitan “víctimas” para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y llenan todo de impureza. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperge y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Ésta es la fiesta del perdón, el sacramento de la sangre, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia social y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y el cabrito funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada, que se expresa por el sacrificio de unos animales sagrados, que nos permiten superar el riesgo de violencia social que nos amenaza.

4. ¡Sólo Yahvé! Violencia de Dios y sacrificio de Elías (1 Rey 18).

Resulta difícil encontrar en la historia de occidente un sacrificio más violento, más simple y significativo, con los cuatrocientos sacerdotes de Baal (danzantes carismáticos) convertidos en víctimas de una multitud enardecida. En el sacrificio de Prometeo había engaño, pero no violencia de muerte humana; en el sacrificio de los chivos de Lev 16 había muerte ritual de un chivo y expulsión del otro, pero todo parecía situarse en un nivel litúrgico (de acción sacramental), sin derramamiento de sangre humana. Aquí, en cambio, estamos ante un sacrificio que desemboca en la persecución y asesinato de los adversarios. Éste es un texto de persecución y dura guerra santa.

V. Sacrificios e identidad nacional. Violencia festiva.

1. Pascua: unión y libertad de Israel, destrucción de los egipcios.

Salida de Egipto. En un momento determinado, los israelitas provenientes de Egipto, portadores de un recuerdo de liberación se vincularon con los que celebraban esta fiesta de corderos y panes ázimos y la interpretaron como recuerdo de una liberación social: de la salida de los hebreos esclavos de Egipto, para formar un pueblo de hombres y mujeres libres.

Sacrificio de los primogénitos. En ese fondo de salida de Egipto se inscribe el más violento de los signos de pascua. Al salir de Egipto y celebrar la pascua, los hebreos descubren que no tienen que sacrificar a sus primogénitos, sino todo lo contrario, pues el mismo Dios ha sacrificado a los primogénitos de Egipto para que ellos, los hebreos, pudieran liberarse.

Eso permitió que se vinculara la liberación de los hebreos y la muerte de los primogénitos de Egipto, que define el carácter histórico de la fiesta israelita. La sangre tiene dos significados: es signo de muerte para los egipcios, que pierden a sus hijos y se hunden en las aguas del Mar Rojo (sangre humana); es libertad para los israelitas, garantía de nacimiento sagrado para el pueblo.

2. Fiesta de la alianza: vida de los fieles de Yahvé, matanza de los "heterodoxos".

Desde una perspectiva que es común en el oriente antiguo, la Biblia ha vinculado la alianza con la sangre. Toda alianza se ratifica y confirma con un sacrificio, es decir, con un gesto de violencia destinado a crear un ámbito de paz (cf. Gen 8-9; 15). No hay alianza sin sacrificio y sin comida compartida.

Nosotros, herederos de aquel Elías que degollaba a los profetas danzantes del Carmelo (1 Rey 18), y de este Moisés, que sacrifica con sus levitas a los danzantes del Toro sagrado en el llano, nos sentimos divididos. Por un lado queremos estar con la muchedumbre que baila y que come, aunque parezca que al hacerlo está vendiendo su alma y libertad a un tipo de religión opresora. Por otra parte, comprendemos a Elías y Moisés, con su religión de la pureza que lleva a la violencia, en las dos formas que indican los textos: la violencia total de Elías, pero dirigida sólo contra un grupo (contra los profetas de Baal); y la violencia limitada de los levitas, dirigida en contra de algunos familiares (para servir de escarmiento al resto de los israelitas). Es difícil tomar una solución sobre la base de los textos que hemos presentado por ahora. Seguimos teniendo los mismos problemas de antaño. Ciertamente, la respuesta de la Biblia es luminosa, tanto en el caso de Moisés como en el caso de Elías. En el caso de Elías, tras el pasaje del juicio y la matanza de los profetas de Baal (1 Rey 18), venía el capítulo de la suave brisa y del nuevo comienzo de Dios, en la montaña de la buena ley, que es el Horeb. También aquí, en el caso de Moisés, al capítulo de la

matanza (Ex 32) siguen los capítulos del perdón y del nuevo comienzo de Dios y del pueblo (Ex 33-34). Pero esas respuestas nos parecen insuficientes.

V. Tema final. La memoria de las víctimas.

Los mitos y ritos que acabamos de evocar han mostrado la importancia que tiene la violencia en el principio de la tradición occidental. Desde principio del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, para superar esos mitos y ritos, los ilustrados habían realizado un esfuerzo que, en línea religiosa, culminó en el programa de desmitologización de R. Bultmann quien pretendía interpretar el cristianismo de una forma puramente existencial, sin mitos ni ritos. Pues bien, esa pretensión es imposible y, además acaba siendo inmoral. No podemos rechazar los mitos y quedar en un nivel de pura racionalidad discursiva, sino que debemos entenderlos y traducirlos, desde su propia dinámica, pues ellos forman parte de un proceso en el que se despliega la identidad humana, pues ellos mantienen, aunque sea distorsionada, la memoria de las víctimas.

La filosofía griega (y después la Ilustración europea) ha corrido el riesgo de construir un gran edificio racional sobre el olvido o la manipulación de las víctimas, para gloria del sistema que las ha matado primero. En contra de eso, los mitos sacrificiales nos ofrecen, de forma distorsionada pero luminosa, la razón de las víctimas. Este ha sido quizá el mayor descubrimiento de la historia y cultura de occidente, a partir de Israel y el cristianismo: las víctimas forman la base y sentido de la historia humana.

Capítulo II Una historia violenta. Cristianismo e ilustración.

La historia de Europa no ha sido pacífica, sino todo lo contrario. Pero en ella ha terminado triunfando siempre un tipo de pluralidad, de manera que nadie, ningún pueblo, ninguna institución, ha podido imponerse del todo sobre las restantes: ni el papa sobre el emperador, ni el emperador sobre el papa, ni España sobre Inglaterra, ni Inglaterra sobre Alemania.

Europa ha sido un riesgo, pero también es un valor: su ilustración es buena, siempre que no quiera imponerse por la fuerza; su capitalismo puede ser positivo, como racionalización de la producción y del consumo, pero puede convertirse en principio de imposición. En esa línea, pienso que el "destino" de occidente (al menos de Europa) no es imponerse sobre el mundo, sino seguir ofreciendo unos valores de democracia y diálogo, aprendiendo a dialogar con otras viejas o nuevas culturas de Asia y América, de África y Oceanía.

I. Primer milenio. Formación de Europa: una corriente de muchas aguas.

1. Elementos configuradores.

1.1. Principio israelita, judaísmo.

Dentro de la historia de Europa hay sido esencial el influjo de la experiencia judía, por su visión de Dios y por su forma de entender la responsabilidad del hom-

bre, en el campo de la moral. Los judíos influyeron por sí mismos, como pueblo aparte, pero también y sobre todo a través del cristianismo que nació del judaísmo (¡fuera de lo que es hoy Europa!), pero se expandió muy pronto en el mundo helenista y romano.

1. El cristianismo sigue siendo un tipo de judaísmo. Eso significa que la herencia de Israel ha seguido penetrando en Europa a través del cristianismo, pero lo ha hecho de una forma mesiánica y universal. La iglesia cristiana ha conservado una raíz judía (israelita), pero la ha reinterpretado de un modo peculiar, destacando, por un lado, los aspectos más sacrales de su organización (jerarquía episcopal, culto eucarístico) y abriéndose, por otro, al mundo social y religioso del imperio romano. Al superar una fijación nacional y al introducirse en todas las clases sociales, la iglesia ofrece al imperio romano la experiencia espiritual, ética y comunitaria del judaísmo, pero de un modo católico, es decir, ecuménico, relacionado con los valores humanos en cuanto tales.

2. El judaísmo sigue existiendo como entidad distinta, de una forma nacional o separada, y así ha seguido evolucionando e influyendo hasta hoy en Europa, tanto en un plano positivo como reactivo (a la historia europea pertenecen las expulsiones y persecuciones de los judíos en España y Alemania, por poner dos ejemplos). Ciertamente, el judaísmo es más amplio que Europa, pues se ha desarrollado también en el mundo babilonio-persa y musulmán; pero pertenece a la historia e identidad actual de Europa (y de Estados Unidos de América).

La presencia de los judíos en Europa ha planteado desde hace mucho tiempo (en España desde la Edad Media) no sólo el tema de la separación entre Iglesia y Estado (hay en el Estado ciudadanos que no forman parte de la iglesia), sino también el tema del carácter multi-étnico y multi-cultural de los estados.

1.2. Cultura griega, helenismo cristiano.

Europa ha nacido de un pacto entre la religión cristiana, pensamiento griego y racionalidad política, vinculando de maneras distintas esos tres poderes, en un equilibrio inestable, lleno de violencias, pero también de utopías de reconciliación. Ese pacto nunca escrito, pero siempre latente, entre pensamiento, poder político y religión, con la autonomía relativa de cada uno de los tres niveles define toda la historia de Europa. Por eso, en el surgimiento de Europa encontramos no sólo el pensamiento helenista y el orden romano, sino especialmente el cristianismo que ha asumido y transmitido el derecho romano y el pensamiento griego.

Sin el sustrato cristiano (o judeo-cristiano) Europa sería impensable: le faltaría una experiencia de libertad personal, de respeto a la dignidad del hombre, de moralidad. Pero el influjo griego sigue siendo básico, pues una Europa sin tensión de libertad racional, de búsqueda intelectual, de pasión por el diálogo social y la democracia política no sería Europa.

2. Nacimiento y expansión del cristianismo occidental. Siglos I-VI d. C.

El imperio persiguió a la iglesia porque ambos se hallaban muy cerca, pues tanto la Iglesia como el Imperio quisieron extenderse por la tierra conocida, de manera que podemos hablar de un Estado universal (Roma) y de una Iglesia universal (cristianismo). Esto es lo que se fue expresando después, pero no como alternativa, sino a modo de conflicto (en las persecuciones) y después a modo de colaboración, en el momento en que el Imperio empezó considerando al cristianismo como religión lícita (Constantino) y oficial (Teodosio, a finales del siglo IV).

Al final de ese proceso, el emperador aparece como autoridad religiosa para los cristianos y los obispos cristianos acabaron siendo muy parecidos a los prefectos o vicarios de las diócesis en las que se dividía el imperio. Así entró en la iglesia el ideal más racionalizado y eficaz de la administración romana, de manera que resulta normal que el Obispo de Roma haya ido recibiendo unos rasgos y poderes que se parecen, en su plano, a los del Emperador, aunque con referencia explícita a Pedro (cf. Mt 16, 18-20). Lógicamente, la iglesia se instituyó como jerarquía sagrada (con inspiración helenista) y como grupo estructurado en forma casi imperial (bajo inspiración romana), pero asumiendo y desarrollando los gérmenes de Jesús en un trasfondo judío.

Sin duda alguna, las instituciones de tipo helenista y romano seguirán ofreciendo una referencia obligada para toda construcción del futuro social y religioso no sólo de la iglesia cristiana y de occidente, sino incluso del mundo entero. Pero pensamos que pueden ser recreadas para bien de la humanidad y por exigencia del mismo cristianismo, en diálogo con todas las culturas del mundo, en este momento de globalización y nueva mutación humana.

Los judíos no son solamente un "Antiguo Testamento" de la Iglesia, con la que comparten su Biblia, sino un momento interno de la vida de la iglesia, con la que cultivan la experiencia de la unidad personal de Dios y de la responsabilidad moral del hombre (llamado a crear su propio futuro). Por eso, al mismo tiempo que dialogan con el judaísmo externo, como pueblo concreto, que sigue existiendo a su lado, los cristianos tienen que dialogar con su judaísmo interno, que está en el centro de su vida, para respetarlo y desarrollarlo de un modo universal. Sólo así podrán vencer ya para siempre su riesgo más característico de violencia: la violencia antisemita, anti-judía que ha marcado más de 1.500 años de su historia.

Las iglesias de los dos primeros siglos habían sido múltiples, ricas, llenas de vida, realizando así de manera callada pero intensa, sin poder ni violencia, la mayor revolución social de la historia de occidente. Los cristianos habían ido instaurando redes personales de comunicación y diálogo social sobre la base de unas comunidades concretas y autónomas, desde el contacto con los pobres y los expulsados de la

sociedad, aunque sin cerrarse en ellos, ofreciendo un proyecto alternativo de humanidad, mientras el gran imperio iba agonizando poco a poco.

Cristianismo y poder: una tarea inacabada.

El auge y triunfo del cristianismo se vio interrumpido, bastante bruscamente, por su mismo triunfo externo y por la debilidad del imperio romano. Los cristianos vivían mucho mejor siendo perseguidos: sabían lo que debían hacer, cómo responder a su Cristo, es decir, al mesianismo universal, desde los pobres. Pero no estaban preparados para el triunfo imperial, para el poder que les ofrecieron Constantino y sus sucesores, a partir del año 313 (Edicto de Milán).

Quizá las cosas podían haber sucedido de otra forma y la iglesia podía haberse seguido extendiendo desde abajo, sin asumir un poder social ni una jerarquía ontológica. Pero no podemos pedirle a la iglesia del siglo IV-V lo que no hace aún la nuestra. Estamos, por tanto, ante una tarea inacabada y para ser fieles a nuestra inspiración mesiánica tenemos que volver a retomar la historia del comienzo.

Ciertamente, los obispos cristianos (y entre ellos de un modo especial el Papa de Roma) no tomaron el poder a la fuerza, sino que, en gran parte, emergieron sobre un vacío de poder, suavizando la caída del imperio y así realizaron un buen servicio social de suplencia, que podía haber valido por un tiempo, pero tendieron a perpetuar esa suplencia, convirtiéndola en ley. Por eso hoy tenemos que volver atrás, no para negar la historia ni ocultarla, sino para resolver sus problemas de otro modo. 1. La iglesia no podrá tomar ya el poder ni aunque se lo ofrezcan; solo en la medida en que sea una comunidad de comunidades fraternas e igualitarias, desde los más pobres podrá ser signo de evangelio. 2. Ella ha de ser experiencia de gratuidad, signo de un Dios que es pura donación de amor, regalo de vida. 3. La iglesia tendrá que superar toda forma de violencia interna y externa, sobre todo el anti-semitismo, que supone un rechazo de su origen.

3. Los límites de Europa. Modelo islámico, modelo cristiano.

En un largo parto de violencia y búsqueda de paz, se fue abriendo paso dentro de Europa una racionalidad filosófica y social en la que pueden entrar en igualdad todos los hombres, sean o no cristianos. Por el contrario, al menos en conjunto, el Islam no ha logrado establecer estas distinciones y separaciones, no ha desligado la vinculación política y social de la religiosa. Por eso, en su forma histórica, por lo menos hasta ahora, ha quedado fuera de lo que llamamos Europa. En ciertos momentos de ese desarrollo (entre los siglos VIII al XIV), mientras los cristianos no habían elaborado plenamente esos principios de separación, ni habían desarrollado los principios de libertad religiosa, racionalidad científico-social y separación de iglesia y estado, los musulmanes podían parecer más desarrollados y cultos y lo eran, en un arco geográfico que se extendía desde Bagdad a Córdoba. Pero luego el occidente europeo ha realizado un proceso de separación de poderes y de despliegue racional

que les ha permitido crear lo que es ahora el mundo occidental, con los valores de libertad democrática y los riesgos del capitalismo.

El proceso de “romanización” de la iglesia occidental ha sido básico para la construcción de Europa, de manera que con el cristianismo llevó una forma de cultura greco-romana a los países que iban recibiendo el cristianismo. En un momento dado pudo pensarse que el Papa podía llegar a convertirse en un tipo de representante total de Dios para la cristiandad (y en el fondo para todo el mundo). Pero esa idea no triunfó por dos razones. 1. Razón religiosa. Una visión absolutista de la iglesia no podía apoyarse en el cristianismo en cuanto tal, sino en una lectura muy sesgada del evangelio; 2. Razón política. Los emperadores y reyes antiguos tenían su propio poder, no recibido de la iglesia.

II. Segundo milenio. Europa cristiana, razones para la violencia.

1. Primera razón: violencia para expandir la fe.

En principio, la fe cristiana debe extenderse sin violencia externa, como decía Santo Tomás, pues ella pertenece al plano de la decisión personal. Y así ha sucedido de un modo normal en los tres primeros siglos de la historia de la iglesia.

El verdadero problema se planteó después, cuando el imperio, cambiadas las circunstancias y reconociendo el fracaso de su política de absolutismo religioso, no sólo toleró al cristianismo sino que lo convirtió en religión oficial. De esta forma, los cristianos quedaron bajo la protección y defensa del emperador (Teodosio: año 380), que venía a convertirse de hecho en garante de la vida y propiedades, de la acción y doctrina de la iglesia. A partir de aquí, abandonando el esquema de separación que proponía san Pablo, vino a establecerse un estatuto de vinculación mutua, de manera que el estado se hizo oficialmente cristiano y la iglesia se hizo imperial. El estado utilizó a la iglesia para mantener y cumplir sus funciones como estado. La iglesia se apoyó en el estado para expandir sus pretendidos ideales evangélicos.

1.1. El precio del constantinismo (siglos IV al VI).

Desde el momento en que iglesia y estado se vinculan como si fueran dos manifestaciones complementarias del mismo Dios, entendido en forma de poder, gran parte de las conversiones al cristianismo se realizaron en virtud de un tipo de presión o violencia social. Tanto el imperio (los nuevos reinos) como la iglesia empiezan a interpretarse como portadores de un poder y orden divino que todo lo funda y lo sostiene. De esa forma empieza a ser difícil vivir como ciudadano del imperio sin hacerse cristiano. En este contexto, junto a la presión lógica del ambiente, donde el cristianismo se convierte no sólo en ventaja, sino casi en necesidad social, aparecen los primeros casos concretos de violencia, impulsada por la misma fe:

-Antisemitismo cristiano.

-Persecución contra los “herejes”

1.2. Evangelización de América y de otros continentes (siglos XVI Y XIX).

Hoy podemos afirmar que, si el fin no justifica los medios, en el fondo de aquella primera evangelización de América latía un pecado original de violencia.

Ese proceso de conquista-evangelización ha podido tener consecuencias positivas, de manera que ha sido capaz de elevar el ámbito de experiencia humana de algunos pueblos de América, que han descubierto en el cristianismo su más honda identidad. Pero, en general, nos parece negativo, pues ha vinculado a la Iglesia con un poder político violento y ha suscitado un rechazo anticristiano. Ha sido un proceso dramático, lleno de posibilidades creadoras y de grandes dolores, un proceso que se sigue en marcha sobre todo el mundo. En un sentido, la función conquistadora de Europa ha terminado, pues la mayoría de las colonias más antiguas (de España, Inglaterra y Portugal) se independizaron de la metrópoli hace ya dos siglos y las nuevas (en África y Asia) en este siglo. Pero las consecuencias de aquel proceso siguen ensombreciendo la historia, pues han surgido formas de neo-colonialismo sobre gran parte del mundo.

2. Segunda razón: violencia y guerra “justa” en defensa de la fe.

2.1. Cruzadas. La teología de la guerra en defensa de la fe.

En línea de violencia, con elementos más cercanos a ciertos pasajes del Antiguo Testamento hebreo que al mensaje de Jesús y al nuevo judaísmo, se movían ya los musulmanes, que entendían y ejercían la guerra como medio de conquista y expansión creyente, en gesto que suponía una amenaza para muchísimos cristianos, desde España hasta Bizancio. Humanamente hablando, era normal que esa pretendida amenaza musulmana suscitara una respuesta mimética cristiana, de cruzada o guerra santa. A pesar de ello, las cruzadas no fueron una lucha generalizada de cristianos contra musulmanes, sino combates bastante localizados en torno a Palestina, combates que tenían como meta la conquista y libertad “cristiana” de la pretendida tierra santa, centrada en el sepulcro de Jesús. Pero esos combates marcaron de manera muy intensa la identidad del cristianismo occidental y su actitud ante la guerra. Parte de la nueva Iglesia de Occidente quiso volver al origen y lo hizo de una forma militar, para encontrar su identidad, su punto de partida en la tierra de Jesús y para abrirse desde allí (Jerusalén) a todas las naciones.

2.2. Mística de guerra. San Bernardo y los templarios.

Conforme a la visión anterior, la primera causa y razón de la guerra es de tipo “religioso”: la defensa de la fe, entendida de un modo objetivo, esto es, como protección de las cosas de Dios, es decir, de la iglesia establecida, de su libertad de culto, etc. La guerra que así surge ofrece una violencia “simétrica”, pues se suponía que los enemigos de la fe católica empleaban también las armas, realizaban también la misma guerra.

Esa visión ha penetrado en el lenguaje del Derecho Canónico, de manera que el Decreto de Graciano (1160) cree que la iglesia se halla autorizada para proclamar la guerra santa (o de cruzada) contra los infieles (no cristianos), combatiendo a sus contrarios, persiguiendo a sus herejes. Esta guerra debe dirigirse en contra de los enemigos de la fe, pues constituyen una amenaza contra la vida y libertad de los cristianos. En esta línea nos había situado ya el texto de santo Tomás, antes citado. En ella avanzan de un modo especial los autores que como san Bernardo han elaborado una teología de cruzada, para animar y alentar a los soldados religiosos de la nueva milicia de Jesús (del Templo) que nacen en Jerusalén para defender “la causa del Señor” en contra de sus adversarios.

2.3. Guerra por la fe y por los valores humanos. Un problema actual.

Cuatro siglos después, la mayoría de los cristianos se muestran ya contrarios a la guerra santa. De todas formas, la legislación cristiana actual, representada por el Catecismo de la Iglesia Católica, no defiende expresamente la guerra santa, en defensa de la fe, pero sigue siendo partidaria de una guerra justa, que puede y debe proclamarse y realizarse por dos motivos bien concretos, uno de los cuales nos sitúa muy de cerca de la guerra santa para la defensa de la fe.

3. Tercera razón. Violencia y represión interna: las inquisiciones.

En su tercera parte, el texto ya citado de Santo Tomás sigue diciendo: “Hay, sin embargo, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesaron, como los herejes y los apóstatas. Estos deben ser, aun por fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado”. La teología que está al fondo de este pasaje ha justificado a lo largo de siglos las inquisiciones y juicios religiosos contra los disidentes (cismáticos, herejes). Esa teología nos sitúa ante una de las páginas más duras y negras de la historia cristiana: la página de los tribunales religiosos que han llenado de miedo y mentira las conciencias de muchísimos cristianos, tanto en España como en otros lugares, especialmente a finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna. La iglesia católica se ha concebido a sí misma como una fortaleza amurallada atacada por fuera, amenazada por dentro, hasta bien entrado el siglo XX, con el Vaticano II (1962-1965), tiempo en que ella ha proclamado por primera vez en la edad moderna, de un modo oficial y solemne, la libertad religiosa.

Ciertamente, la Inquisición no ha sido tan sangrienta como a veces se ha dicho, ni ha sido exclusiva de la iglesia católica. A pesar de ello, podemos afirmar que el Tribunal de la Santa Inquisición constituye uno de los testimonios más fuertes de limpieza (violencia) cultural y étnica que han podido existir en Europa.

El Concilio Vaticano II. Pues bien, superando un “prejuicio” de siglos, la Iglesia católica descubrió y proclamó en el Vaticano II el valor originario de la libertad religiosa, vinculada a la misma naturaleza de la religión y de la fe. Para ello ha sido

necesario un largo proceso, que aún sigue en marcha, pues la libertad formal no basta, sino que son necesarias aquellas condiciones que hacen posible el desarrollo de la fe personal y comunitaria en libertad.

4. Más allá de las razones. Guerras de cristianos e identidad actual de Europa.

En el momento en que los países de Europa se elevaban y emergían, como potencia unitaria y múltiple, sobre el resto del mundo (desde el siglo XVI), el Papa dejó de ser para ellos el vínculo de unidad religiosa y cultural que había querido ser, viniendo a convertirse en signo de disputa y división, en foco de violencia entre los varios países europeos. Ciertamente, en el fondo de esa división había problemas teológicos y religiosos muy importantes, denunciados por los reformadores (Lutero Calvino...) y ratificados, en otra perspectiva, por el Concilio católico de Trento (1545-1563). Pero lo cierto es que estallaron rupturas y guerras de religión entre cristianos, cosa que nadie había antes pensado, al menos de esa forma.

Fue una ruptura violenta. Para defender su opinión, los reformadores protestantes apelaron a la iglesia primitiva y a las cartas de San Pablo, poniendo de relieve la experiencia de libertad radical de cada cristiano, el principio de la gracia como única fuente de comunión universal entre los hombres. Ellos tuvieron razón al hacerlo, pero quizá minusvaloraron las mediaciones sociales concretas de la vida de los fieles y la experiencia de la comunión "sacramental". Por su parte, los católicos acentuaron el principio de la tradición y la obediencia social, poniendo de relieve la necesidad de unas mediaciones institucionales que avalaran el sentido e importancia de las obras de los hombres. También ellos tuvieron razón, pero quizá minusvaloraron la experiencia de la gracia radical y de libertad, convirtiendo de hecho el cristianismo en un tipo de dictadura religiosa de tipo más o menos ilustrado.

Las diversas iglesias cristianas, buscando por un lado la mayor fidelidad religiosa al evangelio, acabaron enfrentándose en una serie de guerras y represiones por el poder que terminaron en la Paz de Westfalia (1648).

El proceso de aceptación mutua de los estados y grupos religiosos, que han descubierto la necesidad de reconocerse mutuamente y de dialogar entre sí, constituye un elemento clave de la identidad de Europa. Éste es un proceso donde han influido, positiva y negativamente diversos elementos: la expansión conquistadora y comercial, la experiencia de la ilustración racional, las revoluciones y, finalmente, las grandes guerras civiles de los estados europeos donde, al fin, no han existido vencedores ni vencidos, de manera que Alemania e Inglaterra, España y Francia, Italia y Austria no han tenido más remedio que sentarse y dialogar, para integrarse en un concierto o pacto de pueblos.

III. Ante el tercer milenio. Crisis de occidente y violencia "Ilustrada".

Somos herederos de una historia en gran parte cristiana y nos sentimos vinculados

a la tradición del pensamiento ilustrado, que se desarrolló en Europa a finales del siglo XVIII, dando origen a una democracia formal y a la defensa pacífica de las libertades, pero hemos construido un sistema capitalista que se está expandiendo sobre todo el mundo y que necesita defenderse con violencia, de manera que podríamos decir que, en esa línea, se considera como bueno y válido todo lo que favorece al sistema, es decir, al despliegue del mismo capitalismo, con su empresa y su mercado. En ese contexto debemos recordar que somos quizá la primera cultura mundial que ha podido planificar su futuro, diciendo que quiere ponerlo al servicio de la paz mundial, desde una perspectiva política y social, económica y filosófica. Pero, de hecho, la mayor parte de nuestros discursos pacifistas son una cobertura ideológica para justificarlos a nosotros, mientras seguimos dominando con violencia a los demás, poniéndolos al servicio de nuestra economía.

Desde ese fondo afirmamos que el hambre constituye la primera y más fuerte de las violencias humanas legitimadas por la estructura actual del sistema, que mata cada día a miles de personas (en torno a 40.000, según los cálculos), en un mundo bien pequeño donde, a cuatro o cinco horas de avión (o a cien metros de camino), sobran alimentos que se dilapidan y consumen de forma innecesaria y/o lujosa.

1. El capitalismo es una estructura legitimadora de violencia, como sabía ya M. Weber (por no decir K. Marx), cuando le presentaba como una “caja de hierro” que encierra y cautiva a los hombres. El mismo Jesús había dicho (cf. Mt 6, 24 par) que no podemos servir a Dios y al capital convertido en principio rector de la historia.

2. Esa legitimación se expande en un tipo de trabajo violento, por imposición o privación. Sin duda, el capitalismo ha permitido superar en muchos lugares un tipo de economía agrícola de subsistencia, creando buenos puestos de trabajo para hombres y mujeres libres y prometiendo extender sus beneficios a todos aquellos que acepten su sistema. Pero, de hecho, ha condenado a millones de personas (sobre todo a mujeres y niños) a un trabajo indigno, vendidos a las multinacionales de la agricultura o minería, de la industria o del servicio doméstico (y de la prostitución), en condiciones de neo-esclavitud o cautiverio. Al mismo tiempo, hace que muchos (a veces grandes mayorías) padezcan bajo el riesgo contrario, que es la falta de trabajo, el paro crónico.

3. Parece que hemos llegado a una situación de no-retorno, de manera que siguiendo en esa línea podemos destruirnos todos, si no invertimos la marcha del camino.

2. Violencia militar, la defensa del poder establecido.

Mientras la vida física de un tercio de la población mundial se encuentra amenazada por el hambre, el sistema capitalista y los grandes estados siguen buscando su seguridad en el armamento y de esa forma legitiman la violencia militar. Al mismo

tiempo surgen grupos de oposición también violenta que se elevan en contra del sistema mundial y/o de ciertos estados constituidos, a los que quieren destruir, cambiar o mejorar también por la fuerza, a través de una guerra que se expresa por medio de atentados y ataques sorpresa.

3. Legitimación revolucionaria, una tarea pendiente.

En la actualidad, son muchos los que piensan que es necesario un cambio mundial, aún más intenso que los anteriores, una revolución distinta, que debería asumir algunos rasgos de las ya citadas (francesa, rusa, americana), apoyándose en unos principios "religiosos" más hondos, como serían la voluntad creadora de los pueblos sometidos y/o la fuerza de los recuerdos históricos de las religiones y utopías humanas, pero ya en línea mundial. Muchos afirman que esa "revolución universal", al servicio del hombre definitivo, no necesita ni debe tomar ya las armas, ni actuar desde la clandestinidad, pues el sistema de occidente ofrece suficiente libertad para su desarrollo. Sería la primera revolución no-violenta de la historia, en una línea que ha sido entrevista de algún modo por algunas religiones como el taoísmo, budismo y cristianismo.

4. La violencia "legítima". Una pequeña teoría del Estado.

La respuesta a la violencia no está en el simple fortalecimiento del estado de derecho, sino en algo más profundo: en una revolución creadora, abierta a la gracia, en libertad y comunicación personal, en la línea de lo que ha descubierto y expresado el cristianismo. Siguiendo en esa línea, podemos afirmar que el hombre es un ser paradójico, que vive en dos (o tres) niveles. 1. Si queda en manos de la pura violencia incontrolada se destruye a sí mismo, en guerra de todos contra todos; por eso es necesario un tipo de Estado legal, que se expresa y actúa a través de la violencia controlada de la espada. 2. Pero igualmente se destruye si quiere apoyarse solamente en la espada legal del Estado, pues ella es incapaz de ofrecerle los tesoros de la gratuidad y del sentido de la vida (del sentido de la muerte). 3. Por eso hay que añadir un nivel de gracia, un nivel de gratuidad y no de ley, por encima de la pura anarquía y del poder del estado, de manera que la iglesia aparece como portadora de una palabra de perdón y amor mutuo, más allá de las leyes del estado, que mantienen su valor en otro nivel (inferior o distinto), de ordenamiento económico-social.

Vivimos en un sistema de leyes y tenemos que mejorarlas y respetarlas; pero, dejadas en sí mismas, esas leyes pueden acabar divinizándose y destruyéndonos (encerrándonos en la caja de hierro de su legalidad). Por eso, en el nivel humano, para que funciones nuestra vida y sea posible la superación de la violencia es necesaria una fuerte de inspiración superior.

5. Triunfo de occidente, las grandes violencias del sistema.

Podemos recordar algunas de las formas en que el sistema de occidente ha legitimado su violencia.

1. El sistema de occidente ha legitimado la colonización.

2. El sistema ha legitimado el imperialismo económico, utilizando para ello unas razones "democráticas" (las leyes del mercado) o ilustradas (el comercio favorecería a los pueblos más atrasados, que así entrarían en la órbita de las naciones civilizadas).

3. Ese sistema justifica el empleo de medidas ilegales (de terror) contra los pretendidos "terroristas".

Formamos parte de un sistema económico que tiende a sacralizarse, divinizando al capital. Hemos creado unos estados (y un imperio) que quieren ocupar todo el espacio de la vida, ahogando la libertad de fondo y la gratuidad personal, de tipo religioso. Por otra parte, nuestra forma de vida se ha complicado de manera insospechada. La economía de subsistencia, propia de pequeñas sociedades agrícolas o ganaderas, resulta incapaz de alimentar a masas urbanas de millones de personas. Para que la humanidad siga viviendo son necesarios unos sistemas económicos (mundiales, estatales) muy ágiles. Pero si dejamos que ellos actúen sin control, de un modo capitalista, pueden desgarrar los tejidos de la vida social, laboriosamente formados a lo largo de los siglos y pueden destruir también la misma libertad personal y social del hombre.

El sistema de occidente habla de paz mientras sigue justificando sus guerras.

Occidente ha conseguido un nivel nunca soñado de prosperidad material, pero una parte considerable de su población no se identifica con los ideales económicos y sociales de la sociedad dominante. Por otro lado, muchos países y gentes de la "periferia" del mundo piensan que el despliegue de occidente ha sido para ellos una fuerte violencia de pobreza y marginación. Nos hallamos en una situación tensa. Unos combaten contra la violencia del sistema que se expresa en el gran Imperio USA y el capitalismo mundial) al que conciben actualmente como terrorista. Otros combaten la violencia de los grupos de oposición, que utilizan a veces técnicas de muerte (terror) para triunfar, como en el atentado de las Torres Gemelas (11,IX del 2001).

Vivimos bajo la amenaza de una serie de bombas que nosotros mismos hemos construido.

1.- Bomba atómica.

2.- La segunda y más grave es la bomba biológica (y/o de género)

3.- Podemos hablar también de una bomba de conocimiento al servicio del

sistema. Hay un conocimiento de libertad, vinculado a la educación al servicio de la vida personal y el diálogo social. Pero hay un conocimiento al servicio del engaño, que se expresa a través de un pensamiento y educación que quiere controlar la vida de los ciudadanos, justificando el poder de unos y la sumisión de otros y, al fin, la mentira de todos.

4.- Viene finalmente la bomba social, que podría explotar el día en que los hombres y mujeres, rompiendo la barrera de las leyes sociales y rechazando la experiencia superior de gratuidad de las religiones, empezarán a luchar entre sí de un modo general y cada vez más amplio, hasta matarse.

Capítulo III. Un futuro creyente. Conocer la violencia, crear la paz.

Pasados los siglos, descubrimos que los hombres sólo pueden sobrevivir por el perdón y por el nuevo nacimiento, es decir, por la fe en la vida.

La fe a la que aludo aquí no es una forma de confesión religiosa especial (un tipo de cristianismo o iglesia organizada, aunque puede estar vinculada con el cristianismo). Es la fe en el don de la vida, en los valores de la humanidad, en la utopía o futuro abierto de la historia, que no podemos fabricar con armas ni sistema, pero que debemos crear con una fe ilusionada, razonada y compartida, a partir de lo que somos y podemos.

I. Pongo ante ti el bien y el mal. Conocer la violencia.

Me he situado y me sigo situando en ambos planos (el racional y el religioso), sabiendo que son diferentes y no pueden identificarse, aunque se vinculan de manera intensa. Una razón que no sabe aceptar sus límites se destruye a sí misma, precisamente cuando se diviniza. Una religión que quiere hacerse dueña de todos los niveles de la realidad (tomando así el poder político) destruye su esencia, es decir, su gratuidad.

1. Teoría básica. El origen de la violencia.

La violencia está muy al principio de la vida humana, pero no forma parte de su esencia o fundamento, pues antes que ella existe en el hombre algo más importante: el deseo de ser, la voluntad de autonomía y de comunicación. La violencia no es la esencia de la vida, sino una forma muy antigua y pertinaz de resolver el tema del deseo. Por eso, antes de hablar de la violencia debo hablar del "deseo" entendido como voluntad de ser que define a cada uno de los valores y mujeres en el trayecto de su vida personal y social.

Al principio no era la violencia, sino el deseo

El hombre no está condenado ni a ser ni a no-ser, sino que está llamado a poder-ser, a través de un camino que él mismo debe asumir, definiéndose a sí mismo y optando por la vida (o por la muerte). Así aparece como alguien que está llamado a

vivir en libertad y que libremente, por amor, puede hacerlo, compartiendo con otros su existencia. Pero, al mismo tiempo, él puede negar esa llamada, destruyéndose a sí mismo por un gesto de suicidio, no sólo individual, sino también grupal o colectivo, que podría desembocar en el rechazo o negación de la misma vida humana.

No hay nada anterior al deseo o voluntad-de-vida, pues ese deseo/voluntad contiene y constituye lo que somos y nos falta, de manera que podemos afirmar “soy el que no-soy”, pero queriendo y buscando mi ser (mi identidad) en el ser y el amor de los otros, que me abren a mi propio futuro. No existe una posible esencia del hombre anterior al deseo de otros, que me hacen ser, y al deseo mío (que hace que otros sean). En ese sentido decimos que la más honda esencia y realidad del hombre se sitúa en un plano de fe, esto es, de aceptación de lo que somos sin haberlo sido (nos lo han dado los otros) y sin serlo de manera posesivo (tenemos que dar a los demás lo que nosotros mismos somos).

Tanto Buda como Platón entendidos al menos de un modo general, sintieron miedo ante la extrañeza y la complejidad de los deseos, que parecen sacarnos de nosotros y cerrarnos en un mundo ilusorio de puros dolores. Por eso habían querido cortar de raíz el problema, negando los deseos para vivir más allá, en el espacio resguardado del Nirvana (Buda), o buscando otro tipo de deseos, en un plano espiritual (Platón). Frente a eso, el judeo-cristianismo descubre y cultiva la bondad de los deseos que nos permitan tender al futuro, en comunión con otros, más allá de la maldición a la que parece condenarnos la violencia. En este contexto se va manifestando la importancia de la fe, entendida a modo de confianza básica y respuesta positiva al tema del deseo, tanto en relación con los demás como en la apertura hacia el futuro de la propia vida humana.

La tradición judeo-cristiana.

Pensamos que el hombre es un haz de deseos, un animal que ha despertado, surgiendo del sueño de la naturaleza, para encontrarse a sí mismo, teniendo que construir su propio mundo a partir de esos deseos. De esa forma emerge y vive en aquel borde o frontera donde se abre al camino de la vida compartida o al despliegue de la pura violencia, que culmina en la muerte sin retorno.

El hombre es voluntad finita de infinito, de un infinito que se expresa de un modo concreto en el otro (en los otros) y en el futuro compartido (plenitud de vida). Ciertamente, parece que a lo largo de la historia el hombre ha desarrollado más el riesgo del deseo, en forma de lucha mutua y de muerte (tal como ha indicado Hegel) o en forma de lucha mutua y de muerte (tal como ha indicado Hegel) o en forma de conflicto triangular (deseo de madre y enfrentamiento con el padre, como ha visto Freud) marcan caminos de vida que pueden llevar a la muerte, pues no han sabido destacar el carácter positivo de la voluntad de amor. Pero, a pesar de que trazan líneas de vida arriesgadas, tanto Hegel como Freud se han situado en un contexto judeo-cristiano

de fidelidad a la vida real, buscando la verdad del hombre en el mismo plano de los conflictos de la historia económico-social (Hegel) y familiar (Freud). Uno y otro saben que el hombre es animal de deseos (voluntad de ser), pero quizá no han sabido desarrollar de forma positiva el valor creador de los deseos, de manera que no han podido plantear bien el tema de las relaciones con los otros hombres y el tema de la esperanza creadora de la vida.

El justo vive de la fe.

A partir de lo que venimos diciendo se formula la paradoja de la existencia humana: somos deseantes infinitos, como ventanas abiertas por las que mira y desea Dios, dioses en pequeño; pero no sabemos ni podemos desear nada en concreto de manera que quedamos a merced de aquello que los otros nos enseñen a querer y de esa forma dependemos (nacemos) del deseo que ellos tienen dentro de una historia entendida como tradición y conflicto de deseos.

La vida del hombre no es una tragedia: no somos unos seres caídos, condenados a vivir en un mundo de violencia/dolor (Buda) o de pasiones materiales (Platón); no estamos condenados a negar todo deseo (Buda) o a dirigirlo hacia unos bienes supraterranos (Platón). La vida del hombre es un drama creador, una historia que se sitúa y nos sitúa ante la alternativa de existir en un nivel de fe (confiando unos en otros, para abrirnos de esa forma a la resurrección) o de destruirnos mutuamente, si dejamos que nuestra historia se defina y despliegue en el nivel de los deseos enfrentados.

Después de haber mostrado los conflictos de las instituciones y sistemas, que ponen en riesgo toda la vida del planeta (cuatro bombas), tenemos que volver a ese principio y descubrir en esa base el buen deseo de la vida, que es revelación de la Vida de Dios. Tenemos que volver a la inmensa sabiduría de los mitos y los sacrificios que estaban, y siguen estando, en las raíces de occidente y de la humanidad entera.

En la actualidad, en la línea de lo que podemos llamar "la hora de occidente", hemos descubierto que tenemos un poder y violencia tan grande que podemos destruirnos todos por efecto de las bombas (atómica, genética, científica, social...). Si no tienen muchísimo cuidado y no evitan un enfrentamiento fuerte, los hombres pueden matarse y matar con ellos todas las formas de vida del planeta.

Más allá de la tragedia. La fe bíblica.

La Biblia nos ha enseñado a descubrir el poder y maldad de la violencia, desmascarándola desde el principio (en el libro del Génesis) y haciendo que veamos la historia desde el punto de vista de los oprimidos. En esa línea, sus mitos de violencia sacrificial pueden y deben reinterpretarse a partir de los relatos de liberación, que van desde el Éxodo (salida de los hebreos de Egipto) hasta la pascua de Jesús (donde descubrimos el poder transformador de la gracia, sobre la violencia del sistema).

En ese fondo se sitúa y despliega la fe de Jesús (fe en Jesús), que aparece como verdad de Dios porque es inocente no violento, de manera que su muerte ya no puede justificar ningún tipo de violencia al servicio de un sistema sacral y social. Jesús se ha dejado matar siendo inocente y de esa forma ha roto los mecanismos de divinización de la violencia y así nos ha mostrado que Dios no está con aquellos que triunfan expulsando a los demás (chivo de Azazel), aunque para ello tengan que “sacrificarse” ellos mismos (chivo de Dios). Jesús no se ha sacrificado para imponer de esa manera su poder (el poder de Dios) y para enseñar a los demás (sobre todo a los pobres) a sacrificarse, sino que ha superado el sistema del sacrificio, amando de manera gratuita y renunciando a toda forma de violencia, para desactivar el mecanismo del chivo emisario (divinización del asesinato).

Ésta es la verdad de Jesús que los hombres de violencia no quieren aceptar, pues siguen presos dentro del esquema de la lucha económica (Marx), social (Nietzsche), psicológica (Freud), en el que se expresa la religión del chivo expiatorio y emisario, que aparecería en los sacrificios. Son muchos los que, incluso dentro de la iglesia cristiana, siguen presos en la religión de la violencia: necesitan un nuevo chivo emisario.

El evangelio ha superado de un modo radical ese modelo de imposición religiosa, que puede convertirse en una nueva sacralización de la violencia. Con su mensaje de no-violencia activa y su muerte no-sacrificial en el sentido aquí indicado (la víctima es inocente, no tienen razón quienes le matan), Jesús ha desactivado por amor el mecanismo de violencia sacrificial de nuestra historia. Eso significa que debemos desandar el camino de nuestra violencia, reconstruyendo un tipo de sociedad (política, religión, cultura, economía) que se funda en la razón del duro sistema (chivo y sangre de Dios) y en la expulsión y esclavitud de los débiles (expulsión de Azazel fuera del sistema).

II. Propuesta ilustrada, propuesta cristiana. Crear la paz.

1. La razón ilustrada ha venido ofreciendo, por lo menos desde finales del siglo XVIII, un proyecto de paz humanista, reflejado y concretado en las grandes revoluciones que se han ido gestando en ese tiempo. Podemos decir, en un sentido extenso, que ésta ha sido la propuesta ilustrada y racional que Europa (el Occidente) ha querido exportar, afirmando que la paz será posible desde una democracia burguesa, siempre que haya progreso económico y también un cambio radical en las relaciones de posesión, producción y consumo de bienes.

Kant sabe que religiones e iglesias han buscado de algún modo ese ideal y en esa línea él se siente portador de los valores religiosos de la tradición monoteísta y cristiana. Pero es realista y sabe que han logrado conectar de un modo racional con los intereses reales de los hombres, que se expresan ahora a través de la Ilustración y se expanden sobre el mundo entero a través de los comerciantes europeos. La paz que

él propone no llega a través de medios religiosos sino a través de la mano invisible de una razón que dirige los intereses sociales hacia una concordia superior, aún no conseguida. La propuesta de Kant es en el fondo la propuesta de gran parte de los privilegiados del sistema actual. El mercado de los intercambios comerciales en el que desemboca la capacidad productora de la empresa y la planificación del capital, se ha convertido, de algún modo, en el dios de nuestro tiempo; pero lo que se ha manifestado de esa forma no es la Razón divina de la humanidad (en igualdad comercial y en paz perpetua), como Kant había supuesto, sino más bien, un Dios-Sistema, edificado, sin amor ni gratuidad, sobre la sangre y/o expulsión de los más pobres.

2. Propuesta cristiana: gracia, pobreza y universalidad.

Éste es el reto de Jesús: suscitar comunidades que nacen por gracia y se abren hacia todos los hombres, a través de una red de comunicación universal. Para ello hay que superar el orden de la seguridad impositiva, construido sobre aquello que hacemos y tenemos, superando igualmente el esquema de las obras de la ley (moral, social, económica...) que escinde a buenos y malos, vencedores y vencidos, para llegar así a la tierra de la gratuidad donde nos sitúa Cristo, confiando en la fuerza creadora de Dios Padre, que es simplemente amor.

Allí donde renuncia al enfrentamiento y se niega a luchar en el nivel en que le atacan magistrados judíos y soldados imperiales, Jesús viene a presentarse como representante y testigo de una humanidad distinta, en la línea de las categorías indicadas de gratuidad-pobreza-universalismo, desde la palabra creadora de Dios Padre, abriendo así un lugar para todos en su camino.

III. Breve recopilación final: caminos de paz.

1. Paz de familia, relaciones básicas.

Esto supone que los hombres y mujeres puedan comunicarse entre sí de un modo directo, aportando sus propuestas, en un mundo en que la propiedad particular, entendida al modo antiguo (propiedad de tierras o metales preciosos, de energía o de medios de producción), está perdiendo su sentido. Entramos en un espacio nuevo, que algunos llaman post-industrial, donde lo que más importa no es ya la producción de mercancías, sino el intercambio de bienes humanos, pertenecientes al mundo de la vida. En este nivel, conforme a la propuesta de Kant, es necesario que hombres y mujeres empiecen superando las ideologías particulares y los principios abstractos, para comportarse básicamente como prójimos (cercaños), para así convivir acompañándose mutuamente, en un intercambio de bienes (productos), pero, sobre todo, de personas, empezando por el nivel familiar (que era donde los mitos habían descubierto el principio de la violencia).

2. Paz religiosa, comunión de iglesias y religiones.

Cada iglesia es autónoma, todas se vinculan en comunión de vida. Por eso, el bien de cada iglesia no consiste en dominar sobre las otras, sino en buscar el bien de las restantes iglesias (y de las diversas religiones).

Desde este fondo, la propuesta de paz de la iglesia... consiste en no tener ninguna propuesta especial, sino en ser de hecho espacio de paz, no de forma victimista (buscando el sacrificio en sentido sacralizado), sino de forma pascual, abierta a la comunicación de vida. En este campo resulta necesario el diálogo múltiple (en un plano cristiano, religioso y humano), superando el tiempo en que los cristianos se habían mantenido luchando entre sí o habían impuesto un tipo de dictadura interior, de tipo fanático.

3. Paz política, mediación de estados, clases sociales y partidos.

a. Paz entre naciones y estados. Los grandes estados tienen que superar su pretensión de poder y de unidad impositiva; y los pequeños grupos nacionales deben superar también su pretensión de ruptura violenta.

b. Paz de las clases sociales. Las clases sociales, entendidas en forma jerárquica, con dominio de unos sobre otros, son fruto directo de la violencia humana (una consecuencia del mecanismo de chivo expiatorio). En ese último sentido, la lucha entre las clases tiene que ser superada en la iglesia, no negando su existencia, como a veces se ha hecho, sino asumiéndola y transformándola por dentro, como supone Gal 3, 28.

c. Partidos políticos. Entendidos en un sentido extenso, los partidos son una expresión muy positiva de la riqueza humana: ellos han surgido para que pueda expresarse mejor la diversidad de tendencias sociales, al servicio de la colaboración entre todos los ciudadanos. De esa forma, los que en otro tiempo podían juzgarse enemigos (siendo condenados incluso a la muerte) se convierten en contrarios respetados, dentro de una pluralidad admitida y positiva. Pero en algunos momentos esos grupos tienden a mirarse como fines en sí mismos, interesados sólo en la toma de poder, de manera que pueden convertirse incluso en portadores de violencia.

La iglesia debe mostrarse como espacio de comunicación donde quepan todos, en gratuidad, como un campo (plaza) donde pueden dialogar los hombres y mujeres de las varias tradiciones sociales y religiosas, sin exigirles más cambio que el de dialogar, desde sus diferencias y aceptando las diferencias de los otros. En ese sentido, es inter-clasista, inter-nacional e inter-partidista, no para igualar a las clases, partidos y naciones, sino para que las diferencias no se entiendan como medios de imposición y poder sino de encuentro más hondo.

4. Paz económica, paz ecológica.

a. Gozo cósmico, bendición ecológica. Debemos recuperar el gozo pacificado

del encuentro con las cosas, la belleza de la naturaleza, el equilibrio de la vida. Es

muy difícil hablar de paz sin pacificación cósmica, sin gozo ecológico, sin un tipo de poesía de la naturaleza. Para que ese gozo y poesía resulte posible debe cambiar la actitud de muchos hombres y mujeres que parecen estar en el mundo para dominarlo, para conseguir más bienes de consumo, sin admiración y sin ternura, sin contacto reposado con la vida de la tierra, con los árboles y campos de los que formamos parte.

b. Alegría del trabajo, creatividad laboral. La paz cristiana no es paz contemplativa, del que se separa del mundo, pero no es tampoco una paz puramente impositiva (de triunfo económico o técnico). Es la paz del trabajo compartido, para bien de todos, en comunicación gratuita.

c. La bendición de los bienes compartidos. La paz cristiana no es la paz de la renuncia por la renuncia, sino de la renuncia para la comunicación, tal como se expresa en la celebración de la eucaristía: pan y vino compartidos. Así pasamos del egoísmo de los bienes, entendidos como objeto de posesión particular, al gozo de la comunión que se expresa y ratifica por ellos.

5. Paz desmilitarizada, paz sin coacciones.

- Un mundo sin ejércitos.

- Una sociedad sin policías.

- Un mundo sin delincuentes ni cárceles. Para que no haya delincuentes tienen que superarse los estímulos que llevan a delinquir: las desigualdades económicas, el afán por tener y sobresalir...Para ello hay que "curar" a los hombres y mujeres, empezando por los padres y educadores, por los sacerdotes y soldados, como quiso hacer Jesús, Mesías sanador. Sólo una conversión fuerte del conjunto de la sociedad, que ofrece formas de convivencia gozosa para todos, puede hacernos superar los riesgos de la delincuencia política y económica, sexual y de búsqueda de drogas o de otro tipo de estupefacciones.

Pero con esto hemos entrado en el reino de la utopía, de los grandes sueños. Los hombres seremos lo que queremos ser, seremos lo que soñemos desde ahora.

* * *

Las cuestiones que centraron el debate fueron las siguientes:

La primera parte del libro hace un análisis de los mitos que ligan violencia y familia pero no queda muy claro el paso de la dimensión mítica a la violencia familiar real, sobre todo teniendo en cuenta que por aquellos entonces aún no existía la noción de familia nuclear. Resulta obvio que se trata de una referencia simbólica, y que la violencia a la que alude es una violencia más amplia. También resulta curioso que el análisis de la violencia entre hermanos (Caín y Abel) quede fuera de este ámbito.

El análisis de la relación entre violencia y religión no puede centrarse en la pregunta de si la una es el origen de la otra. El vínculo existente entre ambas no puede explicarse en términos de causalidad lineal. Todas las religiones han tenido un papel principal en la codificación de la emancipación civilizatoria y, por tanto, de la violencia. En la mayoría de ellas, como hemos visto en los primeros capítulos de la obra de Pikaza, esa codificación gira alrededor de la noción de “sacrificio”.

Una posible clave para establecer el vínculo entre religión y violencia podría estar en la pretensión de exclusividad. Todas las religiones se basan en ella, en mayor o menor medida. La exclusividad conduce a la negación del otro y a la fidelidad al grupo que comparte ideas, interpretaciones y ritos. Esa contraposición conduce a un fondo de enfrentamiento. Desde el punto de vista interno, este planteamiento lleva a la autoinmolación (autosacrificio) o al sacrificio y destrucción de los enemigos. Si soy capaz de inmolarme yo mismo puedo inmolar a los otros. El paso final es la eliminación de los otros, de sus ideas e interpretaciones, de su cultura, de sus recursos y de su vida.

Este esquema parece demasiado volcado a las religiones monoteístas, ya que el politeísmo excluiría en principio la exclusividad. Para algunos pensadores, el monoteísmo rompe la relación entre el hombre y la naturaleza, instaurando un concepto de verdad que lleva a la intolerancia (Akenaton). Sin embargo, también conocemos contextos politeístas o de religiones difusas donde ha habido ejercicio de la violencia (aztecas, la India...). Por otra parte, hay pensadores que sostienen que la lectura que asocia la idea de un solo Dios con el principio de exclusividad-exclusión es una lectura idolátrica.

Otras razones nos llevan a poner en tela de juicio la fusión violencia-religión, en especial religión monoteísta. Si la religión fuese la causa última de la violencia humana, se supone que la humanidad secularizada habría iniciado un camino de disminución de la violencia. Nada más lejos de la realidad.

Volviendo a una de las ideas que exponíamos en párrafos anteriores, algunos autores sostienen que la distinción verdad-falsedad, en el ámbito de la religión, conduce a la violencia política de la mano de la intolerancia. La idea de una verdad única nos lleva de nuevo a la defensa de la exclusividad. La respuesta posmoderna ha pasado por desmontar esa relación, sosteniendo la idea de que no existe una sola verdad (y por supuesto, si no hay una verdad no hay falsedad que pueda oponérsele; todo es relativo). Sin negar el hecho de que la identificación Verdad-Exclusividad-Bien ha conducido en múltiples ocasiones a la violencia, nos preguntamos si el camino contrario, el del “todo o nada es verdad” no establece un vínculo igualmente pernicioso. Ciertamente no hay exclusividad que haya que defender, pero tampoco armas racionales para valorar la “maldad” de la violencia que se ejerza. En definitiva, en este terreno son más los interrogantes que las respuestas ¿Podemos formular pre-

tensiones de justicia sin pretensiones de verdad? ¿Y puede una pretensión de verdad convivir con otras sin imponerse? ¿Se desacredita una pretensión de verdad cuando acude a la violencia? ¿Hay una incompatibilidad entre verdad y violencia?

La actualidad sociopolítica parece apoyar la idea de que detrás de toda violencia política se esconde la violencia religiosa monoteísta. El “mono” implica combatir contra los ídolos, sus adeptos y los herejes. Pero si esto fuera cierto, como ya hemos indicado con anterioridad, sería casi una exigencia ser politeísta (no trascendente sino inmanente, en sintonía con corrientes como la new age o las diversas manifestaciones de la religiosidad difusa) o ser ateo. Creemos que es más acertado pensar que la violencia nace en otros ámbitos y se sirve de la religión como instrumento. Pero este instrumento posee un carácter ambivalente. Pikaza aborda el tema desde la lógica del sacrificio, relacionándolo con el intercambio natural y social, como una forma de domesticar (civilizar) la violencia que hay inscrita en esas relaciones. Pero al tiempo que la domestica la perpetúa y la sacraliza. Al final de su obra, y en sintonía con R. Girard, el sacrificio de Jesús se presenta como el acto que pondría fin a esa lógica sacrificial, instaurando una nueva era, el cristianismo, que sería la superación de la violencia.

Sesión 6

Violencia y medios de comunicación

La sesión dedicada a la relación entre violencia y cultura mediática fue coordinada por María José Lucerga a partir de los trabajos que se detallan a continuación: Jones, Gerard: *Matando monstruos. Por qué los niños necesitan fantasía, superhéroes y violencia imaginaria*. Barcelona, Ed. Crítica 2002, Zeller, C.: “La representación periodística de la violencia y de la desigualdad social” y Penalva, C.: “El tratamiento de la violencia en los medios de comunicación”. Grupo de estudios de Paz y Desarrollo / Universidad de Alicante.

1.- Matando monstruos

El libro de Gerard Jones analiza el papel de la violencia en las fantasías infantiles y adolescentes, fantasías que hoy en día se elaboran mayoritariamente a partir del material proporcionado por la actual industria del entretenimiento (cine, series de televisión, videojuegos, cómics de superhéroes y música).

El autor se aleja de la idea mayoritaria, compartida por conservadores y progresistas, de que la cultura mediática –especialmente la ficción– es un caldo de cultivo para el desarrollo de conductas violentas por parte de niños y jóvenes. Esa postura puede desgranarse en las siguientes afirmaciones:

- Las fantasías infantiles violentas son peligrosas porque pueden ser un indicio de una futura práctica violenta.

- La actual cultura mediática, con su carga de violencia explícita, incide de forma negativa en la construcción de esas fantasías y conduce a un aumento de la violencia real.

- La violencia ficcional insensibiliza ante la violencia real. (El autor señala que no hay pruebas creíbles de esta afirmación).

- La mejor manera de enfrentarse a esta situación es regular los contenidos a los que acceden nuestros hijos.

Frente a estas ideas, Jones defiende que dichas fantasías tienen un carácter constructivo y que son utilizadas por los niños para sentirse más fuertes, para acceder a sus emociones, para asumir el control de sus ansiedades, para tranquilizarse ante episodios de violencia real o para combatir dificultades emocionales.

El juego (sea una lucha con armas imaginarias, la identificación con un superhéroe o la aventura gráfica de un videojuego) hace explotar tensiones por medio de la estimulación emocional y la violencia imaginaria. Ofrece finales felices y correctivos que ayudan a los niños a creer que lo que les asusta puede vencerse, les permite manejar sus preocupaciones por medio de estructuras y normas que pueden aprender y predecir y por tanto sentir que dominan. También les permite manipular las ideas que les perturban hasta acostumbrarse a ellas y hacer que pierdan su fuerza.

Una de las funciones de las películas, relatos y juegos es entrenar a los niños en lo que serán de adultos; otra es que los chicos finjan ser algo que nunca serán. Las fantasías les permiten explorar, en un contexto seguro y controlado, lo que es imposible, demasiado peligroso o prohibido, convirtiéndose en una forma de aceptar los límites de la realidad.

También les sirven para canalizar sus impulsos reprimidos, dándoles poder sobre su propia vida.

Lo que los adultos vemos en esas fantasías no es lo que ven los niños. Al proyectar sobre ellos nuestros propios miedos y ansiedades acabamos causando los efectos que más tememos. Proyectamos el miedo a la pistola real sobre el dedo que apunta y dispara y acabamos haciendo que el niño vea como problemático algo que para él está claramente en un plano diferente a lo real.

Una de las cosas que más nos desconcierta a los adultos educados en la cultura pacifista es la preferencia infantil por la violencia más exagerada. Los niños anhelan la violencia fantástica por muchas razones, pero uno de los motivos por el cual la prefieren cruda, dura y agresiva es que la necesitan para sentirse fuertes y superar su ira y ansiedad. A lo largo de los últimos cuarenta años, el ocio de contenido violento se ha hecho más intenso y explícito porque la realidad a la que se enfrentan los jóve-

nes es más intensa y explícitamente violenta. Pensar en la brutalidad del mundo real les atormenta; tranquilizarse ante una visión imaginaria de ella les ayuda a controlar mejor estos sentimientos.

Además, la violencia exagerada deja más claros los límites entre ficción y realidad. Exagerar es una forma de desdramatizar y recordar que lo que se está viendo no es real.

La violencia ofensiva tiene muchas funciones: expresar hostilidad, ver en perspectiva pensamientos terribles, intensificar una fantasía de poder, poner a prueba el machismo y ofrecer un impacto emocionante. En nuestra permisiva cultura popular es también una de las pocas fuentes que tienen los jóvenes de catar el verdadero e impactante mal gusto. Y el mal gusto es una manera de acelerar, probar y asumir cierto control sobre el proceso de cambio social. Al presentar tan descaradamente lo que antes se prohibía, los juegos ofensivos afirman que el pasado se viene abajo, separan a los jóvenes de sus padres y los unen a sus compañeros.

A lo largo de los años se han realizado muchos estudios para defender la tesis de la peligrosidad de esas fantasías violentas y de todos los contenidos mediáticos que las alientan. Gerard Jones ofrece diferentes argumentos para contrarrestar esta idea, poniendo en duda en muchos casos el propio diseño de los estudios, las condiciones de su realización o la posible universalidad de sus conclusiones.

Por ejemplo, se han llevado a cabo estudios que defienden que una reducción del consumo mediático se traduce en una reducción de la agresividad. Como Jones, indica, estos estudios no hacen distinción del tipo de contenidos, por lo que cabe deducir que el problema no está en la violencia de los contenidos sino en el hábito de centrar toda una vida frente al televisor (o el ordenador) en sí. Si los niños asumen el control de su tiempo de ocio en vez de sumergirse en un hábito tendrán más capacidad de autocontrol, y si se les plantea una meta emplearán su energía de manera constructiva.

Algunos estudios hablan de una correlación de un 10% entre violencia visual y aumento de la agresividad. Pero como bien señala el autor, una correlación no establece una relación de causalidad. Por eso se suele hablar de vínculo más que de causa-efecto. Pero ese vínculo puede que sólo quiera decir que los niños agresivos tienden a disfrutar con entretenimiento de contenido violento, pero no que sean violentos debido a ese disfrute. Es como si dijéramos que la temprana exposición a melodramas provocara un carácter romántico. Y además, estamos hablando de un 10% ¿por qué no nos fijamos en el 90% restante?

Jones cree que este tipo de correlación también puede demostrar lo contrario, que los niños agresivos son más propensos al entretenimiento de contenido violento porque necesitan una alternativa convincente para evitar sus acciones reales o para comprender sus sentimientos agresivos.

Por otra parte, muchos de estos estudios se desarrollan en unas condiciones de laboratorio totalmente ajenas al consumo mediático normal, por lo que suelen generar respuestas anormales.

Lo que mide una parte significativa de esos experimentos es una excitación general y, por tanto, también de la agresividad. La excitación general puede incitar a la violencia real a alguien que ya es propenso a ella, pero no crearla de la nada.

El estudio histórico de la relación entre violencia mediática y los índices de delincuencia tampoco avala la tesis de los “efectos”. A finales de los años 60, alarmados por la violencia real de la guerra de Vietnam y los altos índices de criminalidad e inspirados por las ideas pacifistas, los norteamericanos casi “podaron” todos los contenidos violentos del entretenimiento y la cultura lúdica infantil. Sin embargo, los índices de delincuencia siguieron creciendo durante esos años al tiempo que esos chicos se hacían adolescentes. Por el contrario, los niños de los ochenta (adolescentes en los noventa) crecieron rodeados de series de acción, videojuegos y juguetes de combate, y los índices de violencia real cayeron en picado. Como señala el autor, ni Los Pitufos fueron responsables de la ola de criminalidad de los ochenta ni las tortugas Ninja de su bajada una década después.

De hecho, la correlación entre índices de criminalidad y la intensidad de la violencia mediática es la contraria de lo que solemos creer. Los periodos más sangrientos de la industria del entretenimiento son siempre posteriores a un episodio o una etapa de violencia real que se convierte en tema predominante de las noticias (recordemos que el autor habla siempre de violencia ficcional; su reflexión no es extensible a la violencia real presente en los medios. Para esta segunda Jones habla de violencia espectacularizada, y señala que tiene el poder de hacernos creer que el mundo es peor de lo que es, justo lo contrario que la otra). Cuando la preocupación por la violencia real decrece también lo hace el interés por los contenidos ficcionales violentos.

Es la violencia real la que produce los efectos que achacamos a la ficción y la fantasía puede ofrecer un antídoto, ayudar a que las personas tengan control sobre sus temores y aborden los aspectos más espeluznantes de su vida con una actitud más realista (salvo casos de jóvenes con conflictos demasiado graves y que sólo dispongan de esta ayuda para solucionarlos).

Otra cuestión diferente es que, al desterrar la violencia fantástica de la educación y la cultura infantil, los pequeños se han quedado sin ninguna fuente de violencia diferente de la del entretenimiento comercial, y éste la ha aprovechado para hacer negocio (de todos modos Jones ni se detiene mucho en este aspecto ni le parece especialmente preocupante).

Para Jones, nos estamos haciendo preguntas inadecuadas que deberíamos sustituir por estas otras: ¿Por qué a tantos niños sanos y tranquilos les encantan las historias

violentas? ¿Qué nos dicen sus opciones lúdicas sobre sus necesidades emocionales? ¿Cómo podemos ayudarles a entender mejor lo que ven?

En todas las culturas, los pequeños siempre desarrollan fantasías sobre la proyección de cierto poder destructor a través del espacio o sobre derribar a un terrible enemigo con un solo gesto. Tradicionalmente, estos pasatiempos servían de entrenamiento para la vida adulta. Lo que atrae a los chicos y chicas no son las armas en sí, sino el poder sobre la realidad. De hecho, a veces las armas se sustituyen por otras herramientas, como por ejemplo los poderes de los superhéroes o las varitas mágicas (Harry Potter). El hecho central es jugar con la realidad que más les asusta y tener cierto control sobre ella. Pistolas, superpoderes y varitas funcionan igual. ¿Por qué entonces nos asusta un niño pegando tiros ficticios y no otro que destruye a su enemigo invisible con un pase mágico? Porque los adultos proyectamos sobre la fantasía infantil el miedo al arma real, cuando en el juego ambos instrumentos se usan para lo mismo.

Tanto si nacemos con una agresividad que necesita expresión como si aprendemos una agresividad que necesita comprensión, la lógica de la vida hace que ésta sea inevitable. Expresa nuestra necesidad de sentirnos fuertes y funciona como una respuesta que nos fortalece ante un mundo imperfecto. Jugar con ella la hace menos espantosa y también hace que sea menos necesario pelearte de verdad.

El miedo que tenemos a que nuestros hijos confundan fantasía y realidad es más un miedo propio. Para los niños –salvo casos patológicos– las diferencias entre ambos mundos están claras. Ellos saben que el dedo que dispara no hiere, y que el amigo que cae se levantará en un instante porque no ha muerto. También saben que la sangre de los videojuegos es ficticia, y muchas veces es tan escandalosa para que puedas ver claramente cuándo has alcanzado tu objetivo y saber que has superado ese nivel.

Cuando se habla de estos temas suele destacarse que chicos y chicas no actúan igual ante la violencia. Tras una primera fase de relativa homogeneidad, los juegos de chicos y chicas comienzan a distanciarse hacia el final de la etapa de preescolar. La necesidad del juego violento no desaparece de las niñas, pero cambia para adaptarse a la identidad social que están desarrollando y pasa a centrarse más en las relaciones sociales (de ahí el éxito femenino de un juego como los Pokemon). Cuando las niñas no se sienten libres para jugar abiertamente con la violencia, sus deseos de jugar con el poder y el conflicto no desaparecen sino que adoptan otras formas (las camarillas excluyentes, por ejemplo) pero la violencia sigue desempeñando el mismo papel ritual que en los chicos.

Al igual que ellos, ellas también se identifican con héroes de acción que les ayudan a hacerse cargo de su propia vida, asumir riesgos y hacer que les pasen cosas, aunque demuestran mayor flexibilidad y complejidad que los varones en sus fan-

tasías y pueden ver a un personaje fantástico al mismo tiempo como objeto y como sujeto de identificación.

En los últimos capítulos el autor sigue desarrollando las mismas ideas a partir del análisis de los videojuegos tipo shooter o de figuras de heroínas de acción como Buffy cazavampiros, que ligan violencia, acción y sexualidad y se convierten en referencias de identificación tanto masculinas como femeninas.

Posteriormente ofrece una especie de decálogo sobre lo que los padres (y educadores, supongo) deben hacer para enfrentarse a este tema con una mentalidad más positiva:

“El entretenimiento tiene una gran influencia cuando le habla a algún aspecto de la vida del niño al que de otra forma nada o nadie se dirigiría. Es de vital importancia que los padres aporten su conocimiento adulto del mundo sin desacreditar la perspectiva del niño, igualmente real. Primero se enseña sirviendo de modelo, luego haciendo de reflejo y luego comunicando. Podemos ser modelos de no agresión, empatía, respeto, trazar una clara distinción entre fantasía y realidad, así como lograr una comprensión de la agresividad y otros sentimientos que nos asustan. Podemos ayudar a los jóvenes a que aprendan a confiar en sí mismos y a ocuparse de ellos mediante la afirmación de sus sentimientos y fantasías. Podemos ser sus mentores y mostrarles los trasfondos y las implicaciones de los programas de televisión y otras formas de entretenimiento, así como alentarles a canalizar sus fantasías de modo productivo.

Desgraciadamente, no todos los jóvenes tienen la suerte de contar con adultos que cuiden de ellos. Algunos deben resolver sus relaciones con los medios sin ningún tipo de guía adulta y enfrentándose a la hostilidad de sus mayores” (pág. 237).

Y finalmente destaca algunos aspectos comunes a esas narrativas violentas que tanto gustan a los chicos y que pueden tener una dimensión educativa:

Todas las historias violentas que apasionan a los chicos representan poderosas lecciones sobre el valor, la resistencia y el desarrollo personal:

Superarse a sí mismo es bueno.

Los objetivos sólo se alcanzan a través de un total compromiso.

Debe elegirse con claridad.

A veces el conflicto resulta útil.

A veces es necesario romper con lo antiguo.

Se puede sobrevivir a la pérdida y la derrota.

El riesgo tiene recompensas.

Puedes tener miedo, pero de todos modos debes hacerlo.

Los monstruos pueden ser destruidos.

La confianza en uno mismo es una herramienta poderosa.

Ser uno mismo es simplemente heroico.

El entretenimiento de masas puede representar estas lecciones con un poder y universalidad especiales. Precisamente porque pretende aumentar las ventas en todo el mundo, pone énfasis en las fantasías más simples e irresistibles a nivel emocional, conscientemente exentas de cualquier agenda educativa o visión artística individual que puedan reducir su atractivo. Es un inconveniente, pero una ventaja al mismo tiempo. Gran parte del poder del entretenimiento de masas deriva de su carácter comunal. Todo consumidor es libre de hacerlo suyo y adaptarlo a sus propias fantasías heroicas, independientemente de lo que fabricantes o creadores pretendan con su creación.

El peligro de estos mundos fantásticos y gratificantes es que no queremos dejarlos, porque el muro entre lo que desean y el mundo real es muy alto. Una de las fuerzas de ese muro es nuestro esfuerzo para prescindir de la agresividad y la violencia, tratando la ficción como basura y negándole un papel en el mundo real.

Si queremos madurar como sociedad debemos dejar de reaccionar ante la violencia ficticia como una alumna de preescolar que grita *¡Otra vez se están peleando!* y aceptarla como una valiosa parte de la estructura emocional del niño, hablando con optimismo sobre la mejor manera de utilizarla y cómo enseñar ese uso a nuestros hijos.

2.- La representación periodística de la violencia y de la desigualdad social (Carlos Zeller)

Los medios de comunicación y las industrias culturales se ocupan de forma cotidiana y regular de la violencia en las distintas formas que esta categoría constitutiva de la especie humana adopta.

Si miramos la producción y los contenidos de las industrias culturales y, muy en particular, de Internet y de los videojuegos podemos constatar la existencia, quizás dominante, de contenidos marcados por una violencia ciega, nihilista, que propone la existencia de un "espacio social" completamente anómico, sin normas ni moral, en el cual los "jugadores" o "usuarios" pueden participar asumiendo personalidades irreales y donde el ejercicio de la violencia no tiene otro límite que las pautas establecidas en el juego o la necesidad de "triumfo" y dominio devenida en lógica dominante. La contemporaneidad de esta lógica, tan próxima al neoliberalismo, ciertamente no cierra el contenido global de estas formas de expresión y de juego que ocupan un lugar central en los juegos y diversión de niños y adolescentes tanto de los países de capitalismo avanzado como en sociedades del Tercer Mundo. Ciertamente, frente al nihilismo dominante, existen en estos medios tecnológicos otras formas de fruición y otras propuestas de contenidos, en parte aún por explorar.

La programación de ficción de la televisión también ha encontrado en las innumerables formas que adopta la violencia un yacimiento que se explota conforme a las reglas de la producción industrial. Incluso los programas informativos, en un proceso continuado que desdibuja cada vez más las fronteras entre información y ficción, recurren de forma sistemática a la utilización de imágenes que muestran el ejercicio de la violencia en distintos planos, cuando, como ocurre en la mayoría de casos, estas imágenes no tienen ningún valor informativo o no aportan nada a la comprensión del tema.

Frente a la ficción del videojuego, de gran parte de la programación de la televisión y también de Internet y otras formas de expresión que procuran "entretenimiento", se encuentra el periodismo y la información. Dos formas culturales que solo pueden tener un sentido si son capaces de ocuparse de la realidad social con todas sus contradicciones, conflictos, desigualdades y sufrimientos. La información periodística, el periodismo moderno, dos siglos después de ser inventada sigue teniendo como categoría articuladora de su oficio la *noticia*. La información se nutre de noticias y estas en su abrumadora mayoría son *malas noticias*. Las distintas formas de violencia que marcan el sistema de sociedades son objeto de atención preferente por parte de los medios. Pero no todas las formas de violencia atraen la atención de los medios y no todas de la misma manera. En este texto queremos reflexionar sobre el tratamiento periodístico dado a la violencia extrema de la guerra y conflictos armados y la violencia sistémica, derivada de la desigualdad social y económica.

Los medios y los desastres de la guerra.

Los medios de comunicación en general articulan buena parte de su información acerca del mundo exterior a partir de los innumerables conflictos y guerras. En principio, este hecho parece lógico por cuanto en cada conflicto internacional existen intereses económicos y geoestratégicos centrales, apuestas de poder por parte de los grandes actores del sistema mundo, el ejercicio descarnado de una lógica imperialista, irrupción de fracturas sociales muy profundas que derivan en enfrentamientos violentos o procesos de desintegración social. Sin embargo, la forma en que los medios se ocupan de esta forma de violencia política extrema dista mucho de ser aséptica o motivada puramente por la voluntad de informar.

El pasado siglo XX ha sido especialmente dramático al respecto. La violencia como instrumento central para el dominio y preservación del poder alcanzó una escala sin precedentes. Al mismo tiempo, el desarrollo tecnológico y la centralidad alcanzada por el sistema comunicativo, permitía, en teoría, mostrar en directo el *horror* de la guerra y de los conflictos armados. Y en parte así ha sido, aunque con una consideración fundamental: mostrar no es lo mismo que informar, aunque, en ocasiones, lo que se muestra posee un fuerte componente informativo.

La Guerra de Vietnam fue paradigmática a este respecto. El tratamiento dado por la televisión estadounidense al gigantesco flujo de imágenes que fotografiaban el horror de la guerra, siempre desde el punto de vista de Estados Unidos, "naturalizó" la exhibición cotidiana de los efectos desastrosos que sobre las personas (en este caso, principalmente sus soldados) tenía el desarrollo de la guerra. El resultado final a este respecto es ciertamente ambiguo. Sabemos que la cotidianidad del horror puede producir acostumbramiento, pero también lo contrario, dependiendo esto último de un conjunto amplio y complejo de circunstancias políticas, sociales y culturales. La primera Guerra del Golfo, en 1991, fue uno de los hechos claves que en la última década del pasado siglo marcó de forma determinante un cambio de época. También lo fue en cuanto al tratamiento periodístico dado a las imágenes de la guerra. Por arte de magia desaparecen de los telediarios los destrozos y los desastres humanos que produce cualquier guerra, y esta produjo muchos, para ser sustituidos por juegos de ordenador. Esta sustitución de la realidad, que sí misma constituye también una forma de violencia, nos aboca a un paisaje social conformado, en parte, por realidades virtuales, en parte, por medias verdades y, en parte, también por versiones fantasiosas de los hechos sobre los que se pretende "informar".

La descripción de una tendencia fuerte en los medios quizás deberíamos decir dominante ciertamente no cierra completamente las diversas narrativas y contenidos que se generan sobre la violencia política o la violencia extrema de la guerra. Los genocidios de Ruanda, el sitio de Sarajevo, las imágenes de la prisión de Abu Ghraib nos proporcionan ejemplos en los cuales sería difícil realizar una valoración lineal. Desde luego, en aspectos fundamentales, el tratamiento dado por los medios a estos hechos está en las antípodas de la llamada realidad virtual. En definitiva, las imágenes sobre la violencia y la guerra no son el problema en sí. Es un deber cívico y profesional de los periodistas y de los medios el publicar aquellas imágenes que nos informan y nos ayudan a comprender el desarrollo de la violencia extrema en cualquier lugar del mundo. Si esto se realiza bajo los principios del periodismo de calidad y con un grado razonable de autonomía de parte de los periodistas y con una concepción del periodismo como bien público el resultado final no puede ser negativo, más allá del impacto que nos puedan provocar algunas informaciones o imágenes. Lo contrario, ignorar esta realidad omnipresente, sería condenar a una parte de la población a la violencia de la invisibilidad.

Desigualdad social extrema y violencia sistémica en los medios.

La observación de la realidad social sitúa a los periodistas de forma cotidiana con imágenes estremecedoras que emergen de la violencia que asola a cualquier sociedad pero, sobre todo, de la violencia sistémica que produce horror y desesperación en las distintas zonas del sistema mundo, especialmente en el Tercer Mundo. En la mayoría de los casos estas imágenes o informaciones son desechadas por los medios de los países avanzados. Se trata de cuestiones "lejanas" espacial y socialmente, que

conciernen poco a sus audiencias y que difícilmente pueden alcanzar la condición de temas de interés como para acceder a la agenda de los medios. Esto conduce a la formación de una tremenda zona de "invisibilidad" construida tanto desde la cultura periodística de los medios como desde la cultura política-cívica de las sociedades avanzadas.

Y se trata en la mayoría de los casos de situaciones extremadamente violentas, de desigualdad abismal, determinadas estructuralmente por una organización económica y política que condena a la virtual condición de *supervivientes* a una parte sustancial de la población.

Esta situación estructuralmente violenta produce imágenes de violencia que son tratadas de forma muy selectiva por los medios de comunicación. La pauta más habitual es el olvido y el tratamiento secundario, que muestra aquello que se reviste de un tono "noticioso" sin dar explicaciones, ni situar los contextos y las estructuras sociales y económicas que producen esos desastres y esas fracturas tan violentas de la convivencia. Los efectos que provoca este tratamiento son, sin duda, muy importantes, más allá de la posibilidad de calibrar de forma precisa los impactos que genera. Uno de estos efectos, fundamental, al que hacen referencia continúa las ONG que trabajan en temas de desarrollo y sensibilización de las opiniones públicas de los países avanzados, es la insensibilización de los espectadores, el acostumbramiento al horror y, lo que quizás sea más importante, la lectura lineal del mensaje en términos de una explicación elemental del tipo "se trata de problemas sin solución", que se dan en "sociedades de naturaleza violenta" protagonizados por "grupos sociales con tendencias autodestructivas".

De manera conexa, en los países centrales, en las sociedades avanzadas, emergen manifestaciones de esta violencia sistémica de forma cotidiana y más o menos visible. La principal hoy en día, quizá, la produce cotidianamente el nuevo ciclo migratorio que se da en el capitalismo y en el sistema mundo. Informar sobre estas expresiones de violencia sistémica extrema, requiere por parte de los medios y de los periodistas no solo gran pericia profesional sino, sobre todo, un compromiso moral con la sociedad.

3.- El tratamiento de la violencia en los medios de comunicación. Clemente Penalva

Existen algunas formas de violencia que son menos visibles que la violencia directa: la violencia estructural y la violencia cultural. Cuando se habla de violencia cultural se está haciendo referencia a aquellos aspectos simbólicos de la cultura (sus formas "no materiales" como son el lenguaje y la comunicación) que inciden en la justificación de situaciones violentas, ya tengan éstas un carácter directo o estructural. La violencia cultural por el hecho de no ser material no es inocua, todo lo contrario, a través de su acción los seres humanos vencen las resistencias a las

acciones violentas, adquieren hábitos violentos, apoyan las acciones violentas de las instituciones especializadas o simplemente no reaccionan ante las acciones violentas llevadas a cabo por "otros".

Los medios de comunicación desempeñan un papel muy importante en la conformación de estas representaciones ideológicas de la violencia, pero no son las únicas instituciones inmersas en este proceso. La violencia de los medios de comunicación es una forma más de violencia cultural "coherente" con otras formas e instituciones más eficaces de legitimar la violencia directa y la estructural (educación, ciencia, ideología, ejército, empresa, familia, iglesia) con las cuales comparte el papel de agente de socialización.

1. Violencia representada y sobrerrepresentación de la violencia.

En un mundo donde una gran parte de las relaciones sociales se desenvuelven en el universo mediático, los medios inciden tanto en la manera de percibir el mundo, como en su funcionamiento económico, cultural y político.

Existen estudios que ofrecen datos bastante expresivos acerca de la representación de la violencia que los medios proporcionan a la audiencia a partir de sus diferentes canales y formas (Sanmartín y otros, 1998; Clemente y Vidal, 1996). Si analizamos los contenidos de telediarios, cine, series televisivas, dibujos animados, etc. comprobaremos cómo las imágenes, textos, acontecimientos relatados tratan el hecho de la violencia con mucha mayor frecuencia que otros temas. Los contenidos violentos atraviesan todas las manifestaciones mediáticas, desde la información a la formación y el entretenimiento, y también las fronteras políticas y culturales. Por otro lado, el análisis de contenido de los mensajes mediáticos también ha detectado formas habituales de producir prejuicios. Pero esto último es la cara de ficción de la violencia; también los medios representan la violencia real. En lo relativo a la información, las noticias, ese recurso básico de las democracias que da conocimiento de lo "importante" para una sociedad, son en cierta medida una colección de desastres.

Si tenemos en cuenta que las soluciones no violentas a los conflictos son más frecuentes que las soluciones violentas se deduce que los medios producen una "sobrerrepresentación de la violencia".

Lo primero que conviene hacer en cuanto a esta sobrerrepresentación, es preguntarse el porqué, al mismo tiempo que se indaga sobre los efectos de su representación sobre las audiencias. Lo segundo es aportar algo acerca de los remedios existentes para paliar los males producidos por la violencia representada.

2. Violencia y entretenimiento.

El mercado el que explica, por razones de supuesta hegemonía de las preferencias del consumidor, la aplicación del modelo de entretenimiento a todos los contenidos y géneros mediáticos. El público demanda violencia y no sólo por su espectaculari-

dad, sino también por la afición a la "mirada morbosa" sobre las imágenes o relatos "reales" que ofrecen los medios. Los que han estudiado el fenómeno hablan de las necesidades de excitación y de emociones fuertes de personas poco estimuladas o aburridas. Zillmann y Bryant (1996: 603) resumen las razones de esta atracción hacia la violencia en los medios: proporcionan al espectador satisfacción a su curiosidad morbosa; permiten celebrar su sensibilidad emocional al comprobar sus reacciones de rechazo; e incitan a la comparación social de su situación con la de los sujetos que aparecen en los medios. Desde el punto de vista sociosemiótico, Imbert llama a todo esto "violencia representada" (Imbert: 1992). Se trata de un tipo de violencia simbólica, cuya influencia política y social radica en su capacidad para mostrar las normas sociales y para construir la realidad.

Una vez detectado el impulso de excitación que hace asomarse a la audiencia al morbo de la violencia, todo viene rodado: la publicidad manda y el binomio espectacularidad más dramatización de la violencia incrementa los ingresos.

Se ha estudiado bastante la influencia de la violencia representada en los medios, sobre todo en la TV y recientemente también en los video juegos de contenido violento. La preocupación principal, debido a que algunas de las últimas generaciones han crecido junto a la televisión, ha sido sobre el efecto de ésta en el proceso de socialización de los niños. Conforme la investigación ha ido avanzando se ha ido descartando la idea de que la violencia en televisión es violencia en sí misma, para asumir que su poder es reducido y que su principal efecto es incidir en la manera en que la gente percibe la violencia.

La investigación que ha dominado los estudios sobre los efectos ha sido de corte positivista; basado en la medición y la cuantificación. A pesar de su enorme esfuerzo, este tipo de investigación empírica no ha dado mucha luz sobre los efectos de la violencia en los medios. Otras perspectivas, como son las englobadas en los "estudios culturales" (Nightingale, 1999) y en los estudios sobre la "mediación" (Orozco, 1992) son menos ambiciosas, en el sentido de que renuncian a buscar obsesivamente las relaciones estadísticas de causa efecto, y se centran más en la tarea de descubrir el significado particular que cada receptor da a los mensajes partiendo de las situaciones concretas en las cuales éstos son recibidos. En este modelo caben tanto la sintonía del receptor con los significados "preferidos" (aquellos en se detectan en el análisis de contenido de los mensajes y que corresponden a las intenciones del emisor), como los significados negociados, de rechazo o críticos. Aunque estos modelos relativizan la influencia de los medios no evitan partir en todos sus estudios de su enorme poder ideológico y conformador de opiniones y conductas. Pero el hecho de considerar las conductas resistentes y las lecturas de rechazo como posibles añade un matiz optimista a las conclusiones de otras perspectivas.

Un efecto bastante claro es el de la habituación a la violencia mediática. Por otro lado, en el caso de la televisión y en nuestro país, la competencia entre cadenas ha dado como resultado la renuncia manifiesta a la programación y producción de contenidos instructivos e informativos, con lo cual la audiencia, obligada a ver "lo que hay", pierde la disponibilidad de esta oferta. El recurso a ciertos canales de pago que se especializan en este tipo de contenidos refuerza la desigualdad social por la vía de la formación y aumenta el distanciamiento informativo de diferentes estratos sociales.

3. La información sobre los conflictos internacionales

Se constata el desplazamiento hacia el formato de entretenimiento de los telediaros y también de los periódicos. La violencia está representada y sobrerrepresentada en la forma que exige la progresiva mercantilización de la información: búsqueda de la respuesta emocional del público a través de la preferencia por la imagen. En la prensa escrita llama la atención la disolución de la "sección en vías de extinción" de los sucesos a lo largo de la extensión de todo espacio informativo. Las razones por las cuales existe predominio de noticias sobre acontecimientos negativos, independientemente del grado de violencia representada, también ha sido estudiado. La información sobre alteraciones del orden social permite conformar consensos en lo referente a las normas y valores de una sociedad y en consecuencia tiene incidencia en el grado de cohesión de la misma. También se afirma que los medios de comunicación tienden a exagerar el verdadero peligro que determinadas clases o grupos (delincuentes, terroristas) tienen para la sociedad. La consecuencia es que se generan motivos de preocupación - realmente lejanos de los que afectan principalmente a la sociedad- que conducen a buscar la protección del poder establecido.

Uno de los lugares donde más cobertura se le da a la violencia es en los apartados de noticias internacionales. Casi el 34% de las noticias que aparecían en las secciones internacionales de la prensa española durante los años 1992 y 1993 trataban de asuntos relacionados con lo militar, y cuando las noticias concernían a más de un país ese porcentaje se elevaba al 54% (Penalva, 1998). La guerra tiene un gran seguimiento por parte de los medios pero se habla más de violencia que de resolución de conflictos y no se dedica el suficiente interés ni a las raíces de los conflictos ni a las maneras de prevenirlos.

Se observa que en las guerras contemporáneas las relaciones entre poder y medios mantienen algunos elementos que podemos llamar tradicionales (propaganda y control de los medios) pero también aparecen nuevos aspectos relacionados con el desarrollo de las comunicaciones y la globalización.

En la guerra la propaganda es un arma más, es el principal instrumento para legitimar la violencia. Para ellos es necesario disponer en la retaguardia de medios afines, así como silenciar (vía censura o represión) los medios que se oponen a la guerra.

Las prácticas propagandísticas tradicionales han obtenido bastante éxito en muchas de las guerras del siglo XX, pero algunas cosas han cambiado en las últimas décadas. En lo relativo a las intervenciones de los países centrales en países de la periferia las poblaciones son ya menos sensibles a la propaganda, han tomado mayor conciencia de la bondad de las soluciones pacíficas y muchos países han avanzado bastante en cuanto a libertades y derechos de sus ciudadanos. Con ello no se quiere decir que la propaganda y el control hayan desaparecido, sino todo lo contrario, éstas adquieren un matiz distinto. Con respecto al control en las relaciones entre medios y poder político hay un antes y un después de la Guerra de Vietnam. Las intervenciones de EE.UU. desde entonces intentan evitar por todos los medios dos cosas: la libre circulación de periodistas y las bajas de sus propias fuerzas.

Otros nuevos recursos de la propaganda son resultado de la incorporación de nuevos avances tecnológicos. Las imágenes y la inmediatez mandan sobre las crónicas con lo cual no se dispone ni de tiempo ni de espacio para la interpretación de los correspondientes y la iniciativa informativa puede ser tomada, gracias a los "juegos de guerra" (imágenes del armamento, trayectorias de misiles), por control militar.

En cuanto a los conflictos en los países periféricos (de carácter básicamente intrastatal), los medios locales han servido como elementos de agitación por parte de los movimientos enfrentados exacerbando las diferencias étnicas (Seaton, 2000); y los medios extranjeros han sido utilizados por las fuerzas locales (para movilizar a la opinión pública internacional) y por los gobiernos centrales (para conseguir apoyo político de los ciudadanos). Una característica central de la cobertura de este tipo de conflictos es la apelación al humanitarismo: los medios, mostrando a los damnificados y refugiados de los desastres producidos por la guerra o por fenómenos naturales, tocan la sensibilidad de la opinión pública y ésta presiona a los gobiernos para que actúen.

Para algunos este efecto es demasiado exagerado y sólo ha podido funcionar en algunas situaciones excepcionales o cuando se dan condiciones favorables como son, entre otras: la existencia de intereses nacionales; las posibilidades previstas de éxito; y la oportunidad para conseguir lucimiento político (Fisas, 1998: 70-71). Jakobsen (2000), sin embargo, considera que no se ha prestado interés a los efectos "invisibles e indirectos" del impacto de los medios sobre las acciones gubernamentales. Los grandes despliegues mediáticos provocan distorsiones sobre la realidad de los conflictos y alteraciones en las acciones gubernamentales y de las organizaciones no gubernamentales que se desarrollan en las zonas de emergencia y en otras zonas "olvidadas". Estos efectos indirectos serían el provocar intervenciones rápidas y más caras, sin planificación; desviar las acciones de las ONG; canalizar los fondos hacia acciones rápidas en detrimento de los destinados a prevención en otras zonas; y crear esfuerzos en las partes enfrentadas para incrementar la propaganda.

Una de las consecuencias del efecto CNN, en su afán por buscar y mostrar imágenes de impacto, es que no se atiende a las raíces económicas, sociopolíticas y culturales de los conflictos.

Los países en vías de desarrollo no tienen presencia ni siquiera de manera intermitente en los medios de comunicación; y únicamente reciben cobertura cuando se producen acontecimientos de impacto. En todo caso la información disponible refuerza los estereotipos occidentales sobre estas sociedades (Antón, 2000) y desvía la atención y los recursos reivindicativos de los públicos hacia las manifestaciones más impactantes de los conflictos.

Un ejemplo claro de distorsión, en parte provocado por el fin de la guerra fría y el surgimiento de conflictos interestatales, es la caracterización de estos conflictos exclusivamente como étnicos. El etiquetamiento es uno de los principales recursos de la persuasión y de la violencia cultural, y precisamente los motivos étnicos, en contraste con los políticos, económicos, sociales o históricos, tienen mayor probabilidad de ser percibidos como irracionales por parte del público (Seaton, 2000). Si sumamos los conflictos "étnicos" con los provocados por el "fundamentalismo" musulmán (vasto territorio el que ocupa el islam) o de cualquier otra confesión no cristiana, resulta que la unidimensionalidad en el análisis causal de los conflictos ha sido característico en mayor o menor grado en las coberturas de casi todas las crisis en la última década.

El hecho de que el humanitarismo se haya visto envuelto en la dinámica mercantil de los medios ha provocado críticas a algunas de sus organizaciones y al sentimiento solidario mismo. Fisas (1998: 74-114) habla "triángulo de la crisis". Las ONG's necesitan las imágenes sobre desastres y su consecuente respuesta emocional de la audiencia para conseguir recursos y notoriedad: los medios se sirven de las infraestructuras y la información de éstas para cubrir las crisis. Por otro lado, los poderes implícitos pueden sacar partido de la difusión mediática de sus medidas y pueden transferir su responsabilidad a las ONG's.

4. Alternativas para producir y leer contenidos sobre la violencia.

Existen movimientos alternativos de periodistas, englobados en lo que se ha denominado periodismo de paz (Peace Journalism) que toman conciencia de algunos de estos problemas y del importante papel que ellos pueden ejercer a favor de la resolución de conflictos y de la cultura de paz. Son conscientes de todos los problemas expresados en este capítulo y de muchos más, dado el notable conocimiento adquirido en su práctica profesional. Producto de las conclusiones de una reunión internacional sobre periodismo para la paz, mostramos en un cuadro el ejercicio de contraste entre su propuesta de actuación y la que subyace en la práctica del que ellos denominan "periodismo de guerra":

Cuadro 3. Periodismo de guerra y periodismo para la paz

Periodismo de guerra	Periodismo para la paz
Análisis de suma cero. La paz es victoria y alto el fuego	Considera que el conflicto tras el cese de hostilidades puede quedar no resuelto
Busca en la violencia sus propias causas	Atiende a las raíces estructurales de los conflictos
Se concentran en los efectos visibles de la violencia (víctimas y daños materiales)	Observa también los daños psicológicos, culturales y sociales
Polarización. Reducción de las partes implicadas a dos bandos enfrentados	Considerar otros elementos que no toman partido por ninguno de los contendientes y que viven el conflicto
Deshumanización de alguna de las partes	Humanización de todas las partes
Conducta reactiva (esperar a que la guerra surja)	Proactiva (prevención antes de que ocurra la guerra)
Orientado hacia la propaganda (tapar las verdades de una parte y ayudar difundir las mentiras de la otra)	Orientado hacia la verdad (desvelar mentiras y exponer las verdades de todas las partes)
Centrado en las élites (sufrimiento e iniciativas de paz)	Centrado en el pueblo (sufrimiento e iniciativas de paz)

Fuente: "The Peace Journalism Option"

<http://www.gn.apc.org/www.poesis.org/pjo/pjo.html>

Cuadro 5.

Representaciones de la violencia en los medios y posibles alternativas

Tipos de violencia representada	Representaciones	Formas de violencia cultural	Alternativas
Individual	Violencia gratuita. Delitos contra la propiedad	Cabeza de turco, ensalzamiento de conductas ilegales (el Dioni), explicaciones	Mostrar la vida en las cárceles, la marginación, contraste entre pobreza y

Tipos de violencia representada	Representaciones	Formas de violencia cultural	Alternativas
		exclusivamente psicopatológicas	opulencia, políticas penitenciarias de reinserción
Grupos (género)	violación, malos tratos	Sexismo, machismo, publicidad sobre ciertos productos, la homosexualidad como desviación	Mostrar cómo los roles sexuales son socialmente construidos. Información sobre la homosexualidad
Grupos (edad)	tribus urbanas, abusos y maltrato a menores, destrozos en las escuelas	Drogas legales/ilegales, inmadurez e irresponsabilidad del joven, mayores como improductivos y como carga social	Desempleo, labor social y productiva de los mayores. Información sobre las drogas.
Grupos (minorías)	pateras, violencia racista, destrucción de templos	Estereotipos, inmigrante = delincuente, etnocentrismo	Experiencias de coexistencia multicultural, vida cotidiana de los inmigrantes y su papel económico. Diversidad cultural.
Medio ambiente	Desastres ecológicos, contaminación	Inevitabilidad del deterioro ambiental por razones de progreso.	Modelos alternativos de energía y transporte; iniciativas de desarrollo sostenible; ecología
Sociopolítica - laboral	conflicto laboral, huelgas manifestaciones con	Exageración: daños al consumidor, huelga salvaje.	Raíces del conflicto social. Negociación y

Tipos de violencia representada	Representaciones	Formas de violencia cultural	Alternativas
	resultados de violencia, piquetes	Violencia como instrumento reivindicativo	diálogo
Política intraestatal	Terrorismo, guerra civil, represión política, tortura	Parcialidad, dramatización, propaganda, violencia como instrumento político	Experiencias de diálogo y negociación. Raíces de los conflictos. Formas no violentas de reivindicación, principios del estado de derecho
Política interestatal	Guerra	Belicismo, fetichización y culto a las armas, patriotismo, ineficacia de la diplomacia	Centro-periferia, estudios en profundidad, diálogo y negociación, éxitos diplomáticos en la historia.

Durante buena parte del siglo pasado, el debate sobre la relación entre violencia y medios de comunicación se ha centrado en la presencia de violencia explícita en los contenidos de los medios y en la defensa de una relación causal y directamente proporcional entre contenidos mediáticos violentos y hechos violentos reales. Un tercer aspecto tenía que ver con la influencia de los medios a la hora de crear individuos violentos.

Hoy en día, sin embargo, se abren otras vías que consideramos más fructíferas. Una es el papel de los medios a la hora de crear construcciones sociales sobre la violencia o de legitimar la práctica de la violencia sistémica mediante ocultación o sobredimensionamiento. La otra es el estudio de la violencia implícita en la propia estructura de lo mediático: la dictadura del tiempo real, que invalida la capacidad de

llevar a cabo un análisis en profundidad de los acontecimientos que se nos presentan; el predominio de la imagen, que potencia lo dramático y lo espectacular; la ausencia de filtros para contrastar, fruto de la inmediatez, de la consideración de la noticia como una mercancía que pierde valor si no es primicia y de la disolución de los límites entre el profesional riguroso y el aficionado que graba una imagen con el móvil y la cuelga en Internet. Una de las características estructurales de lo mediático con mayor influencia sobre el tratamiento de la violencia es el “efecto mosaico” de las programaciones (no sólo televisivas). La parrilla tiene un poder homogeneizador y naturalizador. En el espacio de un par de horas podemos pasar de un terremoto a la discusión sobre un divorcio entre famosos sin apreciar un cambio de clave. Información y entretenimiento, violencia y solidaridad, ficción y realidad se hacen así indistinguibles (incluso la publicidad, entreverada en el contenido de los programas y series o anulada la distinción entre ella y el programa introduciéndola de golpe sin cortinilla separadora). El tipo de código queda desdibujado y el espectador se acostumbra a una sopa homogénea que permite que se muestre todo sin provocar ningún efecto, porque la sangre de los informativos tiene el mismo estatus de realidad que la de la serie que viene a continuación.

Compartimos en líneas generales la tesis del libro de Jones de que la violencia de ficción cumple un papel en la canalización de la agresividad. Sin embargo, nos preocupan algunas cuestiones que este autor no ve como problema o simplemente las trata de forma tangencial. En primer lugar está el hecho de que los medios se han convertido en uno de los máximos referentes en la construcción de la realidad social, tomando un papel preponderante frente a instituciones tradicionales como la familia, la escuela e incluso las iglesias. Cada vez más, la realidad mediática se impone como “la realidad”, sin nada ni nadie que la desdiga. No hay voces de contraste. Si a eso le sumamos el cada vez mayor peso del capitalismo en la construcción de la cultura mediática (y lo rentable que resulta la violencia en el sostenimiento de este sistema) nos encontramos ante un escenario altamente preocupante. Que un chaval pegue unos cuantos tiros en un video juego por sí solo no es un hecho que deba inquietarnos, pero que ese chaval no tenga otras alternativas de ocio ni otros modelos sociales de referencia sí que debería hacernos pensar.

Excesiva exposición, carencia de alternativas y referentes y, ante todo, una sociedad algo diferente de aquella en la que Jones creció. Y es que no es lo mismo experimentar con los límites (un valor que Jones reconoce a la violencia ficcional) cuando existe un orden moral susceptible de ser acatado o transgredido que cuando los límites no existen o están difusos. En este segundo caso ¿qué puede ocurrir cuando las fantasías de omnipotencia de la ficción se ven constantemente frustradas en la realidad? ¿Qué pasa cuando uno sólo puede ser alguien dentro de un universo mediático, mientras que el sistema lo condena a ser nadie en su vida real? ¿Es este

contraste germen de violencia? ¿Es la violencia un recurso ante la anomia generalizada que impera en nuestra sociedad?

Norma y transgresión casi se exigen mutuamente. Pero hoy tenemos una gran distancia frente al código moral. Éste se considera pura apariencia con nulas implicaciones en la vida práctica, sólo válido para aquellos que son incapaces de imponerse por la fuerza. La situación actual se caracteriza por la universalización de una doble moral o porque simplemente hemos dejado de creer en ella a fuerza de desgastarla. Pero no sólo el modelo ha entrado en crisis, también los sujetos que lo encarnan, unos sujetos mosaico, al igual que las parrillas televisivas, sin hilo conductor ni marco general, incapaces de percibir la contradicción entre lo que dicen aceptar como moralmente bueno y la praxis concreta.

Sesión 7

Justicia reconstructiva

La última sesión del curso fue coordinada por José Antonio Zamora. Los materiales utilizados fueron los siguientes: "Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia". (Carlos Martín Beristain). Cuadernos de trabajo Hegoa. 2000 y "El perdón y su dimensión política". José Antonio Zamora. En Madina Muñoz, E.: El perdón: virtud política. En torno a Primo Levi. Anthropos 2008, pp. 57-80.

1.- Justicia y reconciliación

En este trabajo se analiza el papel de la verdad y la justicia en comunidades fracturadas por la violencia. ¿Cómo se reconstruye una sociedad que ha sido golpeada de manera brutal y qué papel pueden cumplir la verdad y la justicia en un proceso de reconstrucción del tejido social y reconciliación?

La primera parte de este trabajo trata de la relación entre la verdad, la justicia y la (re)conciliación. Posteriormente se discute el impacto de la impunidad y el valor de la memoria para desactivar los mecanismos que han hecho posible el horror en muchas sociedades. La tercera parte incide en la reconstrucción del tejido social, la prevención y la reparación. Por último, se discute el papel de la memoria y la justicia para el futuro.

I. Justicia, verdad y reconciliación

Mirarse en el espejo de la verdad

Tras la finalización de conflictos armados o dictaduras, muchas sociedades se han planteado la necesidad de conocer el pasado, para dar voz a las víctimas cuya experiencia había sido silenciada o manipulada y para que la sociedad entera, una buena parte de la cual había vivido al margen de esas atrocidades, reconociera lo que había

sucedido. Ese trabajo fue oficialmente encargado a Comisiones de la Verdad que tenían que llevar adelante una investigación veraz sobre los hechos y un reconocimiento a las víctimas, proponiendo también formas de reparación o de prevención de las atrocidades en el futuro.

Estos intentos no han estado exentos de obstáculos.

Los detractores de esos procesos han tratado de promover el reparto de responsabilidades entre todos, y recetar el olvido como la fórmula para la reconstrucción.

Sin embargo, la experiencia indica que es la amnesia la que hace que la historia se repita y que se repita como pesadilla. La buena memoria permite aprender del pasado, porque el único sentido que tiene la recuperación del pasado es que sirva para la transformación de la vida presente (Galeano, 1996).

Para las poblaciones afectadas por la violencia la memoria tiene no sólo un valor terapéutico colectivo, sino también de reconocimiento social y de justicia, por lo que puede tener un papel preventivo a escala psicológica, social y política.

¿Qué piensan las víctimas y sobrevivientes?

Necesitan señalar culpables, obtener conocimiento y reconocimiento social de los hechos y reparación.

Necesitan compartir con otros sus experiencias y darles dimensión social.

Necesitan conocer la verdad y que la suya sea también conocida y creída.

Necesitan dar un nombre a lo intolerable, ya que el propio hecho de reconocer lo intolerable hace inevitable la acción.

Necesitan cerrar el proceso de duelo (enterrar a sus muertos).

Necesitan resolver problemas prácticos (herencias, nuevas relaciones...).

¿Cómo se reconcilia un país con su realidad?

El problema no es que la memoria nos lleve a vivir mirando hacia atrás. Es precisamente al revés, el presente es inmutable y está atado por el pasado porque se teme el cambio. Y cuando no se deja que se conozca la verdad es porque el sistema no está muerto. Si se dejase, sería un indicador de su muerte.

El pasado no es una carga de la que librarse de cuyo peso muerto los vivos pueden o incluso deben deshacerse en su marcha hacia el futuro. El pasado no tira hacia atrás sino que nos presiona hacia delante.

Comenta Hannah Arendt que “el intervalo entre el pasado y el futuro no es un continuum, sino un punto de fractura en el que luchamos para hacernos un lugar propio”. Muchos países, después de dictaduras o de la finalización de conflictos armados, se encuentran en uno de esos momentos. Entonces, cuando la memoria de la violencia se convierte en una realidad tangible y en una perplejidad para todos, pasa

a ser un hecho políticamente relevante. La memoria se está tratando de convertir en la conciencia sobre el mundo y la realidad vivida, pero no es aún conciencia en el sentido moral, asumida como parte de los valores de la reconstrucción.

Un balance de las comisiones de investigación.

El trabajo de las Comisiones de la Verdad supuso en muchos países un nuevo marco para la esperanza. Sin embargo, después se ha dado en muchos lugares un desencanto que tiene que ver también con las expectativas depositadas en ellas. A pesar de que incluyeran recomendaciones sobre la prevención de la violencia, desmilitarización, etc. la mayor parte de las veces las conclusiones no eran vinculantes, ni incluían en su agenda el tema de la justicia. Por eso, su tarea no ha sido la de transformar el aparato militar ni hacer que los perpetradores acepten la verdad. Además de para reconocer el sufrimiento de las víctimas y esclarecer algunos casos, las comisiones sólo han podido aspirar a reducir el número de mentiras que circulan sin que nadie las desmienta (Ignatieff, 1999) y aumentar la credibilidad de las víctimas.

Las comisiones cuentan con muchas posibilidades de éxito en aquellas sociedades que, como Suráfrica, han añadido a ese proceso de reconciliación con la verdad un sólido consenso político. Sin embargo, otros casos como en El Salvador, con la promulgación inmediata de la amnistía, o el de Guatemala, con la ausencia de respuesta a las recomendaciones del REMHI y la CEH sobre resarcimiento, investigación de desaparecidos o justicia, suponen serios obstáculos oficiales para la reconciliación.

La mayor parte de las veces esas comisiones han trabajado en un ambiente en el que los antiguos victimarios seguían teniendo un grado importante de control del proceso político o planteaban amenazas de desestabilización respecto a la posibilidad de ser sometidos a la justicia.

¿Hay relación entre verdad, justicia y reconciliación?

La “elaboración” del trauma supone reconocer que ha quedado atrás, sustituir la simultaneidad psicológica por una secuencia pasado-presente, ir desalojando poco a poco el lastre del agravio y el resentimiento. Pero para ello es necesario el recuerdo colectivo como una forma de reconocer que los hechos ocurrieron, que fue injusto y que no se debe repetir (Jodelet, 1992).

Pero existen al menos dos verdades: la verdad de las narraciones que cuentan lo que ocurrió y la de las narraciones que intentan explicar por qué y a causa de quién, que suponen un juicio crítico y ético sobre los hechos. En muchos países se han dado pasos en la primera. La segunda, la verdad moral, requiere de todo un proceso de asumir la verdad, un trabajo social, educativo y político para hacer “calar” esa verdad, en el que la mayor parte de los gobiernos ha perdido interés, o incluso lo

consideran una amenaza, y sólo parecen estar comprometidos algunas organizaciones sociales, iglesias y ONG.

Cuando falta la justicia la verdad se niega fácilmente. Según Ignatieff (1999), la justicia es esencial aunque no se pueden esperar grandes resultados de los juicios. Los procedimientos legales prueban los hechos de una manera incontestable. Pero no siempre facilita la reconciliación por parte de los verdugos. Éstos reaccionan frecuentemente justificando sus acciones e incluso amenazando a la sociedad (...) Sin embargo, lo peor sería dejar sin castigo los crímenes, si no se rompe el círculo de la impunidad las sociedades tienen libre el terreno para entregarse a la negación.

La impunidad ayuda a los que tienen el poder a imponer una versión de la historia y un orden social de acuerdo a sus propios intereses, dejando el camino abierto a nuevas violaciones de los derechos humanos.

Asumir la verdad en sociedades fracturadas es el resultado de un proceso complejo. La publicación de informes sobre la verdad es sólo el primer paso. Pero cuando se ha empezado a romper el silencio es más probable que otros hechos y pruebas se vayan conociendo y ayuden a asumir la verdad.

Sin embargo, en muchas sociedades fracturadas por hechos traumáticos recientes, el compartir sobre el pasado provoca una polarización en las actitudes hacia la sociedad, dado que no puede obviarse el impacto de los hechos vividos y las exigencias de justicia y reparación que no han sido escuchadas. La memoria puede entonces hacer explícito un conflicto subyacente para lograr un nuevo equilibrio social.

La distorsión de la memoria colectiva, y el no reconocimiento social de los hechos, tiene también efectos en los supervivientes como una privatización del daño, una falta de dignificación de las víctimas y una pérdida de apoyo por parte de las personas más afectadas, que se encuentran así sin marco social para darle un significado positivo a su experiencia.

Por todo ello, si bien la verdad es un paso necesario, la idea de que la reconciliación depende sólo de la posibilidad de compartir la verdad de los hechos no es tan cierta. Primero porque se necesitan más pasos después para evitar que la verdad se quede sólo en una confirmación del daño. Pero también porque las versiones de la historia (verdad moral) se adecuan a las necesidades del presente y están relacionadas por la identidad de las personas y grupos.

La (re)conciliación es más difícil:

1. En sociedades con grave polarización sobre el pasado;
2. Cuando no hay nuevos consensos sociales después de la guerra;
3. Si el nuevo marco de convivencia está regentado por los antiguos actores o nuevas fuerzas excluyentes;

4. Cuando las comunidades existentes están muy consolidadas en torno a su propia verdad;
5. Donde la identidad de un grupo se consolida por el miedo al otro.

II.- Memoria del horror.

Los mecanismos de la crueldad.

Entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que cosas como éstas son posibles. Las investigaciones sobre las violaciones masivas de derechos humanos no sólo son una memoria de las víctimas. A pesar de lo doloroso, la memoria de las atrocidades es también una parte de la prevención de la violencia en el futuro.

La memoria retorcida.

Sin embargo, hay muchos ejemplos en la historia de tendencias a reconstruir la memoria de una manera distorsionada, incluso responsabilizando a las víctimas. Por ejemplo, según algunas encuestas, la mayoría de la población alemana de más de 40 años cree que los judíos fueron en parte responsables del Holocausto (Daniel, 1992). Otra tendencia común puede ser el silencio (Sichrowsky, 1987). Frecuentemente las versiones oficiales plantean que es necesario “pasar la página de la historia para reconstruir la sociedad”. De esta manera, se trata de reconstruir sobre el olvido forzado, como si ese hecho no tuviera ya consecuencias importantes en el propio proceso de reconstrucción. Sin embargo, detrás de la llamada al olvido hay en realidad un intento de los responsables de plantear su propia versión de los hechos, donde predomina la evitación del recuerdo o su recuerdo convencionalizado, cumpliendo, de esta manera, la función de mantener una imagen coherente de sí mismos.

Estos procesos de distorsión de la memoria incluyen múltiples mecanismos para convencionalizar el recuerdo como culpar al otro, manipular las asociaciones de los hechos, responsabilizar a las circunstancias, etc.

Estrategias y mecanismos de distorsión de la memoria colectiva

- Omisión selectiva: Thomas Jefferson que escribió todos los hombres son creados iguales en la Declaración de Independencia era dueño de muchos esclavos.

- Manipular las asociaciones de los hechos: los EE.UU tienden a ver el bombardeo de Hiroshima y Nagashaki como un acto de respuesta al bombardeo de Pearl Harbour.

- Exageración y embellecimiento: mientras el Ejército Rojo llevó un gran peso del triunfo aliado en la segunda guerra mundial, el desembarco de Normandía ha sido el hecho magnificado.

- Culpar al enemigo: el bombardeo alemán de Freiburg (y de Guernica) fue realizado por la Luftwaffe, pero se culpó de ello al ejército francés (y al republicano, en el otro caso).

- Responsabilizar a las circunstancias: atribuir la desaparición de las poblaciones indígenas de las Américas, durante la conquista española y portuguesa, a las enfermedades.

- Enfatizar un hecho causal sobre los demás: las Cruzadas fueron un intento noble de garantizar los derechos de los peregrinos, obviando el fanatismo religioso y la conquista de territorios.

- Etiquetaje social: la guerra de Portugal contra Angola, Mozambique, Guinea-Bissao, no fue una guerra colonial, sino la guerra de ultramar.

- Identificarse con los vencedores: en Italia, existe un chiste muy popular que dice que cuando Mussolini se vio obligado a dimitir, los italianos fueron a la cama siendo fascistas y, al día siguiente, se despertaron antifascistas. (Braumeister & Hastings, 1998 y Marqués, Páez & Serra, 1998)

En muchos lugares el indoctrinamiento ideológico ha sido utilizado como una manera de hacer la guerra, por ejemplo mediante una mezcla de ideología rígida, exaltación mesiánica y despersonalización de las víctimas. Y frente a las nuevas situaciones se da el fenómeno de la inversión psicológica en sus héroes. Cuando se revelan las atrocidades cometidas por líderes políticos y la gente que los apoyó se da cuenta que han sido criminales, es frecuente la negación porque eso supone cuestionar la propia identidad.

La justicia para rehabilitar a los victimarios

La justicia puede hacer también que muchos responsables de la violencia contra la gente salden cuentas con su pasado. La posibilidad de dar sus testimonios bajo condiciones de seguridad y confianza, de reconocer la dignidad de las víctimas y participar en actividades de reparación social a los sobrevivientes, así como someterse a la sanción social, son elementos clave para la reestructuración ética y la reintegración social de los victimarios.

La recuperación personal y social de algunos victimarios tiene que ver no sólo con enfrentar su propia experiencia sino también con una dimensión de reparación social (declaraciones públicas, proporcionar información detallada que ayude a investigar casos, ayuda a las familias afectadas, tiempo de trabajo comunitario, así como someterse a la justicia).

La impunidad como obstáculo para la reconciliación

La impunidad es un obstáculo para la reconciliación, a pesar de que muchas veces se plantea que es el precio de la paz. Por regla general, los gobiernos civiles, que han sucedido a las dictaduras militares en América Latina, se están limitando a

administrar la injusticia, defraudando las esperanzas de cambio. Las leyes de la impunidad, obediencia debida, amnistía, etc. están todas cortadas con la misma tijera. La sociedad enferma de miedo, dolor y desaliento necesita de una nueva vitalidad que la democracia prometió y no pudo o no ha sabido dar (Galeano, 1998).

Según Sveass (1995) algunos de esos efectos de la impunidad son:

- Amenaza la creencia en una sociedad democrática y es una continuación de la opresión y falta de libertad.

- Confunde y crea ambigüedad social. Falta de respeto a la ética y a la justicia.

- La mentira y la negación son institucionalizadas y defendidas por la justicia del país. Por una parte se dice que se lucha contra la violencia pero se protege a quienes la han ejercido y siguen teniendo poder de coacción. La ley defiende la mentira no permitiendo que la historia de las víctimas tenga un carácter público.

- La impunidad hace que la gente busque la justicia por su cuenta.

- La impunidad estimula el delito. La democracia paga las consecuencias porque tiene que convivir con las formas de justificación de la violencia, los mecanismos de control social que perduran. La impunidad supone un mecanismo educativo que rompe las normas sociales de convivencia y genera frecuentemente un refuerzo de las respuestas autoritarias que limitan las libertades.

- Invalida y niega lo que ha sido vivido, y limita la posibilidad de una comunicación efectiva entre los ciudadanos. Reduce las posibilidades de un duelo y un trabajo colectivo.

- La impunidad afecta a la creencia en el futuro y puede dejar a mucha gente excluida de la historia. La falta de reconocimiento oficial de la historia de las víctimas las excluye de la historia oficial del país.

III. Reconstruir el tejido social

Justicia para la convivencia.

¿Qué papel tiene la justicia cuando la violencia ha producido una enorme destrucción y crisis comunitarias?

Restablecer los mecanismos de justicia no sólo es importante de cara a las violaciones de los derechos humanos que se han dado. También es una forma de prevención y de ayudar a enfrentar los conflictos del presente, que la estela de la guerra deja como herencia. En los contextos de la postguerra en Centroamérica hay amenazas que comprometen ese futuro, como son los problemas de la tierra, mediatizados por el desarraigo de los desplazados y refugiados, la reintegración social de población civil y ex-combatientes, y la desmilitarización.

Por otra parte, la impunidad y la educación en la violencia, la falta de cohesión social, la pobreza y regímenes cuestionados de propiedad, suponen a menudo un conjunto de causas del recrudecimiento de la violencia social.

Esto muestra que las consecuencias de la guerra se manifiestan a largo plazo y amenazan el futuro de la convivencia, situando en primera línea de la agenda de la postguerra, la importancia de acabar con la impunidad y la necesidad de enfrentar los problemas como la exclusión política y las graves desigualdades sociales.

Atención a los procesos locales.

La conmemoración de lo ocurrido permite darle un sentido y reconocimiento público, y es parte del camino para asumir el pasado y reconstruir las relaciones sociales. Pero muchos de esos procesos pueden ser muy diferentes según los lugares e historias locales del conflicto.

Hay que poner atención a los procesos locales y respetar el ritmo de las comunidades para que los procesos legales y técnicos no se conviertan en un obstáculo más.

También el reconocimiento de las formas propias de resolver los conflictos, a través del respeto a los derechos humanos y el derecho consuetudinario, forman parte de los mecanismos de reparación. La consulta, las formas propias de resolver los conflictos, o el mantenimiento de estructuras comunitarias de gestión del poder y la participación, han sido parte de las formas colectivas de enfrentar la represión y reconstruir la cotidianidad.

La atención a los procesos locales debe ser tomada en cuenta desde el momento de investigación de la verdad hasta las propuestas de reparación o reconciliación.

La defensa de los derechos humanos.

Además de las Comisiones de la Verdad, numerosas organizaciones de derechos humanos y colectivos de víctimas, ONG e incluso agencias humanitarias están haciendo presión para que lleven a los responsables de atrocidades ante los tribunales y restaurar el sentido de justicia como una forma de prevención.

Muchas de las Comisiones de la Verdad han visto también facilitada su labor por el trabajo previo de cientos de personas y organizaciones en las que han basado una gran parte de su trabajo posterior.

Además, dichos grupos no actúan sólo después de la finalización de un conflicto o una dictadura, ayudando a sus propias sociedades a ser más conscientes de los problemas reales y los actores implicados.

Aunque muchas veces tienen que hacer su trabajo en condiciones precarias o de grave amenaza, las organizaciones de países como México, Perú o Colombia han ayudado a tener una imagen más crítica y real de las condiciones de violencia que muchas veces son silenciadas.

La defensa de los derechos humanos supone también una acción preventiva, pero también un desafío para quien trata de intervenir en las situaciones de conflicto. En muchos casos la gente puede ver que quien tiene oficialmente la misión de protegerles puede estar más cerca de lo que se piensa de quien les agrede o carece de un compromiso real más allá de las declaraciones políticas.

La protección es una responsabilidad de los Estados, pero en muchas ocasiones éstos se convierten en la fuente principal de inseguridad. Entonces se hace necesario que otros actores la promuevan y presionen para proteger a las poblaciones en peligro.

Sin embargo, los mecanismos de asistencia humanitaria de la ONU no incluyen la protección entre su mandato (salvo, en parte, el ACNUR). En la práctica, lo que prevalece es un conjunto de ONG y entidades gubernamentales e intergubernamentales que hacen un seguimiento de la situación de derechos humanos, pero que no necesariamente garantizan la adecuada efectividad en su protección.

Actuación en caso de violaciones de derechos humanos

1. Documentar bien el caso.
2. Guardar la información en un lugar seguro y tratarla confidencialmente.
3. Consultar las guías de la organización sobre la actuación en ese tipo de situaciones.
4. Acudir a los expertos locales en materia de derechos humanos, que ofrezcan confianza, y pedir consejo sobre actuación.
5. Acudir, si es posible, a reconocidas organizaciones internacionales o regionales para enviarles información.
6. Comunicar a las víctimas lo que es posible hacer y tener su aprobación.
7. Tener siempre en cuenta la seguridad de las víctimas y sus familias (evitar señalamientos, manejo de la información, etc.).

Amnistía Internacional.

Reparación. Mitigar el daño.

Para la reconstrucción del tejido social no vale sólo asumir la verdad, también se necesitan de medidas activas que ayuden a mejorar la situación de las víctimas, mitigar el daño y proporcionar un resarcimiento económico y moral. Habitualmente se habla de "reparación psicosocial" con diferentes orientaciones: compensaciones económicas y educativas, proyectos de desarrollo, conmemoraciones y monumentos, etc. Sin embargo, la primera forma de resarcimiento es hacer que la gente pueda vivir sin miedo. El reconocimiento de los hechos por los autores y de la responsabilidad del estado, así como las acciones que ayuden a asumir la verdad como parte de la

conciencia moral de la sociedad, son parte de la reparación de la dignidad de las víctimas y la mejora de la vida de los sobrevivientes.

Las formas de resarcimiento tienen que evitar profundizar las diferencias sociales o introducir nuevos conflictos en familias o comunidades.

Las medidas de reparación deben estar orientadas a aumentar el poder de la gente sobre su propia vida, y no a inducir la legitimación de los responsables, la dependencia o el clientelismo político. Además, todas estas medidas compensatorias no pueden ser desgajadas de otras medidas necesarias como las que tienen que ver con la memoria colectiva, el derecho a no seguir siendo amenazados o las demandas de verdad y justicia.

La participación de las poblaciones afectadas, su capacidad de decisión, la claridad en los criterios y la equidad de los mismos, así como su reconocimiento como contribución –no sustitución– a la necesidad de justicia, suponen un conjunto de aspectos básicos que las acciones de reparación.

IV.- El futuro de la reconciliación

La justicia como memoria y prevención.

La impunidad, la distorsión de la memoria y el olvido tienen importantes consecuencias psicosociales para el futuro. Las generaciones futuras, de una u otra forma, se ven afectadas por las experiencias traumáticas. Los hijos de los familiares asesinados o desaparecidos necesitan entender su propia situación como parte de un proceso colectivo mayor que evite la estigmatización y reafirme su identidad. Muchos familiares reafirman el valor de la memoria colectiva transmitida a las nuevas generaciones como una forma de aprendizaje, a partir de la experiencia de sus antecesores, que evite la repetición de la violencia que ellos sufrieron.

Según Pennebaker, Páez & Rimé (1996) para promover que la memoria colectiva cumpla este papel:

1. Los hechos deben ser recordados de forma compartida y expresados en rituales y monumentos.
2. Debe insertarse en el pasado y futuro del grupo.
3. Explicar y aclarar lo ocurrido dentro de lo posible.
4. Extraer lecciones y conclusiones para el presente.
5. Darle un sentido y reconstruir lo ocurrido haciendo hincapié en los aspectos positivos para la identidad social.
6. Evitar la fijación en el pasado, la repetición obsesiva y la estigmatización de los sobrevivientes como víctimas.

7. Más allá de la reconstrucción de los hechos, la memoria constituye un juicio moral que descalifica éticamente a los perpetradores.
8. Si no se puede ayudar a esto, cuidado con no interferir los procesos de memoria colectiva con acciones o planteamientos distorsionadores.

¿Para qué sirven los juicios?

El objetivo de los tribunales es individualizar las responsabilidades dado que no se puede traspasar la culpa a las colectividades. Los juicios ayudan a convertir la culpa en vergüenza puesto que la hacen pública y suponen una sanción moral sobre los hechos y sus responsables. Pero la implicación de la propia sociedad es una condición para su eficacia interna.

Sin embargo, en muchos lugares los sistemas judiciales no ofrecen garantías mínimas y la impunidad se disfraza de burocracia y argucias legales. En esos contextos, los procesos judiciales suponen también un conjunto enorme de obstáculos que las víctimas y sus familiares tienen que enfrentar.

En algunos casos se han puesto en marcha tribunales ad hoc, como en el caso del tribunal para la ExYugoslavia o Rwanda. A pesar de su subordinación a mandatos específicos, la escasa representación y contacto con las víctimas, su gran aparato burocrático y las presiones de la política internacional que los condicionan, estos tribunales han supuesto la primera prueba de la necesidad de mecanismos de justicia internacional que ayuden a luchar contra la impunidad (Duffy, 1999). Todo ello supone un largo y difícil camino para obtener un reconocimiento de los hechos y una sanción social basada en la justicia

Papel de los juicios

1. Legal. Los responsables reciben una justa sentencia.
2. Moral, ya que es una demostración que la justicia es un principio válido (la diferencia entre el bien y el mal es restaurada por la postura pública oficial).
3. Sobre la Verdad. Hay una confirmación pública de las violaciones. Se acaba con y se desvelan los secretos.
4. Se da la posibilidad de una historia común. Puede empezar un nuevo proceso, con estas precondiciones, para una verdadera rehabilitación y reconciliación.
5. Los juicios son rituales públicos que cumplen una función de rito de paso de la dictadura a la democracia.
6. Algunos juicios ponen de manifiesto una crisis de legitimidad que conlleva cambios legales y políticos.

Pero no se ajustan las cuentas con el pasado celebrando los juicios sin más o asumiendo esa verdad. Hicieron falta millones de visitas de los niños alemanes a los campos de concentración, miles de publicaciones o la proyección de una serie televisiva Holocausto para provocar un ajuste de cuentas entre generaciones que aún no ha terminado (Ignatieff, 1998). Ahora bien, ese ajuste de cuentas sólo se produce cuando existe un discurso público que lo fomenta, cuando hay un reconocimiento público de los hechos y se llevan a cabo acciones para que se asuma esa verdad como parte de una nueva conciencia social.

Abrir espacios para la reconstrucción. El apoyo a las víctimas.

La reconstrucción del tejido social es un proceso que necesita de la creación de espacios de participación política y social. Los programas de reconstrucción tienen que tener en cuenta la historia de las fracturas y el impacto de la violencia en la sociedad a la que pretenden ayudar.

Es necesario tomar en consideración a las familias afectadas pero también cambiar la actitud de las poblaciones de acogida que han estado sometidas frecuentemente a la propaganda militar y que pueden comportarse en relación a los estigmas étnicos o políticos.

En el proceso de retejer relaciones sociales entre grupos cuya relación ha sido fracturada por la violencia se necesita establecer mecanismos de diálogo y colaboración que favorezcan: 1) el respeto y reconocimiento mutuo de las personas, culturas y formas de organización. 2) la colaboración en base a objetivos comunes (por ejemplo, servicios, actividades sociales, etc.). 3) la participación de los diferentes grupos, sin exclusiones, en las actividades de encuentro o colaboración, buscando la afirmación personal y colectiva. 4) la búsqueda de espacios comunes, la ruptura de barreras físicas o psicológicas de forma recíproca, mediante un proceso que favorezca el restablecimiento de la confianza. 5) la relación entre grupos etarios o sociales que tengan elementos de autoidentificación mutua, y que puedan contribuir a superar los estereotipos sobre el otro grupo (por ejemplo, jóvenes).

Los programas de apoyo a las poblaciones afectadas por la violencia deberían tener por objetivo estimular la iniciativa y responsabilidad de la propia gente en sus asuntos.

A pesar de que el trabajo en grupos tiene un profundo sentido dado el carácter social de las experiencias y del sentido comunitario de la reconstrucción, hay que evitar que se convierta en una nueva forma de aislar a las personas o incidir en exceso en la categoría de "afectados". Los grupos centrados en una experiencia determinada pueden ser más útiles cuando: la experiencia ha sido vivida de forma colectiva; las personas no encuentran otro espacio social para compartir sus problemas y buscar soluciones; la gente se puede beneficiar del intercambio entre iguales.

La reconciliación como proceso.

Las naciones no se reconcilian como pueden hacerlo las personas, pero se necesitan gestos públicos y creíbles que ayuden a dignificar a las víctimas, enterrar a los muertos y separarse del pasado. Los dirigentes políticos pueden influir en ese proceso.

Difícil. Pero la reconciliación de una sociedad enfrentada y que ha vivido graves fracturas sociales o políticas no excluye el conflicto.

En muchos lugares, tras la finalización de un conflicto armado o una dictadura, los conflictos del pasado no han desaparecido. Sencillamente, han tomado una nueva forma.

Es necesaria una manera diferente de ver los procesos de negociación política que tratan de terminar con conflictos armados. Para algunos, se trata solamente de llegar a un acuerdo entre "las partes" en términos que favorezcan la reinserción social de excombatientes, beneficios políticos o cambios sociales. Para otros, la negociación es una manera de buscar la gobernabilidad de una región, desactivando el conflicto armado pero sin promover cambios sustanciales. Es necesaria una reconceptualización de dichos procesos como parte de un proceso de reconstrucción del tejido social, de las organizaciones, grupos, luchas y esperanzas de la población.

Y en esa visión el respeto a los derechos humanos y la búsqueda de la paz no son dos cosas distintas, sino parte de un mismo proceso.

La mayor parte de las veces la (re)conciliación es vista como la (re)construcción de algunas relaciones sociales destruidas por la violencia y la búsqueda de nuevas formas de organización política y consenso social, pero no dice nada de las condiciones de vida que en muchos países sufren las grandes mayorías, excluidas social y económicamente.

Es así un concepto que conlleva distintos significados, desde un sentido de cambio más personal (orientado por un sentido religioso o ético), interpersonal, cultural o político.

Algunos sentidos de la reconciliación

- Reconciliación como construcción de la comunidad, de relaciones vecinales, familiares, etc. desintegradas a causa del dolor, los recelos y el miedo.
- Reconciliación como la construcción de una ideología no racista, ni excluyente. Como un nuevo consenso social de respeto a los derechos humanos que se expresa en cambios políticos.
- Reconciliación como promoción de entendimiento inter-cultural. Entre culturas cuya convivencia se ha visto deteriorada, promoviendo la comprensión mutua, respeto y posibilidades de desarrollo.

- La reconciliación como conversión moral. De cambio personal, aceptación del otro y reconocimiento de los propios errores, delitos, etc.
- La reconciliación como restitución de la integridad a las víctimas y un camino de reconstrucción psicosocial con sus experiencias de sufrimiento y resistencia.
- Reconciliación como hacer cuentas con el pasado por parte de los victimarios y responsables de las atrocidades.
- La reconciliación vista como un restablecimiento de la relación víctima-victimario. (modificado de Van der Merwe, 1998)

Para hacer ese camino se necesita voluntad política por parte de gobiernos y autoridades. Pero también de la fuerza y coherencia necesarias para superar estereotipos y actitudes excluyentes entre distintos grupos sociales o fuerzas políticas de oposición.

En palabras de Ignatieff, reconciliarse significa romper la espiral de la venganza intergeneracional, sustituir la viciosa espiral descendente de la violencia por la virtuosa espiral ascendente del respeto mutuo.

2.- El perdón y su dimensión política. José Antonio Zamora

Los gestos de arrepentimiento o solicitud de perdón se han convertido en uno de los ingredientes normales de la vida política contemporánea. La oferta o demanda de estos gestos aparece ligada regímenes dictatoriales o genocidas, prácticas colonialistas por parte de los países desarrollados y, de forma más reciente, al terrorismo.

La distancia entre el protagonismo de dichos gestos y las dificultades para que el perdón se materialice de forma efectiva nos hace sospechar que estamos ante un nuevo ritual político de lo que algunos llaman "religión civil" o un simulacro hipócrita de lo que otros llaman "geopolítica del perdón".

Junto a este arrepentimiento público asistimos a políticas de autovictimación por parte de los victimarios, que se presentan a sí mismos como víctimas potenciales aduciendo que su agresión no fue otra cosa que una defensa. También a una identificación del arrepentimiento con la derrota, aduciendo que el vencedor ni reconoce culpa ni pide perdón. Otras reservas tienen que ver con el trasfondo religioso y el carácter indefectiblemente personal del perdón, que lo harían incompatible con la secularización de la política moderna y su carácter público.

Llevado a sus últimas consecuencias, el perdón exigiría creer en el restablecimiento de todo lo perdido y derrotado, en la reparación integral de lo destruido por el crimen en las víctimas y en los victimarios y en la sanación radical de los sujetos y de la historia, y esto supone la existencia de un poder trascendente con una capacidad ilimitada de amor y de reconciliar los contrarios. Por esta razón, los que niegan un valor político al perdón le atribuyen a éste una capacidad inspiradora excepcional pero nulo valor regulador del orden social.

Escenarios políticos del perdón: retos y dificultades

Al preguntarnos por la dimensión política del perdón nos estamos situando en escenarios públicos y ante hechos altamente traumáticos. El perdón privado resulta absolutamente desproporcionado frente a unos hechos que poseen una dimensión social y política evidente pero también los instrumentos habituales de hacer justicia se ven desbordados. Estos acontecimientos requieren un tipo de actuación que va más allá de lo judicial y que implica el conocimiento del pasado en su integridad, la conciencia por parte de toda la comunidad de los crímenes perpetrados, la lucha contra la impunidad de los verdugos, el reconocimiento de las víctimas y la compensación por los daños sufridos.

Para cumplir con estas exigencias en muchos países se han puesto en marcha comisiones ad hoc, con resultados diferentes en función de las transiciones políticas y los equilibrios de poder entre las partes en litigio. En la mayoría de los casos los victimarios seguían estando en una posición de poder, manteniendo una importante capacidad de influencia y amenaza. En otros casos, las dos partes han pactado una mutua impunidad. Las recomendaciones de estas comisiones han sido en muchos casos desoídas o directamente contravenidas.

¿Por qué y para qué se apela al perdón?

En ocasiones la apelación se hace por razones de tipo estratégico, especialmente cuando la fragilidad del poder surgido de la transición política dificulta la aplicación estricta de la justicia punitiva. En estos casos, el perdón se presenta ligado al olvido. Otras veces se recurre a él por la falta de medios para investigar, juzgar e imponer castigos y otras por la prudencia política y la necesidad de integrar en el proceso a los victimarios en la construcción de un futuro compartido para evitar el colapso. Estaríamos entonces frente a un uso retórico de la reconciliación y el perdón.

En otro plano, las herramientas judiciales son claramente insuficientes para hacer frente a la enormidad de los crímenes cometidos. Y además, una justicia centrada en castigar al culpable relega a las víctimas a un segundo plano, el de meros testigos de la culpabilidad del victimario. Pero el perdón es cosa solamente suya, ni de jueces ni de Estados. Sólo el que ha sufrido el agravio tiene la capacidad y la posibilidad de perdonar.

Constelaciones de perdón.

¿Qué significa perdonar? En una primera instancia lo relacionamos con dar por cancelada una deuda. En cierto sentido, se trata de liberar el presente y el futuro de la carga del pasado. Por eso el perdón concede al otro una posibilidad de integrar y superar libremente su pasado culpable. Quizá la definición más breve sea ruptura, interrupción liberadora, pues el perdón rompe el continuo del tiempo para inaugurar un tiempo nuevo de superación de la violencia. De esta manera, frente a la lógica del

intercambio impone la de la sobreabundancia. En esta constelación, el perdón se presenta como lo opuesto a la venganza, basada en una reciprocidad que busca el restablecimiento del equilibrio roto por el daño causado por una de las partes. Pero perdonar es más que renunciar a la venganza. De hecho, la renuncia a ésta no implica necesariamente el perdón. Y la otorgación de éste, a su vez, no implica la renuncia a la exigencia de un castigo administrado por una instancia judicial.

Otro concepto que suele asociarse de forma ambigua al perdón es el olvido. Pero quien ha olvidado ni necesita ni puede perdonar, porque para hacerlo es preciso recordar la falta. El perdón está ligado a la memoria, pero no la que encadena a la víctima a un pasado traumático, sino la que recupera la perspectiva de la víctima para conjurar el poder del mal en el presente.

No menos complejas son las relaciones entre perdón y resentimiento. Éste parece poner de manifiesto una imposibilidad de romper con el trauma vivido, que no puede ser olvidado ni recordado. Pero también revela la medida de la herida y la resistencia ante cualquier intento de frivolidad del daño. En cierto modo impide que el perdón se convierta en un entregarse a la acción imparabile del tiempo, en un abandonarse a la pereza ante el mal que alimenta la indiferencia frente al dolor de las víctimas. Sin embargo, el resentimiento sólo puede llegar a la renuncia de la venganza, pero le resulta imposible ir más allá posibilitando una nueva relación con el pasado irreversible que abra la puerta a un nuevo comienzo.

Otra constelación que merece la pena considerar es la que forman perdón y comprensión. Los crímenes contra la humanidad suponen un exceso de mal imposible de comprender. Buscar explicaciones, componer marcos aclaratorios, desarrollar encadenamientos lógicos, todo eso puede ser necesario y productivo, pero puede hacernos perder de vista el carácter de acontecimiento irreductible de ese mal radical. El perdón no se basa en las condiciones eximentes de responsabilidad.

Finalmente, podemos abordar la relación entre perdón y reparación. Reparar significa desagraviar, resarcir, enmendar, pero también restablecer, regenerar, recrear, restituir las fuerzas. El perdón no depende de la reparación pero apunta a un futuro regenerado que es imposible sin ella. Expresa por parte de la víctima el ofrecimiento de una posibilidad real de nuevo comienzo, de rescatar al victimario del lastre de su culpa para que pueda intentarlo. No se trata de negar la irreversibilidad del crimen, sino de encontrar una manera de combatirla.

Límites del perdón, límites de la política

De nada sirve pensar el perdón sin enfrentarse a su límite: lo imperdonable. ¿Hay algo que realmente no se pueda perdonar? Dado que el perdón es intransferible, y que sólo la víctima puede ejercerlo, aquellos actos en los que se hace desaparecer a ésta –asesinato– nos enfrentan a ese límite. Porque ¿quién está legitimado para perdonar en nombre de la víctima ausente? Los familiares sólo pueden perdonar el daño

sufrido por ellos mismos con la pérdida. Y el Estado sólo puede gestionar la repercusión pública del perdón, pero no administrarlo.

Otro de los límites del perdón es el que señala H. Arendt: sólo lo que puede ser castigado puede ser perdonado. Si el crimen es de una dimensión tan extraordinaria que es imposible encontrar un castigo a su medida (Shoah) el perdón también se vuelve imposible. Si embargo, Derrida señala la paradoja de que sólo tiene sentido perdonar la imperdonable. El perdón sería una acción límite en los límites, posibilidad de lo imposible.

Derrida apuesta por un perdón sustraído a toda funcionalidad, independiente del reconocimiento de culpa y del arrepentimiento, no sujeto a ningún tipo de intercambio. En otro plano se situaría el perdón condicional, ligado al arrepentimiento, que busca la transformación del culpable, inscrito en procesos de reconciliación volcados hacia objetivos comprensibles. El primer perdón no puede fundar ninguna política ni orden jurídico. La única función política de este perdón sería visualizar negativamente la lógica del intercambio y de la justicia como venganza controlada, mostrar el hechizo mítico de la violencia, etc. De este modo estaría reclamando una superación de la lógica del intercambio y la equivalencia y lo haría por medio de una lógica distinta e irreconciliable con ella: la del don. Ésta permitiría reconocer que, aunque el castigo siga jugando un papel fundamental como mensaje de la sociedad a los perpetradores, carece de fuerza regeneradora.

En su afán de liberar el perdón de toda instrumentalización corruptora, Derrida acaba desposeyéndolo de dimensiones fundamentales que no necesariamente lo degradan, como son la necesidad de reconocer el daño, de colocar en el centro a las víctimas y de superar la lógica de la venganza.

En su dimensión política, el perdón apunta a una democracia no confinada en la representación y en los (des)equilibrios de poder. Por eso no puede desvincularse de una reflexión y debate públicos sobre las causas de los conflictos, íntimamente ligados a un sistema económico que genera desigualdad y refuerza la dominación, con culturas que reproducen el clasismo, el sexismo, la xenofobia y el culto a la fuerza, que invisibiliza a las víctimas y las hace irrelevantes en cualquier proceso de construcción comunitaria. En este contexto, la impunidad es mucho más que los perpetradores queden libres de castigo judicial, consiste en la perpetuación de estas dinámicas que generan la violencia y el crimen. Un perdón que no afecte a estas dinámicas sería pura retórica o interés.

* * *

En todo proceso de reconstrucción de una sociedad que ha sufrido la violencia debe hacerse presente la tríada verdad-justicia-reconciliación. Sin justicia la verdad

siempre corre la amenaza de ser reescrita. Por otra parte, el miedo a ella puede hacer que los perpetradores se oculten, las heridas permanezcan abiertas y sea aún más difícil la reconciliación. Estas situaciones hacen que muchas veces se renuncie a uno de los tres términos, generalmente el segundo, la justicia.

Con respecto a la reconciliación, ésta implica perdón, asunción de las responsabilidades, condena de las malas prácticas y dignificación de las víctimas. Pero también una REGENERACIÓN, una transformación estructural. La reconciliación no puede ser sólo una relación individual; afecta necesariamente a las estructuras de poder que generan el daño. Sin este paso no hay reconstrucción posible, pero es en él donde suelen frenarse muchos procesos.

En Guatemala se partía de una gran polarización. El ejército consideró a la población pobre un peligro y puso todo su empeño en neutralizarlo (200.000 muertos, 40.000 desaparecidos en más de 30 años de guerra). Los campesinos no eran terroristas, pero sí apoyaban a la guerrilla porque la veían como una esperanza frente a su marginación histórica.

Cuando llegó el momento de la reconciliación una de las grandes reivindicaciones de las víctimas era el reconocimiento del delito por parte de los victimarios. Si tiene que haber perdón uno al menos tiene que saber a quién tiene que perdonar.

Sin embargo, una de las exigencias que suele hacerse a las víctimas es la del olvido. "Hay que partir de cero", solemos escuchar con frecuencia. Pero sin memoria no puede haber perdón posible. ¿Cómo se va a perdonar algo que se ha olvidado? El perdón necesita conocer y reconocer lo que ha sido hecho. Necesita memoria y esclarecimiento de la verdad. Y esa búsqueda no tiene nada que ver con la venganza, como defienden muchos a veces bienintencionadamente, a veces como parte de una estrategia de los victimarios.

Otro de los obstáculos con los que suelen tropezarse estos procesos es la falta de arrepentimiento por parte de los que han causado el daño. El que no ha reconocido su culpa no siente que deba ser perdonado, ni mucho menos que tenga que hacer propósito de enmienda. Sin reconocimiento de que algo se ha hecho mal no puede sentirse la necesidad del cambio. Y sin eso no hay posibilidad de reconciliación. En ocasiones, debajo de esta actitud arrogante se esconde el miedo a enfrentarse con lo terrible dentro de uno mismo. Como nos recuerda el mito de Edipo, el reconocimiento de un acto terrible impide la continuación del curso normal de la vida. Pero nuestra cultura también nos recuerda el poder liberador de la asunción de la culpa.

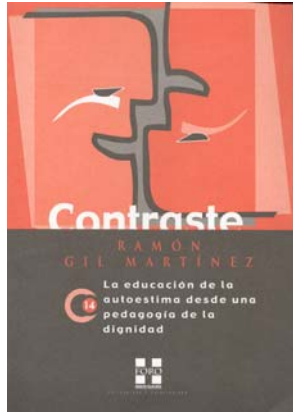
¿Tiene el perdón mala prensa en nuestra sociedad actual? El perdón forma parte del misterio de la libertad del ser humano, porque abre la posibilidad de un nuevo comienzo. ¿Está la sociedad al margen de eso? El capitalismo nos ha endurecido, no se admite otra lógica que la del éxito y el perdón supone una ruptura radical con esa lógica. Otro peligro inherente es que sea usado por parte de los victimarios como un

“borrón y cuenta nueva”. Si han podido perdonarlo es que el daño no fue tan grave. El perdón de las víctimas, entonces, no serviría para engrandecerlas, sino para minimizar el sufrimiento que les causaron. Para las víctimas, por el contrario, el perdón es una forma de dignificación, la capacidad de reencontrarse con su propia humanidad, perdida en el dolor generado por la violencia.

Vivimos en un mundo en el que a veces resulta fácil causar dolor porque son pocas las posibilidades de enfrentarse a la víctima cara a cara, de mirar a los ojos a aquel que vas a matar o envilecer. El bombardero sólo ve puntos en su radar, el general que da las órdenes un escenario virtual, el ejecutivo que desmantela una empresa no conoce a las familias condenadas al paro, el que impone condiciones laborales contrarias a los derechos humanos en un país diferente al suyo puede que muera sin tener que pisarlo. La fragmentación de los procesos burocráticos deshumaniza y hace más difícil percibir la responsabilidad de los actos.

El ser humano tiene una gran capacidad para ejercer la violencia a distancia. Y eso no es tan moderno como parece.

IV
PUBLICACIONES 2009-2010



La educación de la autoestima desde una pedagogía de la dignidad

Ramón Gil Martínez

Editorial FORO I. ELLACURÍA

MURCIA 1ª edición 2009

Cristianismo y ética: una relación compleja

Emilio Martínez Navarro

Editorial FORO I. ELLACURÍA

MURCIA 1ª edición 2009





IGNACIO ELLACURÍA

S O L I D A R I D A D Y C R I S T I A N I S M O

Plaza de Santo Domingo, 6 - 1º A - 30008 MURCIA
Tel. 968230450 - e-mail: foro.i.ellacuria@fordigital.es
<http://www.foroellacuria.org>