

FORO

“IGNACIO ELLACURÍA”
SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

INFORME

5

Edita FORO “IGNACIO ELLACURÍA” • Octubre 2002
C/. Navegante Macías del Poyo, 3 — Bjj · 30007 MURCIA
Tel./Fax: 968242958 — E.Mail: foro.i.ellacuria@forodigital.es
<http://web.forodigital.es/usuarios/foro.i.ellacuria>
Impreso por: Imprenta Marpe • ISSN 1139-4935
Depósito Legal: MU-1771-1998

INDICE

Presentación 5

I. CONFERENCIAS Y JORNADAS

Izaskun Sáez de la Fuente: Religión y violencia en el País Vasco:
imaginarios y liturgias del nacionalismo vasco radical 10

Rafael Díaz-Salazar: Nuevo socialismo y cristianos de izquierda (*Pedro J. Navarro*) 32

Emile Shoufani, F. Javier Blázquez Ruiz, Héctor C. Silveira Gorski,
Demetrio Velasco Criado: I Jornadas: Ciudadanía · Multi-
culturalidad · Inmigración (*Ramón Gil*) 35

Juan Benavides, Enrique Bustamante y Joan Ferrés Prats: Medios de
comunicación: información, espectáculo y manipulación
II (*Esperanza Martínez Pagán*) 43

II. CURSOS Y SEMINARIOS

¿Te gusta consumir? El papel de la publicidad en el nuevo capitalis-
mo globalizado (*María José Lucerga*) 50

Inmigrantes en el cine de los 90 (*Juan Carlos García Domene*) 55

Luchas de los inmigrantes en la Región de Murcia (*Antonio Murcia
y Federico Montalbán*) 58

Mujer-Género y Desarrollo: avances en los estudios de género
(*Consuelo Paterna Bleda*) 62

Cuestiones candentes en Bioética (*Diego García Capilla y Emilio
Martínez*) 66

III. SEMINARIO INTERNO

Nacionalismo, Multiculturalidad e Inmigración (*Rosario Olmos y
José Cervantes*) 70

IV. OTRAS ACTIVIDADES

Foro Social de la Región de Murcia (*Salvador Sánchez-Pedreño*) 120

Comité Oscar Romero - "Oración solidaria y comprometida"
(*Dolores Carrillo*) 125

PRESENTACIÓN

Queridos amigos y amigas

del FORO “IGNACIO ELLACURÍA”: SOLIDARIDAD Y CRISTIANISMO

Como siempre que comenzamos un nuevo curso os presentamos en un *Informe* las actividades que se realizaron durante el curso anterior.¹ Ya conocéis nuestro deseo de que dichas actividades no se hundan rápidamente en el olvido, de que quede un reflejo escrito de las ideas, los debates, las iniciativas, etc. que han sido nuestro afán y han constituido nuestra preocupación durante ese período de tiempo. Todo cuanto hemos organizado ha nacido del deseo de dar respuesta a situaciones, problemas y cuestiones que consideramos candentes, a veces también urgentes. En las pequeñas síntesis que recogen estas páginas queremos ofrecer un material para seguir pensando y debatiendo, para ayudar a mirar la realidad con otros ojos y descubrir perspectivas distintas a las que nos impone el pensamiento dominante. Estamos convencidos de que sólo cuando se aprende a ver la realidad con los ojos de las víctimas y desde un anhelo de justicia universal, pueden surgir caminos nuevos, prácticas sociales renovadoras, proyectos solidarios y alternativas de sociedad. Ésta es la aportación que pretende hacer el Foro “Ignacio Ellacuría” de Murcia a quienes creen que *otro mundo es posible* y se esfuerzan por construirlo.

Los medios de comunicación de masas constituyen el nuevo universo simbólico en que pensamos, actuamos, sentimos... De modo que todo pasa por ellos: valores, estilos de vida, información, acción política y educativa. Ellos son tam-

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

bién los que establecen las prioridades, las perspectivas y los enfoques de la información. En definitiva los *mass media* son los definidores de realidad, cuando no los creadores de la misma. Durante este curso hemos continuado con el ciclo de conferencias que comenzó el curso pasado bajo el título *Medios de Comunicación: Información, Espectáculo y Manipulación*. Han intervenido Juan Benavides (*Publicidad y Manipulación*), que nos ofreció una visión del papel de la publicidad en la cultura y la sociedad dominada por los *mass media*; Enrique Bustamante (*Imperios multimedia y futuro de la democracia en la era digital*), que analizó la situación de concentración mediática, el poder de los grandes consorcios multimedia y su efecto sobre la ciudadanía y sus libertades; Joan Ferrés (*Educación en una cultura del espectáculo*), que presentó los mecanismos de manipulación propios de la cultura de la imagen y los recursos psico-afectivos de que se sirven, y Jesús González Requena (*Destrucción de la realidad en el espectáculo televisivo*), que analizó los procesos de mediación espectacular de la realidad y los efectos destructivos de la misma. Esperanza Martínez Pagán nos ofrece un resumen de los contenidos del ciclo.

El debate en torno al fenómeno de la inmigración, a la redefinición del concepto de ciudadanía, para dar cabida a aquellos que viven y trabajan entre nosotros, y a la posibilidad de una convivencia y un diálogo intercultural no sólo tiene una presencia masiva en los medios de comunicación, también está en la calle, en las conversaciones cotidianas, en las tertulias, etc. El clima que se está creando en nuestro país es muy preocupante. Prácticamente no existe una verdadera política de inmigración que vaya más allá del intento de cerrar nuestras fronteras a la llegada de nuevos inmigrantes. Pero la inmigración se utiliza para despertar miedos y recelos rentabilizables electoralmente. El Foro “Ignacio Ellacuría” desea contribuir de modo continuado al debate sobre estas cuestiones desde un enfoque de justicia social, de tolerancia y apuesta por el encuentro enriquecedor entre las diferentes culturas. Lo que está en juego es la esencia misma del sistema democrático y la defensa del valor ético y político más importante: la dignidad inalienable de todo ser humano y su derecho a una existencia que merezca el apelativo de humana. Por este motivo organizamos las Primeras Jornadas sobre *Ciudadanía, Multiculturalidad e Inmigración*. Contamos con la intervención de Emile Shoufani que nos habló de *Judíos, musulmanes y cristianos en Israel*, aportando un testimonio de enorme valor sobre el esfuerzo por construir caminos de tolerancia, respeto mutuo y diálogo en un clima de violencia y enfrentamiento. Francisco J. Blázquez nos habló de *Inferiorización étnica, exclusión social y ciudadanía*, abordando los problemas que plantea la xenofobia en la convivencia social. Héctor C. Silveira Gorski analizó desde una perspectiva

de filosofía del derecho los problemas a los que se enfrenta un orden democrático que vincula ciudadanía a nacionalidad y las consecuencias que este vínculo tiene para los inmigrantes. Por fin, Demetrio Velasco presentó las virtualidades de la tradición política moderna para escapar a la trampa del nacionalismo intolerante. Además de estas contribuciones hay que reseñar el trabajo de tres talleres que contaron con la participación de los asistentes a las Jornadas: *I. Ciudadanía, derechos humanos e inmigración, II. Diferenciación, inferiorización y discriminación, III. Ciudadanía y multiculturalidad*. Las contribuciones a las Jornadas serán publicadas próximamente en forma de libro. Aquí ofrecemos una síntesis de las mismas realizada por Ramón Gil.

Otras conferencias han tenido lugar a lo largo del curso. Una organizada conjuntamente con HOAC-Murcia a cargo de Rafael Díaz Salazar con el título *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. En ella se analizó la relación entre la cultura religiosa del cristianismo de liberación y la cultura política socialista, explorando las aportaciones de algunas instituciones y movimientos cristianos a la construcción de un nuevo socialismo y haciendo propuestas para el diseño de una política socialista hacia el mundo cristiano. Estas reflexiones pueden considerarse una importante contribución a la búsqueda actual de nuevos elementos que innoven el socialismo. Nos presenta la conferencia Padro J. Navarro, miembro de HOAC y coordinador del acto.

También contamos con la presencia de Izaskun Sáez de la Fuente, investigadora y profesora del Instituto de Teología y Pastoral del Bilbao y autora de un reciente estudio sobre el autodenominado Movimiento de Liberación Nacional Vasco como religión de sustitución. Su aportación al análisis de este movimiento nos parece de una gran relevancia y por esa razón reproducimos el texto íntegro de su conferencia (*Religión y violencia en el País Vasco: imaginarios y liturgias del nacionalismo vasco radical*) al comienzo del informe.

Así mismo tuvo lugar una serie de cursos y seminarios coordinados por miembros del Foro y colaboradores y 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 hoy. “¿Te gusta consumir? El papel de la publicidad en el nuevo capitalismo globalizado”, “Inmigrantes en el cine de los 90”, “Luchas de los inmigrantes en la Región de Murcia”, “Mujer-Genero y Desarrollo: avances en los estudios de género” y “Cuestiones candentes en Bioética” son los títulos de dichos cursos y seminarios, que nos presentan en este informe quienes los coordinaron.

El seminario Interno abordó el tema *Nacionalismo, multiculturalidad e inmi-*

gración. Aunque la primera sesión estuvo dedicada a otra cuestión aprovechando la presencia entre nosotros de Juan Benavides, con el que discutimos algunas de sus publicaciones sobre publicidad, las seis sesiones restantes se dedicaron a la discusión de diferentes publicaciones sobre el nacionalismo en general, el nacionalismo vasco y catalán en particular, el estatuto del extranjero en los estados-nación, la xenofobia y el racismo, las posibilidades de unir universalidad y diferencia, el multiculturalismo y sus críticas, etc. El resultado de todo este trabajo lo resumen Rosario Olmos y José Cervantes.

El Foro “Ignacio Ellacuría” no tiene entre sus fines la intervención social y política directa o la animación comunitaria de base, pero apoya y participa con aportaciones propias en diversas plataformas e iniciativas sociales o comunitarias. Acercamos en estas páginas dos de ellas: el “Foro Social de la Región Murciana” y el “Espacio de Oración Comprometida y Solidaria” del Comité Óscar Romero. La primera la presenta Salvador Sánchez-Pedreño, que es miembro de la Comunidad Cristiana Contraviento y viene asumiendo tareas de secretaría en Foro Social, y la segunda Dolores Carrillo, que pertenece al Comité Óscar Romero de Murcia.

Esperamos que este *Informe-5* nos ayude a profundizar la comunicación con quienes venís siguiendo nuestras actividades y participando en ellas desde hace años. Crear, mantener y difundir un pensamiento alternativo requiere lucidez, paciencia y constancia. No siempre se cuenta con los medios más potentes para ello. Pero quizás la debilidad no sólo instrumental de las iniciativas que buscan cambiar la realidad sea ella misma una lente de aumento para percibir el verdadero carácter de esa realidad, la potencia del poder de los poderosos y su capacidad destructiva, la amenaza que pesa sobre los que se atreven a nadar contra corriente,... y, por tanto, para percibir también la necesidad de seguir manteniendo viva la esperanza, cultivando los anhelos de justicia, abriendo nuevos caminos a la solidaridad, alimentando las resistencias frente todo cuanto deshumaniza y destruye a los seres humanos. Creemos que otro mundo más justo y solidario es posible, anhelamos ardientemente su consecución y queremos seguir trabajando para que se haga realidad, también con vosotros.

José A. Zamora - Coordinador

Izaskun Sáez de la Fuente

Prof.^a. Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao

INTRODUCCIÓN: ETA, MATRIZ ORIGINARIA

El Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV) es una expresión que se utiliza a partir de mediados de los años 80 del siglo XX para referirse a la izquierda abertzale (IA), término este último acuñado por Euskadi ta Askatasuna (ETA) tras su V Asamblea (1967)². Gestado durante la transición política, representa, por tanto, el resultado histórico específico y más significativo de la organización armada, nutriéndose de sus mismos componentes (Villanueva en Beriain y Fernández Ubieta -Coords.-, 1999: 212):

- C fondo internacional antiimperialista,
- C prestigio del marxismo,
- C conciencia y militancia popular antirrepresiva y/o antifranquista,

² Las resoluciones de la V Asamblea se fundamentan en los textos *La cuestión vasca* y *El nacionalismo revolucionario*. En ellos, Federico Krutwig presenta el nacionalismo revolucionario como la fisonomía de lucha que, tras la II Guerra Mundial, han adoptado los pueblos sometidos al yugo del imperialismo para conseguir su liberación nacional y social; en su seno, los componentes nacionalistas y revolucionarios constituyen una unidad, pero bajo el axioma de que la contradicción principal en Euskadi es la nacional, de modo que quien deje de ser nacionalista deja, ipso facto, de ser revolucionario. La organización se define como Movimiento Socialista Vasco de Liberación Nacional lo que evidencia, al menos en el plano teórico, que la lucha por la liberación nacional significa necesariamente lucha por el socialismo. No obstante, poco a poco, el adjetivo “social” ha ido desdibujándose hasta desaparecer.

- C frustración por el tipo de reforma política en marcha,
- C y "rebelión contra el padre" —el PNV— a quien, con diversa intensidad según las circunstancias, se le achaca falta de capacidad de reacción y plegamiento a los dictados del Estado opresor.

Frente a la racionalización del discurso político y a la asunción de responsabilidades de gobierno por parte de la fuerza jeltzale en la Comunidad Autónoma Vasca, la IA se erige en comunidad irredenta de ruptura bajo la perspectiva de que "*Franco ha muerto pero el franquismo perdura*" (Lorenzo Espinosa en *Anuario de Egin*, 1995: 126; Entrevistas nº12 y nº33 en Reinales, 2001: 123-124)

En el primer nacionalismo vasco, nacido hace ya más de un siglo de la mano de Sabino Arana, la pureza racial —religiosamente entendida— constituía el núcleo fundante de la patria. Se vinculaba estrechamente al concepto de limpieza de sangre encarnada en el monoteísmo primitivo y en la condición de cristianos viejos, dogma de resonancias bíblico-mesiánicas, en función del cual los vascos, por su apellido, pertenecen a un mismo linaje —encarnado en la casa solariega— que permite reproducir intergeneracionalmente la comunión sociorreligiosa y cultural entre antepasados y descendientes. Claves de este tipo, además de relacionarse íntimamente con el mito originario del tradicionalismo español —la Reconquista y la lucha contra el infiel por su condición de hereje—, coadyuvan a entender determinadas implicaciones ideológicas y rituales del vínculo entre la casa y la tierra, que erigen la cuestión del territorio y de su reunificación en uno de los ejes articuladores de la identidad colectiva de la nueva comunidad. Al igual que en su día el viejo, el nuevo concepto de nación vasca evoca un paradigma germano de tintes orgánicos y transhistóricos³, pero con ETA el rasgo diferencial por excelencia es la lengua: según sus propias palabras, "desde los tiempos de Maquiavelo es consejo político conocido y de efectos infalibles que, para matar un pueblo, no hay nada más fulminante que matar su lengua nacional" (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol I: 253). Al mismo tiempo, la

³Sin caer en en la simplificada contraposición entre nación cívica/liberal/política/ voluntarista o subjetivista y nación cultural/objetivista, conviene recordar que la peculiaridad del paradigma germano remite a unas coordenadas ideológicas e históricas determinadas. Alemania ve emerger su primer nacionalismo en un clima de división política y de ocupación y tiende a desarrollar una concepción cultural y supraindividual que permite hablar de unidad nacional —fundamentada en una raza, en una lengua, en una historia, con sus mitos y leyendas, en una religión y en una educación vivas y primigenias— por encima de artificiosas fronteras políticas. El grupo autónomo de ETA, germen del futuro frente militar, es fiel a este modelo cuando asegura que "la patria ni se inventa ni se destruye, es un hecho histórico que nace con los siglos y prevalece a través de ellos" (ETA en *Documentos Y*, 1979, Vol VI: 451-453).

organización y sus herederos ideológicos cierran su concepción con una peculiar perspectiva sobre la variable voluntarista.

Casi desde sus orígenes, ETA persigue despojar a la identidad vasca de los atributos religiosos inherentes al planteamiento de Arana y de sus seguidores. Lo hace por varias razones, desde su adaptación a los cambios socioculturales y normativos que se están produciendo en los años 50 y 60 del siglo XX, hasta su convencimiento de que la jerarquía católica es cómplice directo de un régimen que sojuzga al Pueblo Vasco. Uno de los principales dilemas se plantea en la inexistencia de una Iglesia o confesión religiosa nacionalmente diferenciable. El discurso etarra subraya, asimismo, que la estructura eclesial se ha convertido en un mero instrumento de opresión espiritual de las conciencias. Poco a poco, se advierte en su seno la presencia de corrientes historiográficas que subrayan la tardía cristianización de Euskadi y el vigor de las corrientes heréticas. En esos momentos, ETA sufre vaivenes provocados por diferentes sectores de su militancia, ya que por un lado se intenta rescatar el mensaje cristiano bajo el principio de que Euskadi es un país oprimido que necesita, para regenerarse y resucitar, de la *praxis* de una moral heroica al estilo de la de Jesucristo, y por otro, ante el debate sobre el uso de la violencia, se busca asimilar la opción gandhiana como más acorde con el Evangelio. Por su parte, la organización subraya el que considera comportamiento nacional revolucionario de una parte del clero que, a su juicio, se ha implicado, desde la guerra civil, en la vanguardia de la lucha.

Las diferencias con el PNV tienden a ponerse de manifiesto en el momento en que el discurso y la acción de ETA se hacen eco de las corrientes revolucionarias típicas de los años 60 y 70 (De Pablo, Mees y Rodríguez Ranz, 2001: 265-270). Su objetivo de unir en un mismo proyecto liberación nacional y social da al sujeto nacional un rostro distinto, encarnado en el Pueblo Trabajador Vasco⁴. Frente a las posibles vías reformistas y la búsqueda de acuerdos —estrategia característica del PNV—, ETA afirma la necesidad de una revolución total que redima a la nación, revolución que solo puede conseguirse en una lucha a vida o muerte. Ideología y táctica coinciden: la verdad absoluta necesita de militantes capaces de morir y matar, de rebelarse frente a las acciones represivas del Estado. La retroalimentación de la violencia visibiliza el trasvase entre comunidad religiosa y comunidad política, operación donde ETA juega el papel de grupo mesiánico encargado, según sus propias palabras, de ser la voz y el arma de la

⁴Durante el proceso emancipador, la vanguardia, el Pueblo Trabajador Vasco (PTV), es el más oprimido, consciente de que su opresión nacional es al mismo tiempo una opresión de clase y que, por tanto, su conciencia ha de ser de clase nacional y no solo nacional o de clase.

justicia popular, la conciencia revolucionaria del Pueblo; es la personificación de la herencia de una misión histórica que los gudaris de la guerra civil han dejado sin consumir (Madariaga en *Cuadernos de ETA*, 1963, nº20).

I. IMAGINARIOS

I.1. CUANDO EL PUEBLO SE CONVIERTE EN TRASCENDENCIA

Durante sus tres décadas de existencia, la izquierda abertzale desarrolla una concepción de la identidad nacional que mimetiza de las reflexiones de ETA, sin que pueda vislumbrarse nada más allá. Mientras, el escenario del País Vasco cambia poco a poco su paisaje debido al aumento de la legitimación de las instituciones democráticas y a la pérdida de verosimilitud de la noción de Euskadi como país ocupado, a la crisis de los mitos revolucionarios con el consiguiente apolitismo individualista de la población y a una creciente movilización social contra ETA que cristaliza en una religión civil basada en la negación ética de la violencia y en la defensa de los derechos humanos, de la tolerancia y del pluralismo.

El MLNV conserva un universo simbólico *agónico* fundado en la dicotomía Euskadi versus España y en una lectura de la historia del Pueblo Vasco bajo el principio de la opresión y de la ocupación imperialista por poderes extranjeros, en el idioma, en un territorio nucleado en torno a Navarra —considerada Madre/Tierra— y en una concepción laica de la política. Entiende que, desde sus orígenes, el devenir histórico del Pueblo se ha caracterizado por una resistencia épica frente a quienes tratan de demostrar que Euskal Herria no existe⁵. Considera al idioma como un aspecto primordial para la supervivencia de la nación vasca, ya que es una creación social intergeneracional y colectiva de la propia comunidad y no de un mero hecho folklórico reducible a la esfera individual y privada⁶. En lo relativo a la significación de la religión, la segunda

⁵Así se refleja en distintos cómics donde se denuncian los intentos de opresión sucedidos *in illo tempore* y que han protagonizado distintos “profetas” (Julio César, Carlo Magno, Los Reyes Católicos, Isabel II y, finalmente, Franco): “los líos han sido una constante en la historia del Pueblo Vasco cuando se ha intentado reprimir su libertad y borrar su identidad. En esa lucha (...) está la raíz de todos los conflictos de un pueblo que sólo quiere ¡vivir en paz! (...) el pueblo resiste y lucha en todos los frentes (...)”. (*H2000E*, 1982, nº48: 21-24).

⁶Según la última Encuesta Sociolingüística (1999), la cuarta parte de los habitantes de la CAV son bilingües y alrededor de un 15% “bilingües pasivos” (Gobierno Vasco, Gobierno de Navarra e Instituto Cultural Vasco). Dentro de el MLNV, la proporción de quienes hablan euskera correctamente ha crecido incesantemente desde un 24% al comienzo de la transición, a un 38% en la década de los 80 y roza el 50% en 1990, porcentaje este último que se consolida a finales del siglo XX (Llera,

mitad de los años 70 y, en menor medida, la década de los 80, muestra una cierta continuidad con el análisis de ETA sobre el potencial revolucionario del Evangelio liberado desde el Vaticano II. Su paradigma consiste en el intento de elaborar, desde el sector eclesial afín a la IA⁷, una teología popular desde y para Euskal Herria que se hace eco de las potencialidades de la latinoamericana de la liberación. La identificación del Pueblo Vasco con los sectores pobres le atribuye los rasgos de un ser colectivo víctima, oprimido nacional y socialmente y elegido al estilo israelí, ideas que encajan con el mensaje bíblico de la liberación a la luz del Éxodo y con la concepción de Euskadi en cuanto país colonizado que lleva a cabo una lucha sin tregua para conseguir su emancipación revolucionaria (*Cuadernos de Teología Popular*, 1977, 50-64). La consolidación democrática debilita las claves de la *teología popular* dentro de la Iglesia y, simultáneamente, hace decaer la imagen que los simpatizantes del MLNV poseen de la Iglesia y de la religión a quienes consideran fuerzas moralizadoras al servicio del sistema vigente e incluso auténticos tótems-enemigos. En la última década del siglo XX, en el sector eclesial del nacionalismo vasco radical tiende a difuminarse el objetivo de construir una teología de la liberación vasca en favor de una completa autonomización de lo político respecto de lo religioso sobrenatural y de la ruptura de determinados mitos como el de *euskaldun = fededun* (Lezaun en *H.2000E*, 1999, nº161: 41)⁸.

La obsesión de diversos ideólogos del movimiento en demostrar que su concepto de Pueblo tiene fundamentos estrictamente políticos y voluntaristas —desmarcándose así de las críticas sobre su fondo esencialista y etnolingüístico— oculta el peligro del totalitarismo subyacente a una construcción de la realidad político-nacional que encuentra en la alienación su mejor aliado. En su opinión, los que no se identifican sólo como vascos, entendiéndose vasco = independentista, padecen una patología, fruto del modelo cultural dominante que el poder propaga intoxicadoramente mediante diversos agentes socializadores, familia incluida

1990: 75 y Aulestia, 1998: 166-167).

⁷Sus grupos más conocidos son las Comunidades Cristianas Populares (CCP), la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria (CSEH) y la revista y editorial Herria 2000 Eliza.

⁸Los datos confirman que los simpatizantes de la IA han agudizado el vaciamiento de la religiosidad institucional: sus índices de creencias resulta muy inferiores al promedio vasco, al del nacionalismo moderado y al de los países occidentales más secularizados, aproximándose, en ocasiones, su valor a cero. La generación del MLNV nacida en plena democracia representa un sector hipersecularizado, con un 50% de ateos y una proporción no muy lejana de indiferentes + agnósticos (40%).

(De Antoñana en *H2000E*, 1998, nº157: 14). La alienación se presenta como un fenómeno estrechamente relacionado con los de poder, explotación, opresión y dominación. Imposibilita, según la IA, que la *mayoría cuantitativa* del Pueblo Trabajador Vasco se traduzca en *mayoría cualitativa* (De la Cueva, 1994: 230-231), visión que autoimagina al MLNV como el todo social y no como una parte del mismo⁹. La voluntad política del ser vasco se ejemplifica en la resistencia: "*Euskal Herria existe porque lucha para existir*" en sus diversas generaciones, cuya memoria hace posible su persistencia como entidad trascendente, anterior y superior a las personas que la componen en un momento determinado (KAS en De la Cueva, 1994: 251-258).

La actitud del nacionalismo vasco radical se singulariza por su crítica radical hacia las estructuras e instituciones de la Reforma, legitimadoras, con sus respectivos textos sagrados (Constitución, Estatuto y Amejoramiento del Fuero), de la división territorial de Euskal Herria y de la inferioridad del euskera respecto al castellano. Su propósito de negarles la condición de vascos hace que la izquierda abertzale hable de "Estatuto de la Moncloa" y de "instituciones vascongadas" en lugar de "Estatuto de Guernica" e "instituciones vascas" (Domínguez, 1998). A ello se suma el debate permanente en su seno sobre la participación o no en las elecciones, el significado de los resultados en términos de manipulación del sentir popular y la, durante muchos años, conocida como "política de escaños vacíos", es decir, el desmarque de las instituciones representativas no ocupando sus cargos en los Parlamentos Estatal y Autonómicos y en las Diputaciones y Juntas Generales de los territorios históricos; la única excepción aparece representada por una intervención *permanente pero no normalizada* en los ayuntamientos, a

⁹Estadísticamente, el País Vasco muestra la consolidación de un pluralismo identitario que se concentra en dos opciones, la conjunta de vasco y más vasco que español (1 de cada 2, a razón de un 21% y un 30%, respectivamente) y la de tan vasco como español (1 de cada 3), de modo que, si bien prioriza la vasquidad, se combina claramente con el mestizaje. En el arco nacionalista, la diferencia PNV/EH o Batasuna consiste en que la primera formación política tiene en sus filas personas con identidad doble y la segunda no. El 85% de Batasuna se considera exclusivamente vasco, proporción que se reduce en el PNV hasta el 28%. Aún conservando distancias respecto del promedio, las tasas del partido jeltkide reflejan la diversidad de su militancia: tres de cada cuatro se consideran vascos o más vascos que españoles, pero un quinto piensa que es "tan vasco como español" (Euskobarómetro, noviembre de 2001: Internet). Mediante un trabajo de campo —que combina el estudio de documentos judiciales con entrevistas en profundidad a militantes de ETA entre finales del franquismo y el periodo de consolidación democrática—, Fernando Reinares demuestra que uno de los denominadores comunes de la organización armada es la negación del pluralismo de identidades: "Admitían de buen grado estar subjetivamente inmersos en la comunión de todos los nacionalistas, pero rechazaban con vehemente hostilidad la mera idea de pertenecer a un país objetivamente diversificado" (Reinares, 2001: 51).

los que considera pilar de la construcción nacional por la vía de un contrapoder popular ya que pueblos y barrios constituyen el núcleo de su eslogan "*hacer Pueblo desde la base*" (HB, 1999: 221-225).

El objetivo del movimiento es afirmar la existencia del ser soberano de Euskal Herria mediante el reconocimiento de la autodeterminación como derecho inalienable, cuestión que no puede someterse al debate de mayorías y minorías, porque, a su juicio, las "cuestiones de justicia no son susceptibles de voto, se cumplen o se defienden" (Gestoras en *H2000E*, 1994, nº135:9). Derecho de autodeterminación y unidad territorial integran las dos caras de una misma realidad, pues la territorialidad resulta clave para definir al Pueblo Vasco como sujeto de derecho cuya independencia es, además, la única posibilidad de supervivencia: "(...) Lo que es manifiestamente imposible es salvar Euskal Herria dentro de 'España' y 'Francia' (...) LA INDEPENDENCIA ES UNA NECESIDAD. No existe otra definición" (KAS en De la Cueva, 1994: 258). A fin de establecer las bases de una futura unidad jurídico-política entre el Sur (Hegoalde) y el Norte (Iparralde) se insiste en la necesidad de impulsar la conciencia nacional y la difusión de sus principales símbolos identitarios, lengua, relaciones internas, economía, cultura y/o deporte; un ejemplo es la creación, en febrero de 1999, de *Udalbiltza* (Asamblea de Municipios) en cuanto pretendida punta de lanza de un nuevo entramado institucional.

¿*Qué aporta a la fisonomía del Pueblo Vasco el atributo "Trabajador"*? Ya hemos anunciado cómo, desde su V Asamblea, ETA trata de aunar dos cosmovisiones hasta entonces enfrentadas, la nacionalista y la socialista, mediante la asimilación de la liberación del Pueblo Vasco con la lucha contra cualquier tipo de injusticia y de opresión. Lo hace no sin ambigüedades, contradicciones y escisiones que provocan la expulsión de los sectores más izquierdistas. Argala —principal ideólogo de la ETA del postfranquismo— presenta a Euskadi como marco autónomo de la Revolución Socialista —constituyéndose la lucha de liberación nacional en motor del proceso emancipador— y remarca la posibilidad de que el movimiento revolucionario vasco haga de palanca para dinámicas de alcance estatal, siempre que se respete su autonomía dentro de la cual pueda desarrollar todo su potencial¹⁰.

¹⁰En continuidad con sus planteamientos, HASI, el partido de la comunidad entre 1977 y 1992 y JARRAI, la vanguardia juvenil entre 1979 y 2000, incorporan el marxismo como teoría científica de la revolución y el centralismo democrático como garantía de la inexistencia de disidencias respecto de las formulaciones doctrinales y estratégicas dominantes. A tal fin obedece la conocida expresión: "(...) su estructura militante deberá ser estricta, con fuerte cohesión y homogeneización ideológica, sin concesiones a actividades fraccionarias ni a tendencias en su seno" que se repite a la hora

Tras el desmoronamiento de los regímenes de la Europa del Este, el Colectivo J. Agirre –intelectual orgánico de la izquierda abertzale— afirma, parafraseando a Marx, que *un fantasma recorre el mundo, el fantasma del nacionalismo* y contrapone su expresión *Marco propio de Liberación Nacional y Social* a la de *Marco autónomo de lucha de clases*. Mientras que en esta última, lo nacional sería un ámbito específico donde se pone de manifiesto lo social, en el nuevo concepto, lo social es sólo una de las manifestaciones concretas de lo nacional (Colectivo J. Agirre en *H2.000E*, 1992, nº121: 24). En su argumentación, discrimina entre los conceptos de Nación y de Pueblo, utilizando y adaptando la clásica diferenciación marxista entre *clase en sí* y *clase para sí*. *La Nación (Pueblo en sí)* se explicita en el axioma, “*los vascos somos diferentes*” y deviene de un compendio de relaciones, tradiciones y saberes (p.ej.: económicos, lingüísticos, culturales, educativos, familiares y jurídicos) que dan lugar a una conciencia amplia de diferencialidad, es decir, de identidad colectiva. *El Pueblo (Pueblo para sí)*, sujeto religioso o político se manifiesta en la frase “*los vascos queremos ser independientes*” y constituye la concreción más viva de una verdad genérica, infinita, infalible e indivisible, la liberación nacional y social (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1994, nº132: 25).

El MLNV encarna al Pueblo Trabajador Vasco como un *múltiple infinito* sin límites de expansión, cuyo rol principal consiste en actuar como comunidad de acogida y de apoyo de los diversos grupos que tienden a ocupar cada vez más espacios de lo vasco (Colectivo J. Agirre en *Simposium sobre La Izquierda en ebullición*, febrero de 1994: 5). Bajo este punto de vista se puede comprender el alcance ideológico y estratégico de la expresión “*acumulación de fuerzas*”. No existe problemática que no cuente con su correspondiente organismo, término que en la IA sirve para denominar genéricamente a todo colectivo de personas que se unen en torno a algún tema reivindicativo y adoptan un nombre diferenciable de los otros organismos que se hallan en un *hábitat* común. Para su comunidad, existe un proyecto conjunto de ruptura, que, al crear una nueva sociedad y liberar a la nación, solucionará todas las demás cuestiones. A tal fin, la izquierda abertzale está encargada de hacer triunfar un nuevo modelo de acción política únicamente comprensible por los propios militantes; esto hace que, en ciertos momentos, su base social pueda quedar reducida, pero lo importante, siempre según su discurso, es la permanencia de un modo de actuación que persigue el triunfo de la verdad liberadora y no los frutos obtenidos ni el número de segui-

de definir a cada una de las organizaciones que forman parte del Bloque KAS (HASI, ASK, LAB, JARRAI y Organización de MUJERES).

dores que componen el sujeto de fidelidad.

“Puede haber una coalición impresionante de infieles y las leyes fundacionales (los enunciados genéricos) estar interrumpidos o no ser operativos. Entonces la voluntad general (el proceso político) puede concentrarse en unos pocos grupos, en escasos movimientos, incluso en personas aisladas que están legitimadas para expresar la voluntad popular partiendo de ellas, imponiendo su ‘dictadura’, sus criterios, sus líneas de acción (...)” (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1994, nº134: 34)

En definitiva, el Pueblo está compuesto por quienes escinden la ley en vigor y, por tanto, su legitimación se desarrolla en un escenario de enfrentamiento radical en el que existen dos polos: a) el Bloque Estatal y su “Santa Alianza Antiabertzale” compuesta por todo aquél que acepta sus valores y, en especial, los de asimilación e integración, desde los movimientos pacifistas hasta la Iglesia y los nacionalistas no rupturistas; y b) el MLNV, el colectivo de los que asumen el proceso de constituirse en movimiento de oposición y de edificar la nación vasca. Sociológicamente, se reconoce la existencia de un híbrido de ambos, el llamado tercer espacio —expresión popularizada por Elkarri— que incluye grupos donde se entremezclan defensores de la unidad española y partidarios del soberanismo vasco, pero en la dimensión política ese tercer espacio no puede existir (Colectivo J. Agirre, en *H2000E*, 1997, nº149: 27-28).

1.2. PARADIGMA ÉTICO:

“MORIR POR EUSKAL HERRIA, MATAR POR ESPAÑA”

En su razonamiento, la IA contrapone dos tipos de ética, la conservadora y la liberadora. *La conservadora* se halla fundamentada en el pensamiento filosófico moderno, que apela a la universalidad desde categorías abstractas —el hombre, el Otro, la libertad, la democracia y los derechos humanos—, pero que en la práctica se limita a mantener el orden establecido negador de los derechos del Pueblo Vasco y a fomentar la alienación de una mayoría de la población carente de conciencia acerca de la situación en la que aquél se encuentra (Lezaun en *H2000E*, 1995: 28). *La liberadora* sólo puede existir en función de una acción rupturista, la cual lleva en sí la imagen de una oposición irreductible, no negociable y no discutible (Wieviorka, 1991: 313) y se articula alrededor de la tríada acontecimiento-encuentro (ETA), proceso subjetivo de fidelidad personificado en el MLNV y verdad global de emancipación derivada de la irreversibilidad de las leyes históricas.

Referirse a ETA como “acontecimiento-encuentro revelador” significa que la

organización, líder carismático y fáctico, sólo puede reclamarse de una lealtad superior a su origen y a su memoria colectiva, cual es la reacción al mantenimiento por parte de España de su secular tendencia histórica a la anulación del hecho nacional vasco. Las leyes históricas son conocidas únicamente por el Pueblo y su vanguardia armada quienes, por tal razón y al ser los que más sufren en el conflicto, habrán de liderar el proceso de cambio (Erkizia en *H2000E*, 1997, nº150-151: 68). De este modo, el porvenir de la Nación Vasca se sitúa en un horizonte de revolución total que se desliza peligrosamente por la senda del historicismo: “Nuestros objetivos son imparables porque son verdaderos, porque forman parte de la locomotora de la historia (...) la verdad, como el futuro, nos pertenece” (JARRAI en *Garraxika*, febrero de 1988, nº7: 5-8).

Semejante opción ética, que establece una distancia insalvable entre *Bien* —sinónimo de liberación y de verdad— y *Mal* —fruto del sistema de dominación— prioriza la resistencia intergeneracional, porque cesión equivale a “descenso al infierno de lo establecido”. A pesar del intento de desterrar la figura del simple afiliado bajo el eslogan de una praxis integral de militancia, en la realidad ésta presenta diversos grados en función de la intensidad del compromiso con la verdad del Pueblo. La cúspide aparece protagonizada además de por sus muertos, por el colectivo de presos, deportados, extrañados y extraditados, en torno a los cuales se desarrolla toda una parafernalia ritual. Luego están los detenidos en operaciones policiales —acusados bien por relación con banda armada y/o actos de kale borroka (violencia callejera)— y finalmente, los miembros de los diversos grupos u organismos populares.

Las acciones político-militares crean héroes y mártires que se convierten en inmortales porque exceden de su naturaleza biológica y consiguen evadirse de la dialéctica entre la vida y la muerte mediante la perduración colectiva de su ideal¹¹. Sus imágenes se inscriben dentro de un amplio santoral de caídos en la lucha, que conforma una memoria colectiva donde la sangre se convierte en elemento retroalimentador de la conciencia nacional y de la movilización en aras de la lucha: “Euskadi no admite la existencia de héroes vivos pero venera a sus héroes muertos y de su sangre vertida saca nuevos alientos para seguir luchando” (KAS en *Dossier monográfico sobre Argala*, 1979: 24-25). En último término, no

¹¹ “(...) Todos conocemos a personas que son capaces de sacrificar su vida, salud, trabajo, familia, amigos, es decir, a todo aquello que les vincula a su estructura biológica, familiar y comunitaria por amor a una causa, a una verdad. Ese es el sentido del inmortal, cuya recompensa consiste en acceder a la eternidad a través de su recuerdo, de sus obras y de sus acciones. Es el destino más grande del ser humano”. (Colectivo J. Agirre en *H2000E*, 1995: 12 y 22).

es la doctrina la que justifica la sangre derramada, sino ésta la que es presentada como aval indiscutible de la bondad y moralidad de una causa militante que todo lo legitima (Arteta, 1998).

La izquierda abertzale pone como modelo de conducta al gudari, figura que, aunque cronológicamente nace durante la guerra civil, se consolida a partir de ETA como *militante-soldado-creyente*. El motivo de su acción se sitúa en un plano no racional que apunta a la santidad de un valor supremo, a lo que Weber denomina ética de la convicción y resuelve, de este modo, la cuestión de la inmoralidad del asesinato: “Su acción se sitúa en [el] (...) compromiso cultural profundo (matarás en nombre de ...) frente al más ‘débil procedimiento ético’ (no matarás en nombre de nada ni de nadie)” (Berriain, 1999: 81-82).

Dicha concepción invierte las categorías morales, ya que el violento o victimario se transustancializa en víctima obligado a poner su vida en peligro por una misión histórica. Quienes luchan en el interior de su comunidad para hacer valer los derechos nacionales, con independencia de los métodos que utilicen, son “ciudadanos honrados, hombres del Pueblo”, ya que éste, único juez que se puede admitir, así lo reclama. En la obra *Voluntarios. Semillas de libertad*, el Colectivo Ricardo Zabalza recopila las biografías de “190 militantes vascos” —ETA, CCAA, Iraultza, Iparretarrak, kale borroka, EGI y Grapo— que han fallecido como “paisanos armados”, desde Etxebarrieta (1968) a Aierbe (febrero del 2000), bajo la clave de que el conflicto que les llevó en su día a empuñar las armas sigue sin resolverse. Aunque los autores niegan que se trate de un homenaje, el texto evoca sus figuras subrayando que su inserción en el Pueblo, y no su condición marginal dentro de él, es el factor desencadenante de su militancia: “(...) ningún problema social ni humano les era ajeno (...) fue el amor a la tierra y a los suyos (...) [no] la ambición, lo que les obligó un día a transformarse, de simples paisanos, en paisanos armados” (Colectivo Ricardo Zabalza, 2000: 17).

Como perpetuadores de la herencia aparecen los presos, definidos por su propio Colectivo como personas que han sido detenidas debido a la negación de la soberanía del Pueblo; de ahí que, en su lógica, la amnistía se comprenda como una transformación radical de las estructuras políticas y sociales que harán desaparecer las causas generadoras de rebeldía y lucha. Siguiendo su discurso, se fija una identificación entre presos, represaliados y oprimidos (Yoldi en HB, 1999: 181) y su presencia en las listas electorales se interpreta como la expresión más fiel de un pueblo maltratado, torturado y que, a pesar de todo, sigue luchando. Aunque asume y fomenta estratégicamente el potencial religador de la causa de los presos, el MLNV muestra, en determinados momentos, cierta cautela ante el peligro que puede suponer la excesiva mitificación de un grupo sujeto a presio-

nes exógenas al movimiento, producto, en parte, de los efectos de la dispersión.

Desde semejante perspectiva es imposible ver en el ser humano una víctima, porque toda persona se encuentra situada a un lado o a otro de la lucha que persigue derribar las bases ideológicas y morales del viejo sistema. El requisito previo para justificar cualquier acción armada radica en aplicar el sentimiento psicosocial de odio a la degradación previa de la víctima, es decir, a su deshumanización al servicio de la cual se utilizan adjetivos como los de “español”, “zipayo/traidor”, “txakurra/perro”, etc. La animalización y despersonalización, que hace que no se vea en la víctima al ser humano sino sólo a símbolos, deriva en que un atentado contra ella no puede ser objeto de repugnancia ética (Zulaika, 1990: 304).

El traidor resulta excluido de la comunidad creyente, bien a través de la muerte simbólica, conceptual y civil, o, incluso, de la aniquilación física; las reacciones ante la herejía han tendido a mostrar una relación directamente proporcional entre pertenencia al núcleo más duro e intensidad de expiación o condenación. Caso paradigmático y extremo de lo que ocurre con los “arrepentidos” es el destino sacrificial de M^a Dolores González Katarain —Yoyes— (10/9/86). ETA militar hace público un comunicado en el que reivindica su muerte por “haberse traicionado a sí misma y al pueblo vasco”. Tasio Erkizia —en aquel entonces miembro de la mesa nacional de HB— llega a decir que “la libertad del militante tiene grandes limitaciones por él mismo aceptadas y autoimpuestas, ya que se debe a un colectivo, a sus decisiones democráticamente aceptadas (...) Su abandono público conlleva la colaboración con el enemigo (...)”¹². Bien distintas son las palabras con las que Yoyes expresa su pensamiento y sentimientos en un diario. Ante el cerco al que se siente sometida, reniega del maniqueísmo que subyace a las palabras héroe y traidor y denuncia la espiral militarista de la organización armada. “(...) La gente (...) crea mitos para bendecir o condenar (...) En este mito, la persona de carne y hueso que es un sustrato, no existe más que como tal sustrato (...) ¿Cómo me voy a identificar con dirigentes que lo único que saben hacer es aplaudir los atentados de ETA y pedir más muertos? (...)” (Yoyes, 1996: 66-67 y 70) .

En el discurso de la izquierda abertzale, la justificación de las prácticas violentas sigue criterios que persiguen evitar la jerarquización entre derechos individua-

¹²En su análisis sobre la vida diaria de los terroristas, Florencio Domínguez describe pormenorizadamente el significado interno del asesinato de Yoyes, acto impulsado por el grupo de presos y defendido especialmente por su antiguo compañero de comando Eugenio Etxebeste según quien “el pueblo ya ha juzgado” (Domínguez, 2002: 284-288).

les y colectivos y presentarlos como un todo armónico e inseparable. Para ello, profundiza en las claves etarras que sitúan la raíz del empleo de las armas en la oposición violencia subversiva versus violencia estructural. Su ética contextual parte de un supuesto pecado o injusticia original desencadenadora de la violencia, la iniquidad cometida contra el Pueblo Vasco y contra sus rasgos definitorios. Denuncia a quienes por la fuerza mantienen secuestrada la libertad de Euskal Herria con estructuras armadas hasta los dientes y ponen en duda la legitimidad de la lucha que ETA representa, cuando ésta es un mero síntoma del conflicto y no la culpable del mismo¹³. Frente a la defensa de la intangibilidad del ser humano, la comunidad sentencia en una sola frase la clave de su magisterio: “en un pueblo sin derecho a existir, el derecho a la vida está permanentemente en peligro” (Placer en *H2000E*, 1992, nº123: 9). En definitiva, la vida ajena y la propia se someten a condiciones porque existe otra instancia más sagrada, la supervivencia de todo un Pueblo, convicción que se sintetiza en la expresión *morir por Euskal Herria, matar por España*. La tendencia a diferenciar moralmente el grado de responsabilidad que implica la vulneración de derechos humanos por las instituciones del Estado y por personas que lo combaten se ha nutrido, intensificando perversamente su carga victimista, de determinadas medidas como el Plan ZEN, las leyes antiterroristas y la actuación, no exenta de dosis de impunidad, de grupos parapoliciales como el GAL.

La juventud representa uno de los focos principales en los que ha de proyec-

¹³En el transcurso de los años, la pulsación periódica de la opinión pública muestra que el apoyo de la población vasca a la violencia se ha vuelto residual. Según los últimos datos, el 80% de los ciudadanos de la Comunidad Autónoma Vasca asegura que se pueden defender todas las ideas sin recurrir a la violencia —algo en lo que parecen de acuerdo una cuarta parte de los votantes de EH/Batasuna— y sólo un 4% apoya a ETA —bien sea de forma incondicional o crítica—, cifra que se incrementa al 56% en la izquierda abertzale (Euskobarómetro, noviembre de 2001, Internet). En una *Mesa Redonda convocada por Herria 2000 Eliza*, Arantza Lasa sitúa la raíz de la violencia en la negación de una identidad lingüístico-territorial: “una violencia física y síquica que te quiere arrebatar tu propia identidad (...) Para mí no va a haber paz hasta tanto no se me respete y no se me devuelva mi identidad como euskaldun; y, como euskaldun que soy, tengo un territorio que me corresponde (...), una tierra, una tierra vasca (...) Una cosa impuesta nunca puede ir para delante (...) no me han dejado elegir”. (Lasa en *H2.000E*, 1998, nº158: 9-15). Tanto los documentos de ETA durante la tregua como las propuestas de EH/Batasuna inciden en las mismas claves. En concreto, el documento *Un escenario para la paz en Euskal Herria* presentado por Batasuna en Pamplona en enero de este año sitúa el origen del conflicto en “(...) el no reconocimiento de la existencia de Euskal Herria y, como consecuencia, la conculcación de los derechos que le corresponden (...) Esta permanente conculcación es la causante del conflicto político y de sus consecuencias, de las muertes, de las detenciones, de la tortura, de los presos y presas, de los refugiados y refugiadas y de las ilegalizaciones de las organizaciones.” (Batasuna, 26/04/02: Internet).

tarse la alternativa moral descrita. Desde la década de los 80 del siglo XX, KAS y JARRAI intentan atraer y socializar a la juventud teniendo en cuenta que su vinculación al movimiento radical se ha producido sólo a través de la lucha anti-represiva. Defienden la crisis normativa en todos los ámbitos que, a su juicio, facilitan el pasotismo conservador: la familia, el sistema educativo, el ejército, la política formal y la Iglesia, cuyos dogmas, en especial los condenatorios de la violencia, hacen inviable cualquier perspectiva transformadora y alejan a los jóvenes de la realidad de su Pueblo; sitúan el auténtico punto de inflexión generacional en la ruptura de la identificación del alma vasca con la religiosidad mostrando así la viva contraposición de concepciones y normas entre el PNV y el MLNV (JARRAI en *Santurtzerko Erkideak*, 1992: 25-26 y De la Cueva, 1994: 247).

Desde sus inicios, las campañas de Herri Batasuna para atraer a los jóvenes se hacen eco del éxito de un fenómeno de indudable magnitud en los años 80, el *“Rock Radikal Vasco”* cuya explosión se produce en un contexto en el que proliferan tribus urbanas de diverso signo, pero nucleadas en la mayoría de los casos en torno al enfrentamiento contra el poder, a la potenciación de los mecanismos asamblearios y antiautoritarios, a los *gaztetxes* y a las demandas nacionales y lingüísticas. Precisamente, JARRAI insistirá en la necesidad de potenciar el asociacionismo a través de *gaztelekus*, talleres ocupacionales, antimilitarismo, etc. como paso previo para despertar a la juventud de su letargo y abordar una labor de concienciación (JARRAI en *Ponencia Política del II Congreso*, 1983: 28-29). En este sentido, comienza a cristalizar el afán de potenciar la nueva escala normativa mediante la creación de *“espacios liberados”* en diferentes ámbitos (p.ej.: sexual, familiar, educativo, político y lingüístico cultural) en los que el hecho nacional y transformador sea mayoritario y sin oposición (Jarrai, Usurbil, 1995).

Tras las operaciones policiales de Bidart, KAS (Coordinadora Abertzale Socialista, 1975-1998)¹⁴ asume el rol de guardián de la ortodoxia del movimiento y se

¹⁴De acuerdo a la Ponencia KAS Bloque Dirigente desarrollada a principios de los años 80, la vanguardia de la Revolución Vasca se personifica en ETA y en el Bloque en su conjunto y no en el partido político. El objetivo del Bloque es la ampliación de la conciencia nacional de raigambre popular, es decir, la acumulación de fuerzas mediante la interrelación de tres formas de lucha, la armada, la de masas y la institucional, subordinándose esta última a las dos primeras. Tras su desaparición en 1998 en medio del acoso policial y judicial, un sector de su militancia perteneciente al núcleo más ortodoxo forma EKIN (Hacer), cuyo nombre recuerda el de los orígenes de ETA: se presenta bajo el clásico eslogan de independencia y socialismo y con un carácter nacional-territorial y euskaldun; EKIN será ilegalizada un año después.

afana en legitimar doctrinalmente la socialización del sufrimiento y su herramienta privilegiada, la *kale borroka*, para hacer creer a sectores significativos de su área de influencia, en especial a su vanguardia juvenil, que nadie va a poder quedar al margen del conflicto que atraviesa Euskal Herria. Los cuadros dirigentes de JARRAI destacan el valor añadido de la violencia callejera, pero les preocupa que se convierta en una forma de militancia en sí misma, al margen de las actividades sociopolíticas de conjunto (Solabarria en *Herria Eginez*, 1998, nº 53: 12). La lectura se efectúa bajo el lema antirrepresivo *“Nuestro delito, ser jóvenes y ser abertzales”*—ya utilizado por la organización en años anteriores— y enfatiza la creciente obsesión de determinados estamentos del sistema como *ertzaintza*, *mass media* y *judicatura*, en la medida en que la juventud vasca *“genera continuamente nuevos luchadores por la independencia”* (*Egin* 3/11/95: 68)¹⁵.

A mediados de la década de los años 90, la Universidad de Deusto hace público el informe *Planteamiento para una actuación sobre la subcultura de la violencia y su repercusión en la juventud vasca*, elaborado a petición del Dpto. de Interior del Gobierno Vasco. Según los datos manejados en dicho informe, un 30% de los jóvenes vascos justifica el terrorismo, pero sólo un 9% adopta un compromiso personal y activo. El perfil ideológico de los primeros se corresponde con las variables perspectiva revolucionaria para el cambio de la sociedad, fuerte identidad nacional y cultural vasca, rechazo de la autoridad y cercanía a asociaciones juveniles de carácter alternativo. Bajo nuestra perspectiva, el balance que puede hacerse del empleo de esta poderosa herramienta antisistémica remite, sin minimizar sus efectos directos sobre personas y bienes, a la grave fractura social que genera. Consolida un grupo juvenil socializado en valores y en un estilo de vida donde la violencia resulta útil para conseguir determinados objetivos, lo que les distancia del conjunto de su generación que tiende a reaccionar negativamente frente a tales métodos y a despolitizar su vida cotidiana.

Diversas informaciones policiales y periodísticas revelan que esos sectores violentos están sirviendo de cantera a ETA, favoreciendo su rejuvenecimiento y

¹⁵Al mismo tiempo que la violencia callejera se convierte en parte del escenario de cada día, la IA y su sector juvenil buscan capitalizar los rendimientos de una peculiar socialización de la filosofía de la insumisión. El reiterado eslogan *“Alde Hemendik”* (Que se vayan) asimila el antimilitarismo con la negación de la presencia en Euskal Herria de un ejército opresor, el español, negador de los derechos del Pueblo Vasco. No sin ambigüedades y contradicciones, el movimiento juvenil transita desde la defensa de la formación de un ejército popular vasco —nucleado por ETA— a la interiorización de la fuerte capacidad movilizadora de la insumisión, vinculada normativamente a la agudización del enfrentamiento global con el Estado.

recambio generacional (*El Correo* 27/05/00: 22)¹⁶. Este salto cualitativo se ve alimentado por una definición de la realidad que, para legitimar las actividades violentas mimetizan los principios de la violencia de respuesta, del victimismo y del derecho de Euskadi a su independencia. Se trata de jóvenes que han interiorizado de sus mayores, y a veces de sus propios padres, las consignas “*Iraultza ala hil*” y “*Aberria ala hil*”, un auténtico proceso de adoctrinamiento que engendra pasiones destructivas alimentadas, en ocasiones, de testimonios directos o indirectos de maltratos (Reinares, 2001: 121). El diagnóstico del informe discrimina acertadamente entre los jóvenes más y menos ideologizados y endurecidos. Sus conclusiones refuerzan una de las tesis que guía esta reflexión al afirmar la existencia en el MLNV de un “sistema de valores en los campos económico, laboral, familiar, ético y hasta religioso, que son (...) antinómicos con los del resto de los ciudadanos” (Elzo -Dir.- 1995: 26). Entre las soluciones que el informe plantea para evitar la rutinización de la violencia, destaca el intento de reforzar, a través de las distintas instancias de socialización (familia, escuela, medios de comunicación, etc.), valores democráticos que se centren en el reconocimiento del *Otro* como portador de una parcela de verdad y sujeto de derechos imprescriptibles.

II. FUNERALES Y HOMENAJES, ESPACIOS PRIVILEGIADOS DE DRAMATIZACIÓN LITÚRGICA

Un análisis detenido del movimiento muestra la importancia de la dimensión litúrgica y permite contrastar el valor religador de diferentes tipos de ritos constantemente utilizados por él: iniciáticos, positivos y piaculares o funerarios.

El Movimiento Juvenil es el organismo que mejor refleja la presencia del ritual iniciático, acto que muestra hasta qué punto el principio que separa lo sagrado de lo profano es su heterogeneidad absoluta y cómo nada del mundo secular puede penetrar en la esfera de lo sacral sin experimentar algún proceso de resocialización o de conversión. Entrar en JARRAI exige una asunción de la problemática global y la agudización de la conciencia específica con la asistencia a toda clase de convocatorias y movilizaciones, muchas de ellas de carácter antirrepresi-

¹⁶En los últimos dos años, la vanguardia juvenil ha experimentado cambios de nominación que, en realidad, sólo han tratado de dar al movimiento una dimensión territorial y, sobre todo, de contrarrestar las ilegalizaciones bajo la expresión “*encarcelarán a algunos jóvenes, pero otros les sustituirán*”. Haika y, muy poco después, Segi son, en palabras de ETA, retoños del combate independentista del Pueblo Vasco; a su vez, significativos dirigentes del grupo juvenil refuerzan la mitificación de la subcultura de la muerte en términos de ajuste existencial asegurando tener “(...) plena fe en ETA porque nunca me ha fallado” (Eleizaran en *El Correo*, 18/03/01: 26).

vo. Para intensificar el proceso de inserción en la comunidad, no sólo hay que actuar sino también interiorizar pautas que aparecen diseñadas en sus panfletos, libros de premilitancia y propaganda interna.

Entre los ritos positivos de reafirmación del propio credo destacan los que pretenden enfatizar la conexión del MLNV con los gudarís de la guerra del 36 y la renovación del compromiso patriótico bajo el lema “*Por los gudarís de ayer y de hoy*”, los destinados a reivindicar los derechos de los presos, los que interrelacionan lengua y territorio (p.ej.: la Korrika), los directamente implicados en sus aspiraciones soberanistas y aquéllos que reaccionan frente a símbolos sistémicos como los cuerpos policiales y la Corona.

Los homenajes y funerales, muy significativos hasta el momento por la sobre-determinación que ETA ejerce en su entorno, tienden a coincidir en una misma puesta en escena y representan uno de los más claros ejemplos de la mezcla, sin solución de continuidad, de creencias cristianas y paganas que invisten de sacralidad al paisaje vasco y se convierten en fórmulas no sólo de recuerdo y de rememoración colectiva sino también en vías que pretenden alumbrar el porvenir del Pueblo.

En el funeral, el féretro o la urna con las cenizas preside el escenario, junto a una gran fotografía del homenajeado y, si el muerto es miembro de ETA, aparece su anagrama que expresa la naturaleza cuasimágica que la comunidad tiende a atribuir a la acción violenta (Zulaika, 1990: 373). Compuesto por una serpiente enroscada alrededor de un hacha, el “*Bietan Jarrai*” (Dos en uno) pretende ser una muestra ejemplar de la necesaria proyección intergeneracional de la lucha armada frente a la ocupación y conquista de la tierra vasca, lucha que requiere del complemento de la inteligencia para conducir a la victoria final; alegóricamente, el hacha busca reescribir la caída de Navarra a manos de Castilla (1521) y la serpiente subrayar el componente de la astucia (Iparragirre, 1994: 39-40).

El cuadro escénico se completa con ikurriñas —símbolo de la patria por la que el militante ha dado la vida— que flanquean el féretro o la urna, pancartas con expresiones clave de su paradigma ético (p.ej.: “*Jo ta ke, Irabazi arte*”-“*Lucha hasta ganar*”, “*Herriak ez du Barkatuko*”-“*El pueblo no perdonará*”, “*Una nueva estrella va a esconderse sobre el cielo de Euskal Herria*”, “*Zipaios asesinos, traidores de la paz*”, “*Guerra al Estado hasta lograr la libertad*”), un pebetero del que emana fuego, dantzaris y zapatantzar y flores, rosas y claveles rojos y blancos, a

los que en casos concretos se añaden ramas verdes para reconstruir la ikurriña¹⁷ y, en función de la pertenencia, emblemas de otros organismos del MLNV.

La liturgia puede comenzar con un irrintzi —grito popular de las fiestas y bailes vascos tradicionales— acompañado de los sonos de la txalaparta¹⁸ que sirven, junto con los aplausos y gritos de los asistentes y en un estado de efervescencia colectiva, como rito de recibimiento a los familiares del muerto. El acto de homenaje consiste en el baile, ante el cadáver, de un aurrezku de honor por un dantzari, la intervención de bertsolaris¹⁹ y de uno o varios políticos de la izquierda abertzale que tienden a destacar la figura del muerto y el fruto “imprescindible y anónimo de su lucha”, el canto del Eusko Gudariak y/o de la Internacional con el puño en alto y, en ocasiones, el toque de la marcha fúnebre. Como muestra de recuerdo puede dejarse un monolito en el espacio público —caso de Santi Brouard y de Josu Muguruza en el Arenal de Bilbao— o, si es posible, una placa conmemorativa.

Durante el ritual, la actitud ética liberadora de dar la vida se reviste de una connotación doble: *muerte = sacrificio y vida = ofrenda*, dirigidos ambos, sacrificio y ofrenda, al objeto de culto con mayúsculas, el Pueblo Vasco y se reafirma, de acuerdo a la argumentación moral comunitaria, la ruptura de la dicotomía vida/muerte a través de la perduración colectiva del ideal del héroe: “zure txertutik

¹⁷Se puede establecer un paralelismo entre el fuego que ilumina a los muertos y protege a la etxea, a la casa, y el que ha de iluminar la lucha incansable del Pueblo. El *zapatantzar*, el fantoche o monigote, que representa el carnaval en algunos pueblos navarros, es objeto de chanzas y de bromas —como representación de la causa de todos los males— y se quema o arroja al agua en la víspera del miércoles de ceniza. Finalmente, las flores pueden adquirir protagonismo en el transcurso de los actos. “Los sucesivos intervinientes iban tomando rosas de un recipiente con agua (...) y al subir al estrato las colocaban sobre el retrato de Txipi, que poco a poco iba tomando un color rojo (...)” (*Egin*, 19/08/97: 13).

¹⁸En el mundo rural, se tocaba la txalaparta como anuncio de ciertas labores en las que varios vecinos tenían que participar o en determinadas fiestas populares.

¹⁹Significado del *bertsolarismo* (J. Zulaika, 1990; I. Egaña, 1996). La tradición oral ha sido un vehículo de expresión artística en diversas culturas como manifestación improvisada, versificada y cantada del arte de un pueblo, apareciendo el artista, en sus inicios, en cuanto ser favorecido por la divinidad. El bertsolarismo en la sociedad vasca tiene su origen en el mundo rural y pastoril, exhibido habitualmente en un contexto festivo. A excepción de casos puntuales, los bertsolaris eran analfabetos y actuaban en el entorno de los caseríos con vocabulario y metáforas campesinas, con temas sobre la vida cotidiana del pueblo, que muchas veces se transmitían de generación en generación; cumplían la función de hacer declaraciones sobre el sentido de los lazos comunitarios testimoniando sentimientos colectivos de solidaridad.

sortu da kimua” = “de tu injerto ha nacido un brote” (*El Correo* 7/06/98, Internet: 2). Dicha ruptura se materializa en el momento en que los hijos biológicos de quien ha fallecido o representantes de la vanguardia juvenil heredera del combate (Jarrai/Haika/Segi) colocan sobre el féretro un trozo de árbol. La sangre o las cenizas de quien ha muerto riegan las raíces de la tierra y del árbol de la patria para que fructifiquen en futuras generaciones al proporcionar nuevos héroes dispuestos al mismo grado de compromiso por la causa, cuya autenticidad sólo se demuestra en la lucha. La dinámica de la dramatización persigue unir el pasado con el presente actualizando en cada funeral y homenaje la vida y la obra de “todos los que han dado la vida en defensa del proyecto político de la izquierda abertzale”; incluso existen determinados aniversarios que, en función de la significatividad de la figura, se incorporan directamente al calendario litúrgico del movimiento (p.ej.: Txabi Etxebarrieta, de Txikia y de Txiki y Otaegi).

Los presos constituyen un centro neurálgico de la ritualización del MLNV que combina actos unitarios y masivos con acciones descentralizadas en pueblos y barrios. Abundan huelgas de hambre y encierros en instituciones políticas e iglesias, marchas contra la dispersión, visitas en grupo a las cárceles, cadenas humanas, encarteladas semanales por parte de los familiares de los presos —que se han reproducido en las distintas capitales vascas durante los últimos 25 años—, representaciones iconográficas aprovechando el desarrollo de acontecimientos concretos, carteles y propaganda sobre la situación de determinados presos de la localidad, jornadas de lucha impulsadas por diversos organismos del MLNV y recibimientos y homenajes a ex presos (de ETA, acusados de prácticas de kale borroka, miembros de la Mesa Nacional de HB y de Egin, insumisos, etc.). Fiestas patronales bajo el lema “*Jaiak Bai, Borroka ere Bai*” (Fiestas sí, lucha también), kalejiras (pasacalles) y eventos deportivos, como las regatas de La Concha, son momentos que también se aprovechan para hacer visibles las demandas de los presos.

Las manifestaciones destinadas a reclamar los derechos de los presos y su reagrupamiento reproducen un cuadro de homenaje en el que el protagonismo iconográfico corre a cargo de sus fotos y de sus familiares evocando, a través del “*Zai dago ama*” (“Vigilante está ama”), su sufrimiento. Se repiten eslóganes que combinan tales reivindicaciones con expresiones afectivas hacia ETA —“Gora ETA militarra” (Arriba ETA militar), “Gu ETArekin, ETA Gurekin” (Nosotros con ETA y ETA con nosotros)— y otro tipo de demandas políticas —“Ikurriña bai, espainola ez” (Ikurriña sí, española no), “Independentzia” (Independencia)—, sin que se puedan separar unas de otras (*Egin* 28/07/97: 9).

Dentro de la campaña “*Euskal Herria Askatu*” (Libertad para Euskal Herria), que, mediante contraconcentraciones en el mismo lugar y a la misma hora, pre-

tende salir al paso de las manifestaciones pacifistas en favor de la liberación de personas secuestradas por ETA, el entorno de la IA busca, a mediados de los años 90, enfatizar la analogía entre el cautiverio de los secuestrados por la organización armada y sus presos convirtiendo a éstos en centro del debate político en medio de las crecientes discrepancias entre nacionalistas y no nacionalistas: "si no hay diálogo político, al menos que haya intercambio de presos políticos; devuélvase a Aldaia a su familia y tráigase a los presos vascos a su entorno familiar" (Orella en *Egin* 10/01/96). La omnipresencia de esta reivindicación se hará especialmente trágica cuando ETA tome como bandera militar el "*Presoak Euskal Herrira*" con los prolongados secuestros de Ortega Lara y Delclaux y el asesinato de Blanco Garrido (Julio de 1997).

III. CONCLUSIONES

En síntesis, el objeto de culto del Movimiento de Liberación Nacional Vasco es el Pueblo —Euskal Herria—, transcendencia intermedia cuya consolidación en el imaginario colectivo opera al compás de la progresiva debilitación y práctica desaparición de la transcendencia sobrenatural mediada por el catolicismo. La oferta de salvación, de naturaleza comunitaria e inmanente, exige la liberación nacional y social del *corpus* político-religioso y representa una condición sine qua non para cualquier proyecto individual con capacidad de donación de sentido; su teodicea y su teleología se fundamentan en la irreversibilidad y en la numinosidad de determinadas leyes históricas que diseñan el camino a seguir en un singular Éxodo hacia un predefinido escenario de promisión.

El código ético de la izquierda abertzale —encarnado en acciones de lucha integral y de ruptura— legítima semejante propuesta salvífica y permite la regulación de la comunidad fiel mediante el control de situaciones límite y de las conductas tildadas de desviadas o patológicas. La significación escatológica de la inmortalidad de la causa militante y la activación de procesos de aniquilación de la discrepancia, sea conceptual -a través de su negación ontológica- y/o física, mantienen los contornos comunitarios; la práctica de la violencia —factor determinante de su devenir— se integra en el aparato normativo desde la lógica de una racionalidad fundamentada en la santidad de un valor supremo, el Pueblo Vasco. Esta alternativa ética reacciona, asimismo, contra los patrones y convenciones en todos los ámbitos de la vida social, convirtiéndose el sector juvenil en ejemplo paradigmático. Al profundizar en las derivas y violentas que implica la sacralización ideológica, Joseba Arregi denunciaba recientemente —en un artículo titulado *Cúmplase la utopía aunque perezca el mundo*— hasta qué punto "Sobre la sociedad vasca ha caído la desgracia de una de esas utopías que,

puesto que recurre sistemática y estructuralmente a la violencia, es preciso formular de la manera siguiente: el convencimiento utópico de que existe una violencia capaz de acabar con todas las violencias (...) Detrás de cada uno de estos planteamientos se halla para la fe utópica siempre una carga de exigencia absoluta, de reclamación incondicional, de exigencia total que hace que se conviertan en dogmas intratables, en fetiches que se apoderan del pensamiento, de la capacidad de razonar e imponen su lógica absoluta, unitaria y homogeneizante" (Arregi en *El Correo*, 8/05/02: 30).

Aún reconociendo a Arana como fundador del nacionalismo y definidor de la territorialidad, ETA —"acontecimiento/encuentro revelador"— es el origen de un Pueblo mesiánico consciente de su labor, cuyo amplio y variado calendario litúrgico visibiliza en el mundo de la cotidianidad las claves fundamentales de su universo simbólico sagrado y favorece su internalización en las nuevas generaciones.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARTETA, A., VELASCO, D y ZUBERO, I.: *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz, 1998, Vol. II
- AULESTIA, K.: HB. *Crónica de un delirio*. Madrid, Temas de Hoy, 1998, 3ª Edic.
- BERIAIN, J. y FERNÁNDEZ UBIETA, R. (Coords.): *La cuestión vasca. Claves de un conflicto cultural y político*. Barcelona, Proyecto A, 1999
- COLECTIVO RICARDO ZABALZA: *Voluntarios. Semillas de libertad*. Tafalla, Txalaparta, 2000
- CUEVA, J. de la: *La negación vasca radical del capitalismo mundial*. Madrid, Vosa, 1994
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, F.: *De la negociación a la tregua. ¿El final de ETA?*. Madrid, Taurus, 2002
- DOMÍNGUEZ IRIBARREN, F.: *ETA: estrategia organizativa y actuaciones (1978-1992)*. Lejona, UPV-EHU, 1998
- EGAÑA, I.: *Diccionario histórico-político de Euskal Herria*. Tafalla, Txalaparta, 1996
- IPAGUIRRE, P.: *Felix Likiniano. Miliciano de la utopía*. Tafalla, Txalaparta, 1994
- LLERA, F. J.: *Los vascos y la política. El proceso político vasco: elecciones, partidos, opinión pública y legitimación en el País Vasco, 1977-1992*. Bilbao, UPV-EHU, 1994
- PABLO, S. de, MEES, L. y RODRÍGUEZ RANZ, J.A.: *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco, II: 1936-1979*. Barcelona, Crítica, 2001
- REINARES, F.: *Patriotas de la muerte. Quiénes han militado en ETA y por qué*. Madrid,

Taurus, 2001

WIEVIORKA, M.: *El terrorismo*. Barcelona, Actualidad y Libro, 1991

YOYES 1986-1996. Ordizia, González Catarain, 1996

ZULAIKA, J.: *Violencia vasca, metáfora y sacramento*. Madrid, Nerea, 1990

Artículos de Revistas, Actas de Congresos, Informes y Seminarios.

EL CORREO: Prensa diaria, 1998-2001

ELZO, J. (Dir.): *Planteamientos para unas actuaciones sobre la subcultura de la violencia y sus repercusiones en la juventud vasca. Informe preliminar*. Bilbao, Universidad de Deusto, septiembre de 1995

Documentación interna del MLNV

BOLETÍN DE COMUNIDADES CRISTIANAS Y CUADERNOS DE TEOLOGÍA POPULAR, 1976-1978.

EGIN.: *Anuarios* 1977-1997

EGIN.: *Prensa diaria*, 1986-1998

ETA: *Cuadernos*, 1963, nº 20

ETA: *Documentos Y*. San Sebastián, Hordago, 1979, Vols. I-XVIII

HB: *Herria Eginez*, 1996-1999

HERRIA 2000 ELIZA: 1978-1999

JARRAI: *Resoluciones del II Congreso*, diciembre de 1983

JARRAI: *Garraxika*, febrero de 1988, nº 7

JARRAI: *Santurtzeko Erkideak*, 1992

JARRAI: *Los movimientos populares y nuestra acción política*. Usurbil, 1995

KAS: *Dossier monográfico sobre Argala*, 1979

NUEVO SOCIALISMO Y CRISTIANOS DE IZQUIERDA (Rafael Díaz-Salazar)

Pedro J. Navarro

Oficina de Información - Diócesis de Cartagena / HOAC

El profesor de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, Rafael Díaz-Salazar publicó a finales de 2001 su último libro *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Ediciones HOAC), en el que analiza la relación entre cultura religiosa del cristianismo de liberación y la cultura política socialista, explora las aportaciones de instituciones y movimientos cristianos a la construcción de un nuevo socialismo y estudia el 'diseño' de una política socialista hacia el mundo cristiano. Rafael Díaz-Salazar pronunció una conferencia sobre el mismo tema de su trabajo, en un acto organizado conjuntamente con la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) de la diócesis de Cartagena el 28 de febrero de 2002.

A juicio de Díaz-Salazar, la religión es un factor decisivo para comprender la realidad del mundo. El proceso de globalización nos ha demostrado que la secularización occidental no es la regla, sino la excepción. El mundo está lleno de religión, y de manera independiente a la actitud personal que se tenga, ha vuelto a la escena internacional, y hoy no comprender los fenómenos religiosos es no comprender el mundo. Ahora bien, en nuestro espacio cultural son malos tiempos para la religión y la política. De hecho, en todas las encuestas, cuando se pregunta a los ciudadanos sobre su posición con respecto a las cuestiones importantes de la vida del país, la mayor parte de ellos lo que menos valora son las instituciones religiosas y políticas. ¿Y por qué? Pues porque vivimos en una sociedad de la banalización, la de la 'Operación Triunfo', y cada vez más indi-

vidualista. La religión aborda el problema del sentido más profundo de la vida y la política el de la primacía de lo colectivo, por lo que las personas religiosas o las que asumen el compromiso político son contraculturales, porque no están en sintonía con la cultura dominante. Este sociólogo piensa que una sociedad civil robusta sólo va a ser posible con una vuelta a las religiones.

Sobre la posibilidad de una relación amable entre el nuevo socialismo y los cristianos de izquierda le lleva a recordar que lo que pretende con su último libro es desvelar una parte oculta de la realidad de la reciente historia de España, en la que los cristianos de izquierda han sido una pieza básica y fundamental, no sólo en los últimos tiempos sino desde los años 40. Pretende mostrar la importancia social, cultural, política y religiosa que han tenido y tienen estos cristianos. Estamos también en una coyuntura política muy marcada por un proceso de renovación, tanto en la dirección del PSOE como en Izquierda Unida, y es curioso que en esta fase, ambas formaciones empiezan a tener una política de aproximación al mundo cristiano. Este hecho es muy normal en Europa, donde la mayor parte de los partidos de izquierda tienen relaciones cordiales e intensas, no sólo con los llamados cristianos de izquierda, sino con las propias instituciones religiosas. España es un país muy peculiar. Aquí hemos pasado del nacional-catolicismo a una especie de "laicismo rancio". Por ello la izquierda quiere reconciliarse con la realidad y abrirse al mundo cristiano y hay condiciones muy buenas para que esto se haga. IU tiene una tradición que viene del PCE, que desde los años 70 incorporó la cuestión cristiana como importante para la acción política.

Hemos de recordar que en el ideario de Izquierda Unida, en su Tercera Asamblea, se reconoció que el humanismo cristiano era una de las culturas públicas de la organización. Y en el PSOE, que es un partido que ha tenido una política más débil hacia el mundo cristiano, ha surgido un fenómeno que yo, desde el punto de vista sociológico, considero que es muy importante, como es el de la creación de una red de cristianos en el PSOE. Se han realizado ya tres encuentros y recientemente se ha publicado un libro con un prólogo de José Luis Rodríguez Zapatero, sobre las relaciones entre el PSOE y mundo cristiano. Creo, por tanto, que se están poniendo las bases para normalizar las relaciones con la izquierda de este país.

Este sociólogo de las religiones considera que uno de los déficit culturales profundos que tiene España es el de la laicidad. Vivimos en una sociedad que bascula entre el confesionalismo y el laicismo, entre el intento de presentar determinadas cuestiones por parte de la jerarquía eclesial, como generales para todo el país, apelando a acuerdos internacionales que se suscribieron en una coyun-

tura política muy determinada. Frente a ese confesionalismo está una cultura de izquierdas laicista, que intenta situar el terreno de lo religioso en la esfera privada, lo cual desde el punto de vista sociológico es una barbaridad, porque la religión tiene una dimensión pública. Desde ambas posiciones hay que descubrir la laicidad, que parte de una tesis según la cual en una sociedad democrática ninguna filosofía o religión pueden imponer sus posiciones, por muy mayoritaria que sea... a la vez que una sociedad sólo se puede construir en el encuentro de diversas tradiciones, que no pueden ser privatizadas, sino en la esfera pública, que deben volcar lo mejor de sí mismas para construir el bien común. Hay déficit, por tanto desde ambas instituciones. También es cierto que en el terreno de la izquierda no son tan mayoritarios los laicistas, lo que pasa es que son los que más se pronuncian. Ha habido una especie de privatización forzada del discurso cristiano en ámbitos de izquierda, porque se ha introyectado la cultura laicista como cultura dominante. Por ello es muy positiva la emergencia de estos cristianos de izquierda que quieren una presencia pública como tales en organizaciones de izquierda. Otro capítulo son las demandas corporativas de la institución eclesial, que generan también conflictos.

La realidad española es contemplada por este analista con sorpresa. Lo que le parece tremendo en nuestro país es el hecho de cómo se selecciona la agenda del diálogo entre Iglesia y Política, o Iglesia y sociedad, desde los medios de comunicación, porque hay una realidad eclesial riquísima que nunca aparece. Los temas eclesiales que aparecen son los de la financiación, la enseñanza de la religión o la regulación del matrimonio y de la sexualidad. Eso no refleja la realidad de la Iglesia. Lo que hoy reclaman grandes sectores de la Iglesia, del pueblo de Dios, es que los temas de preocupación de los católicos españoles son mucho más plurales, como sus propias acciones. Por eso, cuando se analiza sociológicamente el catolicismo español se observa una escisión entre la vida de las iglesias locales y de muchos obispos, y el discurso público que gira en torno a tres o cuatro temas. Lo que está en cuestión también es la imagen corporativa de la Iglesia española, porque debe plantearse su modo de producción y de generación de un discurso. Como sociólogo, le parece grave la absoluta concentración del discurso, opinión y toma de decisiones por parte de la Iglesia católica.

PRIMERAS JORNADAS: CIUDADANÍA · MULTICULTURALIDAD · INMIGRACIÓN

Ramón Gil

Cat. de Filosofía de E.S. / Foro I. Ellacuría

Los días 18 y 19 de enero de 2002 se celebraron en Murcia, organizadas por el Foro I. Ellacuría, la primeras Jornadas sobre *Ciudadanía, Multiculturalidad e Inmigración*. Junto a las conferencias de los ponentes invitados se desarrollaron diferentes grupos de trabajo (I. Ciudadanía, derechos humanos e inmigración; II. Diferenciación, inferiorización y discriminación; III. Ciudadanía y multiculturalidad). Ofrecemos aquí un resumen de las ponencias.

EMILE SHOUFANI:

JUDÍOS, MUSULMANES Y CRISTIANOS EN ISRAEL.

Emile Shoufani, sacerdote melquita de Nazaret, árabe cristiano y ciudadano del Estado de Israel, en una vibrante conferencia expuso magistralmente su testimonio y compromiso en favor del diálogo y de una convivencia pacífica entre judíos y árabes, cristianos y musulmanes.

Shoufani rechaza las identidades cerradas y opta por hablar de situaciones en las que participa. Participar en el sentido de formar parte de algo humanamente, emocionalmente, religiosamente, espiritualmente. Al analizar su situación se descubre participando en varias realidades culturales y religiosas, habiendo decidido no privilegiar una sola pertenencia o identidad. No ha querido decir “soy solamente cristiano, o católico, o soy árabe, o soy israelí”; sino que ha descubierto que había una gran riqueza en todo ello, de la que podía participar.

Afirma ser todo esto, toda esta realidad; y que toda su vida ha sido un serio intento por encontrar la armonía entre todas estas pertenencias, procurando no empujar una identidad concreta hacia el fanatismo. La mayor dificultad se le presenta en la vivencia de su fidelidad a su Estado, Israel, que permanece en una guerra desproporcionada e injusta contra su pueblo palestino.

Como cristiano y como sacerdote manifiesta estar interesado por el hombre y por todo lo humano, no sólo por lo que de él aparece, sino también por todo su potencial. Para poder vivir juntos o crear una vida conjunta es preciso acercarse al otro, conocerlo, participar en su vida y hacerle participar en la nuestra, conocer las fiestas de las otras comunidades y participar en ellas, e invitarles a las nuestras. El método por el que ha optado es el de participar y entender el sufrimiento, y estar siempre del lado de la víctima. Por propia experiencia ha descubierto que lo que puede despertar y unir a la humanidad es el sufrimiento. De su abuela aprendió, en medio de una realidad en la que la atrocidad, el sufrimiento y la muerte estaban presentes a diario, que vale la pena escapar del odio y de la venganza para no ser prisionero del pasado e ir al encuentro del hombre. Cuando se comparte el sufrimiento de las víctimas inocentes, muchas cosas del armazón del hombre caen, para descubrir la realidad de la cara humana.

Shoufani cree profundamente en las virtudes de la democracia y de la no violencia, de ahí su compromiso activo en los programas de educación para la paz en el colegio San José de Nazaret donde trabaja de forma decidida por una verdadera convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos. No se niegan ni se ocultan los problemas, pero se parte del convencimiento de que cualquier problema, por complejo que sea, se puede resolver sin violencia, reconociendo al otro, respetándolo y escuchándolo. El principio que alienta la pedagogía de la escuela es la creencia de que el otro, sea cual sea su procedencia, tiene un valor absoluto.

Respecto al conflicto existente entre el Estado de Israel y los Palestinos, E. Shoufani considera que los acontecimientos actuales demuestran que se está dando una vuelta a la ideología de la derecha israelí que intenta imponer la visión de un gran Israel, quedándose con todos los territorios y echando a los palestinos de sus casas. Pero obligar a la gente a irse no es solucionar sino agravar el problema. La solución a dicho conflicto es la de hacer justicia, o por lo menos una cierta justicia, es dar un Estado a los palestinos. Es cierto que será preciso garantizar la seguridad a Israel, pero no a costa de los palestinos.

En medio de una situación que genera tantas víctimas inocentes que pagan con su vida, es preciso reafirmar el compromiso de convivencia y de respeto en

la diferencia, de vivir con la gente en diálogo, de conocerla, de respetar toda religión, de vivir con los musulmanes, no con el Islam, de vivir con los judíos, no con el judaísmo, de vivir con la gente la vida cotidiana que puede estar al alcance de todos. Esto es lo que, en su opinión, puede transformar, poco a poco, el encuentro entre las culturas para el enriquecimiento de la humanidad.

FRANCISCO JAVIER BLÁZQUEZ RUIZ:

INFERIORIZACIÓN ÉTNICA, EXCLUSIÓN SOCIAL Y CIUDADANÍA.

La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa manifestaba, ya en 1995, estar profundamente alarmada por el auge del racismo, la xenofobia y la intolerancia. En el año 2002 el reto del fenómeno de la inmigración, el reto de la integración, sigue vivo, pues la experiencia nos muestra realidades de exclusión social ante las cuales el principio de tolerancia y el principio de igualdad se erigen como ejes, como claves, para hacerles frente y para desarrollar unas sociedades realmente democráticas.

Las identidades nacionalistas, a veces excluyentes, establecen la dialéctica del nosotros-ellos, y consideran que ellos pueden agredir y alterar nuestra identidad, ese proyecto político que no se corresponde con una lectura seria y crítica de la historia real, sino sublimada y en gran parte inventada interesadamente.

El cultivo de la tolerancia, a juicio de F.J. Blázquez, nos aleja de la tentación y proximidad de la irracionalidad, así como de la discriminación y de la barbarie. Tolerancia significa apertura, flexibilidad y, por consiguiente, libertad y universalidad. Ceder un solo palmo a la intolerancia es convertirse en cómplice de los enemigos más siniestros de la dignidad humana. La intolerancia encubre actitudes inflexibles, rígidas y cerradas al diálogo, huyendo del análisis y de la reflexión.

Por otra parte es preciso advertir que la igualdad es el valor supremo de una convivencia armónica y ordenada. En última instancia, la igualdad reivindica inequívocamente la dignidad radical e indivisible de la persona. La dignidad se inscribe y hunde sus raíces en un horizonte moral abierto sin limitación alguna a la universalidad.

El sueño de quienes no practican los principios mencionados sería concebir, diseñar y construir una Europa cerrada, como si se tratase de una ciudad amurallada y hostil para los extranjeros, olvidando que la historia de la humanidad no es otra cosa, precisamente, que la historia de movimientos y migraciones permanentes tanto en nuestro país como en el resto de Europa. En la actualidad el

Sur está devolviendo la visita al Norte. Las barreras contra la emigración no son únicamente de carácter físico. Hay otras fronteras que son promovidas y establecidas por quienes desde el ámbito político, social y económico disponen de medios y poder suficientes para ejercerlos en su propio beneficio.

En el ámbito de la convivencia la lógica de la diferenciación es realmente peligrosa pues genera y alimenta dinámicas y estrategias que favorecen el racismo, la xenofobia y el abuso reiterado de los efectos perversos de la manipulación e instrumentalización del lenguaje. En nuestras sociedades existen mecanismos estructurales de carácter jurídico, social, económico, político, de género, etc. y formas culturales arraigadas que impiden a sectores de la población el disfrute real de la condición de ciudadanía plena. Esto se muestra de modo especialmente dramático para los inmigrantes y para las minorías étnicas como los gitanos. Tengan o no papeles, se ven reducidos a no personas, siendo percibidos como amenaza cultural o como mercancía supeditada a intereses nacionales y no como personas sujetos de derechos.

¿Qué cabe hacer? ¿Cómo podemos afrontar, interpelar e intentar desactivar estos complejos mecanismos? Será preciso, en primer lugar, ser conscientes de la realidad actual de las migraciones, de su etiología, motivación y entorno. Además se hace del todo necesario promover objetivos y programas orientados a la integración e inserción en el terreno laboral y social de los afectados, fomentando, al mismo tiempo, programas de educación, sensibilización y concienciación en torno a una convivencia apoyada en valores tales como igualdad, pluralidad, tolerancia, solidaridad y compromiso. Se trata, por consiguiente, de invertir en una cultura y educación que fomente el principio de la solidaridad como ejercicio de responsabilidad moral, abierta, comprometida, no restringida al ámbito individual o intereses de grupo, sino proyectada a una dimensión inequívocamente universal.

No conviene olvidar que ser solidario es sencillamente una determinada manera de ser, de entender la humanidad así como las relaciones de igualdad y justicia entre los hombres. Es también un modo de sentir y reconocer la dignidad humana como valor universal. Pero además, ser solidario es igualmente una forma de estar, es decir de actuar, de comportarse, compartiendo con quienes más lo necesitan. Sería preciso, finalmente, recuperar una mínima sensibilidad que nos haga ser conscientes de nuestro grado de responsabilidad, ya sea por acción o por omisión, y que nos libere, al mismo tiempo, de nuestra apatía y pasividad, que nos hace sentirnos indiferentes ante las desgracias y sufrimientos ajenos.

En este contexto, las migraciones no hemos de verlas como un problema, sino como un reto y una oportunidad. No podemos ignorar que debido al envejecimiento y al escaso crecimiento demográfico, Europa precisa no sólo planes y proyectos de convergencia política, así como de adecuación económica y legal-administrativa. Necesita también proveerse y disponer de energía y sangre nueva para impulsar los procesos de crecimiento y desarrollo, al tiempo que asegura su propia continuidad y supervivencia. Las respuestas a este reto deberán venir no desde nuestra inhibición, sino desde nuestra solidaridad y compromiso, desde nuestra responsabilidad ciudadana.

HÉCTOR C. SILVEIRA GORSKI:

DEMOCRACIA, MULTICULTURALIDAD Y EXTRANJERÍA.

El profesor Silveira establece dos partes en su conferencia. En la primera expone los principales obstáculos que tienen que superar los inmigrantes que quieren acceder a nuestra comunidad. En la segunda plantea el tema de la convivencia en común. La tesis de fondo que defiende es la de que en un mundo en el que las migraciones se han hecho estructurales, un fenómeno permanente, las ciudades o comunidades políticas no tienen más remedio que permanecer abiertas, para incluir a esas personas en su interior. Si estas ciudades quieren alcanzar una vida en común, una convivencia democrática, tienen que establecer mecanismos sociales y políticos para integrar a esos miembros en el seno de la comunidad.

El conferenciante se pregunta si existe un derecho fundamental de la persona a la inmigración. A su juicio, tanto en la Declaración de los Derechos Humanos como en la Constitución está reconocido el derecho a emigrar, pero la interpretación que se suele hacer es la del derecho a salir de un determinado territorio. El derecho a inmigrar no está suficientemente garantizado. Pero si se reconoce el derecho a emigrar, se debe reconocer también el derecho a inmigrar, pues a algún sitio tendrá que ir la persona. Para que exista ese derecho fundamental de la inmigración como un derecho de la persona y no de los ciudadanos, los Estados deberían reconocer el derecho de libre circulación y de residencia como derechos universales de la persona.

Para Héctor C. Silveira, desde un punto de vista moral, tenemos la obligación de mantener las fronteras abiertas y, a la hora de plantearnos las políticas migratorias, hemos de ser capaces de ponernos en la posición del otro, rechazando aquellos argumentos que dan prioridad a los intereses de la sociedad receptora. El día de mañana nos podemos ver nosotros en esa situación, y por ello nos de-

beríamos preguntar cómo nos gustaría que se nos tratase en tales circunstancias. Esto no quiere decir que se defienda una política laxista para que pueda entrar todo el mundo. Habrá que tener en cuenta no sólo las necesidades e intereses de la persona que solicita el acceso, sino también las características y rasgos de la sociedad receptora, los límites de recursos económicos y materiales para acoger a las personas en su seno como ciudadanos de pleno derecho. El límite de apertura estaría en que la inmigración no debe poner en cuestión la reproducción del orden social, económica y materialmente, pues ninguna comunidad puede tomar decisiones que le lleven a su propia destrucción.

Las sociedades receptoras tienen que plantearse, además, cómo integrar en su seno con plenitud de derechos a las personas que llevan cierto tiempo viviendo en ellas. La ciudadanía en los países europeos sigue estando determinada por el principio de territorialidad y por el principio de nacionalidad, por lo que, hoy por hoy, es una categoría excluyente. La ciudadanía, a su juicio, debería ser desnacionalizada y desterritorializada. Bastaría con que el extranjero residente llevara dos años residiendo en una comunidad, de forma continuada, y que cumpliera con los deberes básicos de todo ciudadano.

¿Integrar a partir de la identidad o a partir de la participación? En este debate abierto, el profesor Silveira apuesta por la segunda opción. En su opinión, en un estado democrático de derecho deben existir normas jurídicas que impidan que cualquier persona pueda ser discriminada o excluida. Todos los habitantes, sean autóctonos o extranjeros, han de poder encontrar igual protección y respeto en un triple sentido: a) como individuos incanjeables, como personas; b) en cuanto miembros de un determinado grupo étnico o cultural; c) tienen que existir los derechos y las garantías jurídicas que los protejan como para ser ciudadanos, miembros de pleno derecho de la comunidad política.

Pero además de leyes necesitamos, unos y otros, superar las desconfianzas y los prejuicios recíprocos. Si nos seguimos viendo como adversarios, como oponentes, difícilmente podremos llegar a acuerdos comunes. Hemos de poder llegar a acuerdos sobre cuáles van a ser los principios éticos y políticos que van a regir en nuestra comunidad; y si la dialéctica que se establece es la del enfrentamiento va a ser imposible el entendimiento. Porque vivimos en una sociedad de desiguales es preciso llegar a acuerdos de cómo deben redistribuirse los recursos. Las instituciones públicas deben hacer una triple labor: que las personas puedan adquirir una buena educación, que la red sanitaria pública garantice la salud de todos y desarrollar programas que protejan a las personas de las contingencias del mercado. Es importante, sobre todo, que las administraciones locales incentiven el aprendizaje del oficio de ciudadano impulsando procesos de mayor

participación e implicación en la resolución y en la toma de decisiones en los asuntos generales y comunes. En definitiva, es necesario un nuevo concepto de ciudadanía para abordar la convivencia en la diversidad, en una sociedad multicultural, de lo contrario seguiremos viviendo en ámbitos en los que falta la comunicación y la interrelación entre los distintos grupos.

DEMETRIO VELASCO CRIADO:

CIUDADANÍA UNIVERSAL Y FRONTERAS ESTATALES.

Las estructuras jurídico-políticas que han servido, hasta finales del siglo XX, para organizar la convivencia humana, como el Estado-nación y la ciudadanía, vinculada a la nacionalidad, a juicio del profesor Velasco, se ven desbordadas por las nuevas dimensiones espacio-temporales del actual proceso de globalización y de los fenómenos de particularismo excluyente a él asociados, como los fundamentalismos o nacionalismos etnoculturales. Esto pone de manifiesto la necesidad de crear nuevas formas de organizar las relaciones entre los seres humanos, tanto individual como colectivamente, en clave más universalista y menos excluyente. Nos encontramos, por tanto, ante una gran oportunidad histórica de poder pensar y configurar nuestro mundo recreando una ciudadanía cosmopolita. Para ello hemos de aprender a entender que la diferencia de una inmensa mayoría de seres humanos se ha gestado en una biografía escrita desde la exclusión y la injusticia. Hay que saber mirar al pasado y ejercitar la *memoria passionis* que nos hace responsables de una historia de injusticia en la que una minoría hemos sido los beneficiarios netos.

Conviene ser cautelosos, piensa el conferenciante, ante la acusación que se hace al cosmopolitismo, como proyecto democrático universalizador, de desarraigar a los individuos de sus patrias concretas y de transportarlos a un mundo abstracto y monocolor, carente de calor humano. Quienes acusan al cosmopolitismo de carecer de la pasión y de la intensidad del particularismo, de desacralizar la pertenencia al propio país, olvidan que el ideal cosmopolita puede ser una aventura tejida de experiencias de mestizaje, de descubrimiento de lo plural, de relativización del propio color, de la bandera, del credo, y todo ello para encontrar la humanidad de los seres humanos.

Superar hoy los límites del patriotismo liberal pasa por desterrar la lógica del nacionalismo que afirma unos imperativos de pertenencia, para los que la ciudadanía es el perfecto instrumento de cierre y de exclusión social. En este sentido cabe decir que las normativas de carácter reactivo y excluyente de las políticas de inmigración que, como la española, se mueven entre la aplicación de una

legalidad restrictiva y de una ilegalidad obligadamente consentida, rezuman un talante racista y excluyente a la vez. Parece que la única forma de contrarrestar los efectos del modelo neoliberal, ahora hegemónico, es el crear una nueva esfera social, jurídica y política, que trascienda, integrándolos, los ámbitos local, nacional, regional e internacional. Hablamos de una sociedad civil transnacional y de un nuevo orden jurídico y político capaz de regular el actual proceso de globalización.

Se trata de posibilitar que todo el mundo participe y tenga algo que decir en lo que atañe a su propia vida, especialmente en lo referido a sus necesidades y derechos básicos, que deberán ser contemplados en todos los contextos, por muy diferentes que estos sean. Para construir una sociedad civil transnacional y un orden jurídico-político capaz de garantizar los objetivos democráticos que ésta debe perseguir es imprescindible que cambiemos de mentalidad y que pongamos un serio esfuerzo en la construcción de un imaginario cosmopolita. Debemos comenzar por sentirnos solidarios de una historia común, que nos hace cada vez más interdependientes. Solidaridad, que no lo será adecuadamente si no es, a la vez, compasión, reconocimiento y solidaridad con todos y cada uno de los seres humanos concretos, a quienes consideramos nuestros iguales, merecedores de justicia social y sujetos de derechos.

Construir un imaginario integrador pasa por aprender a imaginarnos y a pensar en los otros de otra manera. Aprender a mirar a todos los seres humanos como a nuestros conciudadanos e incluso familiares, para poder hacer que logren vivir como nos gusta que vivan estos últimos, es un laborioso proceso de cambio de mentalidad y de actitudes. Exige, afirma Demetrio Velasco, una verdadera conversión. Hay que aprender a considerar que las fronteras (nacionalidad, etnia, clase) que son políticamente relevantes, son moralmente irrelevantes. En definitiva, tenemos que adquirir progresivamente una cierta capacidad y un alto grado de sensibilidad para reconocer y responder a lo humano, por encima y más allá de los dictados de la nación, de la religión e incluso de la familia. Solidarizarnos con las víctimas del totalitarismo, aquí y ahora, es para cada uno de nosotros un reto inaplazable que pone a prueba nuestra condición moral básica de seres humanos. Solamente persiguiendo este ideal de solidaridad universalista, en un mundo interdependiente, es como podremos ir construyendo una ciudadanía democrática que no se convierta en fórmula de cierre y de exclusión social, una ciudadanía multidimensional que permita ser, a la vez, ciudadano nacional, regional y global en el seno de una sociedad civil participativa y abierta, que sea capaz de controlar tanto la lógica del globalismo como la de los particularismos.

CICLO DE CONFERENCIAS “MEDIOS DE COMUNICACIÓN: INFORMACIÓN, ESPECTÁCULO Y MANIPULACIÓN - II”

Esperanza Martínez Pagán

Estudiante de Medicina / JEC-Murcia

Durante el curso 2000-2001 se desarrolló la segunda parte del ciclo de conferencias *Medios de Comunicación: Información, Espectáculo y Manipulación*. A continuación resumimos el contenido de tres de ellas. Dificultades técnicas nos han impedido recuperar la grabación de la conferencia del Prof. Jesús González Requena sobre *Destrucción de la realidad en el espectáculo televisivo*. Esperamos poder ofrecer los textos íntegros de todas las conferencias del ciclo en forma de libro en un futuro próximo.

PUBLICIDAD Y MANIPULACIÓN

Juan Benavides. 19/10/2001.

Hoy en día somos unos consumidores más preparados y socializados en el mundo de la comunicación. Pero la publicidad ya no sólo se limita a los intermedios televisivos, ahora la publicidad está presente en las noticias, los concursos, las películas... Así que quizá deberíamos hablar no de manipulación, sino del sistema publicitario construido en el mercado audiovisual.

La publicidad está totalmente de espaldas a la ética. A la hora de la creación de la publicidad se tiene en cuenta que vivimos en una sociedad pluralista y ésta se adapta a cada “grupo”. Una de las características de esta sociedad mediática es el pluralismo de identidades. Resulta muy difícil construir una identidad unitaria, una identidad que tenga que ver con un estilo de vida unitario. Además hoy no hay géneros bien definidos dentro del mundo de la comunicación, todos tienen una interdependencia.

Los problemas a la hora de discutir sobre la publicidad, la manipulación publicitaria o la ética publicitaria los podríamos dividir en tres grupos: a) quién controla los contenidos de los anuncios; b) cómo se utiliza la ética en los contenidos publicitarios; c) quién controla realmente el mercado.

- A finales de los años 80 se produce el fenómeno de las televisiones privadas, las nuevas tecnologías, las plataformas digitales, etc. El primer problema que se planteaba con esta aparición es una saturación publicitaria y, sobre todo, el modo de controlar la publicidad. Los mismos publicitarios defendían una autorregulación, en la que ellos crearan unas normas y un código de conducta. Pero también había quien defendía la hetero-regulación, en la que pudieran participar algunos colectivos, como por ejemplo las asociaciones de consumidores, en los que no estén los propios intereses económicos en juego. Finalmente se creó la asociación de autorregulación de la publicidad, pero ésta puede tener varios riesgos: una búsqueda de la competitividad a través de las estrategias agresivas y la tiranía del mercado.
- Los medios de la comunicación viven de espaldas a la ética. La ética les importa sólo para algunas cosas. Los medios se encuentran de espaldas a la ética y a su vez la utilizan para vender, con fines de marketing, usando los mensajes de la ética kantiana, por ejemplo, en una campaña publicitaria de un informativo (solidaridad, veracidad, honestidad) para conseguir audiencia. Además, los mensajes publicitarios y de promoción se legitiman por valores éticos: “señora, compre usted — y sea una buena madre y tenga protegido a su hijo”.
- Las empresas llegan a gastarse más de 10 millones de € en una campaña, sabiendo que posiblemente solo rentabilizarán 600.000 €, pero aún así se los gastan cada año, sabiendo ellos mismos, que si uno no está en los medios de comunicación, es como si no existiera. Los consumidores no nos creemos la publicidad, pero se cobra muy cara y se sacan beneficios. En la publicidad el concepto de verdad no existe y se aprovecha la idea de que es plausible (puede ser). Esto supone un salto en la percepción de los mensajes publicitarios, hay un salto de la certeza a la noción de probabilidad. Al mismo tiempo se difumina el concepto de realidad y pasa a dominar el concepto de lo virtual o lo espectacular.

En conclusión, nos encontramos con un discurso social proveniente de la publicidad que no tiene que ver con la realidad, que no tiene que ver con la verdad, que es plausible, probable, espectacular, cambiante, intrigante, excitante.

Es un discurso por tanto ajeno a la ética, que sin embargo utiliza esa ética con fines comerciales.

*IMPERIOS MULTIMEDIA Y FUTURO DE LA DEMOCRACIA
EN LA ERA DIGITAL*

Enrique Bustamante. 15/2/2002.

En los años 90 los grandes grupos multimedia se fusionaban con grupos que controlaban las redes de comunicación. Así se controlaban conjuntamente las redes de distribución y los contenidos. Para todo aquel que quiera llegar a un mercado amplio resulta necesario pasar por el control de esos grandes grupos.

La promesa de nuestra época era que se iba a acabar con esas redes y por tanto con el control de la distribución. Pero en la práctica las grandes promesas como Internet o plataformas digitales están siendo controladas por los grandes grupos multimedia, para asegurarse de forma defensiva que nadie compita en ese terreno y que su poder no se debilite en el futuro.

Esto se ve claramente en las fusiones de grandes empresas que ahora poseen grandes portales de Internet, revistas, plataformas digitales, productoras de video y cine, cadenas de noticias. Así controlarían todas las nuevas redes de distribución, intentando anular las ventajas de las nuevas redes.

Esto también pasa con redes de casas discográficas, productoras de cine y plataformas digitales, que se unen entre sí, eliminando de esta manera todo tipo de competencia que pudiese existir y por tanto convirtiéndose en monopolio. Esto puede ser beneficioso económicamente para las empresas, pero ¿y para los consumidores? ¿Qué pasa cuando se establecen monopolios en las tarifas, en los programas que se pueden ver, etc.? Paradójicamente con las nuevas redes se está acelerando todavía más el proceso de concentración.

Hoy en día, en España, la comunicación y la cultura se han convertido en un negocio y en uno de los sectores que crece más rápidamente y por tanto el que más empleo y más beneficios produce. Además nos hemos convertido en el país más des-regulado en materia de concentración. Pasamos de una época de monopolio en el franquismo, después una total liberalización del mercado y hoy en día volvemos a un oligopolio de las comunicaciones. Tenemos una televisión pública endeudada, con una programación totalmente comercial y un panorama de tres cadenas repartiéndose el mercado en desequilibrio continuo y con una fuerte tendencia a ser controladas por el gobierno. En el sector de libro hay 5 editoriales que controlan el 60% del mercado. En el campo del disco los grupos con

éxito españoles son promocionados por las grandes multinacionales mundiales.

El problema es que no sólo hay un proceso de internacionalización del mercado, con la entrada de multinacionales que se alían a las empresas españolas, sino que incentivan y apoyan la concentración en España, llegando a una situación en la que sólo existen tres grandes grupos multimedia (Telefónica, Prisa y El Correo), que serán los que se repartan el poder en los sectores del libro, del disco, del cine, la radio, la televisión, la prensa y la expansión en nuevas redes.

Pero, ¿cuál es el problema de esta situación, aparte de la concentración del negocio?

En primer lugar hay un problema político, ya que ningún gran grupo existe ni se desarrolla si no hay un apoyo o complicidad del gobierno. Los grandes grupos son más dependientes de los gobiernos a medida que más crecen.

En segundo lugar hay un problema económico, ya que los grupos son tan gigantescos y con intereses tan diversificados que crecen los intereses alrededor suyo, pudiendo silenciar cualquier tema o debate que contravenga los intereses económicos.

Pero otra consecuencia puede ser el recorte de la libertad de opción de consumo. Los grandes grupos multimedia internacionales y nacionales tienden a plantear lanzamientos de productos de masas, de *best-sellers* que tienen una venta rápida y mucha publicidad, con estrategias de marketing. Así, las fórmulas que funcionan son repetidas numerosas veces, ya que las empresas deben tener beneficios crecientes para poder sostenerse en el mercado de la bolsa.

De este modo no se deja ningún espacio para el encuentro con el mercado minoritario, lo que produce un castigo a la pequeña y mediana empresa, un castigo a la innovación, a los creadores que rompan con los hábitos de los consumidores mayoritarios, que intenten renovar el campo de la cultura o del arte en cualquier terreno, etc... En definitiva hay un proceso que ahoga la creación local, más vinculada a la población.

EDUCAR EN UNA CULTURA DEL ESPECTÁCULO

Joan Ferrés Prats. 14/03/2002.

Al hablar de manipulación en los medios audiovisuales, primero deberíamos matizar que el verbo manipular es un verbo muy complejo, ya que le podríamos conferir un significado éticamente positivo, "manejar con las manos", y uno éticamente negativo, "influir en alguien para hacerle pensar de una manera concreta".

En el propio concepto de la comunicación audiovisual está implicada la manipulación, ya que en realidad el lenguaje audiovisual se basa en una manipulación-construcción con el fin de crear una significación en la mente del receptor.

Pero, ¿de qué manera aprendemos las personas a construir sentido y a atribuir valor a las realidades que se nos presentan en el medio audiovisual?

Lo podemos hacer desde dos perspectivas:

- Desde la conciencia y la racionalidad: esta se manifiesta mediante discursos, argumentaciones, etc. Éste es un sistema reflexivo que funciona por argumentación (causa-efecto)
- Desde las emociones primarias y el inconsciente: se realiza mediante relatos. Éste es un sistema asociativo y funciona por transferencia, similitud o contigüidad.

Y es desde esta última perspectiva desde la que se crea y percibimos la producción audiovisual. Todo, incluyendo los informativos, se convierte en un relato que tiene que atraer la atención.

Cuando estamos en el espectáculo no somos racionales, ya que a través de los procesos de implicación emotiva podemos sufrir viendo una película, porque damos valor a las realidades que se nos presentan en ella, a pesar de que sepamos que la situación no es real.

Hay dos mecanismos de implicación emotiva:

- *La identificación*: el espectador asume emotivamente el punto de vista de un personaje al considerarlo un reflejo de su “yo real” o su “yo ideal”.
- *La proyección*: el espectador vuelca una serie de sentimientos propios sobre un personaje. Por ejemplo, nos identificaremos con Clark Kent como “yo real” o con Superman como nuestro “yo ideal”, pero si nos muestran a un niño muy feliz saltando cerca de un precipicio no asumimos su felicidad, sino que sentiremos miedo, proyectando emociones propias.

Estos dos mecanismos, profundamente estudiados por los productores del material audiovisual, son entonces utilizados para una manipulación dentro del cine o la televisión con fines comerciales. Esto es conocido como “Product Placement”, que consiste en el emplazamiento de productos en películas y series, aparentemente formando parte de la lógica interna del guión, pero es en realidad una operación comercial. Se asocia un producto a un actor famoso o a un entorno agradable, para que inconscientemente el público relacione las dos cosas.

En esto se basa precisamente la eficacia del “Product Placement”, en la lógica de la transferencia y en el ámbito de lo inconsciente. Cada uno de los aspectos de la estructura de un mensaje audiovisual (personajes, entorno físico, estructura narrativa y estructura formal) es vivido por el espectador desde un estado emotivo positivo y un estado emotivo negativo y, por tanto, los atributos se van cargando de valor ideológico positivo y/o negativo.

Otra forma de “manipulación”, que podríamos atribuir al mensaje publicitario de hoy en día, es que realmente no existe una argumentación –“usted debería comprar este producto, porque...”- y por tanto el espectador no establece una contra-argumentación. Al no existir la argumentación, no razonamos la publicidad y las empresas publicitarias basan sus campañas en asociaciones, poniendo el producto con una serie de atractivos alrededor para que, por asociación, estos atractivos se asocien al producto. Así pasa por ejemplo en los anuncios de tabaco, en los que nos encontramos con la naturaleza virgen y un cowboy, cosas que más bien serían contrarias a la idea de un fumador.

Este tipo de “manipulación” ha llegado tan lejos, que millones de mujeres chinas quieren operarse los ojos para parecerse a las occidentales, las africanas quieren blanquearse la piel y millones de chicas jóvenes sufren anorexia. Todo ello porque se identifican con las mujeres que salen en el medio audiovisual y “eligen” correr el riesgo que supone una operación o usar cremas que pueden producir cáncer o dejar de comer y todo ello para poder identificarse realmente con ese mensaje que nos ofrecen lleno de atractivos.

II CURSOS Y SEMINARIOS

CURSO “¿TE GUSTA CONSUMIR? EL PAPEL DE LA PUBLICIDAD EN EL NUEVO CAPITALISMO GLOBALIZADO”

María José Lucerga

Dra. Filología y Publicitaria / Foro I. Ellacuría

La publicidad se ha convertido en un fenómeno con una creciente importancia en nuestras sociedades, hasta el punto de que muchos autores la consideran el modelo de referencia para la construcción del resto de discursos actuales. Su significación económica, su capacidad para generar empleo directo e indirecto, su conversión en la principal fuente de financiación de los medios y su poder para expresar las tendencias estéticas y sociales más avanzadas son algunas de las razones de este auge.

Lejos quedan ya los tiempos en que la comparación burda con el charlatán de feria llevaba al publicista a un ocultamiento vergonzante de su profesión. Hoy, la publicidad ha logrado hacer del público un cómplice que la mira con agrado, ha consolidado su prestigio y se exhibe de forma orgullosa con una brillantez técnica y creativa que dificulta una reflexión que vaya más allá de la crítica a determinados contenidos, a la veracidad de la información proporcionada o a la incitación al consumo desaforado.

El seminario “¿Te gusta consumir? El papel de la publicidad en el nuevo capitalismo globalizado” ha pretendido ofrecer a personas no iniciadas unas sencillas pautas para trascender la simplicidad de ese primer nivel de análisis, ubicándonos en un terreno más cercano a las aportaciones de Antonio Caro, Armand Mattelart o Naomi Klein.

El planteamiento inicial fue de cinco sesiones que se condensaron en cuatro,

desarrolladas entre los meses de noviembre y diciembre de 2001. Tras una primera sesión introductoria que constó de una proyección audiovisual y una exposición a cargo de la coordinadora, el resto de sesiones se configuraron a partir de la presentación-discusión de materiales repartidos previamente entre los participantes.

Uno de los objetivos del seminario era abordar determinados aspectos del universo publicitario desde el interior del mismo, saber cómo conciben su actividad los profesionales de agencias, centrales de medios, consultoras, medios de comunicación o las empresas y colectivos que recurren a sus servicios. Los materiales se seleccionaron con este criterio, añadiendo a los autores anteriormente mencionados artículos procedentes de revistas especializadas del sector (*Anuncios*, *Control* o la desaparecida *Campaña*), reflexiones teóricas y metodológicas como la de Marçel Moliné, direcciones web de interés y textos de tipo normativo (legislación y códigos de conducta).

La sesión inaugural se inició con la proyección del corto "Soberano el Rey canalla", dirigido por Miguel Bardem como parte de una novedosa campaña de la agencia Sra. Rushmore para González Byass y su brandy Soberano. Las características principales de este corto y de la acción en que se integraba sirvieron para trazar un somero retrato de la nueva publicidad, un retrato en el que destacaban entre otros, los siguientes rasgos:

- Invasión del espacio social, extendiendo la presencia a lugares tradicionalmente no publicitarios y ajenos al mercado.
- Asunción como propios de rasgos estructurales, temas y personajes procedentes de otros discursos.
- Exportación del modelo publicitario como referente principal en la elaboración de otros discursos.
- Constitución de un modelo de interacción asimétrico.
- Consagración de una cultura del espectáculo.
- Desvinculación del universo de los productos, convirtiendo la marca en protagonista del hecho publicitario y concibiéndola como una constelación de valores que se propone al consumidor como modelo de identificación y de construcción de la identidad. Este último apartado fue el protagonista de la segunda sesión del seminario.

Si uno se para un momento y observa con calma la avalancha de mensajes publicitarios que nos desborda a diario se sorprenderá descubriendo que los productos son cada vez menos importantes en ellos. Bien porque todos se parecen,

bien porque su presencia es tangencial o bien porque simplemente no se nos enseñan, los nuevos anuncios muestran un distanciamiento de lo material que corre paralelo a la separación que se ha establecido entre las grandes firmas y los procesos de producción. La apuesta por la subcontratación como modalidad de fabricación para reducir costes ha posibilitado que las empresas puedan concentrar todos sus esfuerzos en la constitución de poderosos universos simbólicos alrededor de sus marcas, haciendo de ellas su principal activo. Los consumidores desarrollados del nuevo milenio no quieren cosas –ya tienen demasiadas–; buscan estilos de vida, valores y modelos. Y eso es lo que hoy ofrecen marcas como Soberano, Coca Cola, Absolut, BMW, Audi, Levi´s o Harley Davidson. Nuestra reflexión sobre estos temas estuvo orientada por los artículos de Antonio Caro publicados en su columna semanal de la revista *Anuncios*, por las estrategias contenidas en la obra *Malicia para vender con marca* de Marçel Moliné, por las opiniones de anunciantes, publicistas, consultores y periodistas publicadas en el monográfico "Grandes marcas en España", de la revista *Campaña* (1997), por el concepto de "love mark" acuñado por Kevin Roberts, por la filosofía que condujo a la creación de la marca *Attitudes* y por el contrapunto del trabajo de Naomi Klein.

En la tercera sesión discutimos sobre la conversión de determinados valores "progresistas" en argumentos de venta por parte de la publicidad, uso que hace que en ocasiones se considere que ésta es la avanzadilla no sólo de tendencias estéticas sino también sociales (e incluso morales, como llega a sugerir Oliviero Toscani). Sin embargo, resulta evidente que estos valores sólo se hacen presentes en el discurso publicitario en tanto en cuanto los sectores de público que los demandan o los sustentan se convierten en un target potencialmente rentable. Así, la publicidad se hizo ecológica cuando los consumidores y la propia legislación así lo exigieron a las empresas. La mujer fue ganando protagonismo cuando comenzó a disponer de recursos que podía invertir en sí misma y el colectivo gay es en estos momentos un nuevo y jugoso bocado publicitario, como podemos comprobar con sólo una somera ojeada a revistas del talante de Zero.

Pero tal vez el aspecto que más atención merece dentro de esta tendencia es el denominado "marketing con causa", una herramienta cada vez más utilizada por las empresas y que plantea importantes interrogantes tanto a éstas como a las ONGD y a los consumidores. En el caso de las primeras resulta evidente que su asociación a causas solidarias se traduce en interesantes beneficios económicos y de imagen, sin que esto quiera decir que haya que descartar la buena intención que preside algunas de estas actuaciones.

Para las organizaciones no gubernamentales que colaboran en este tipo de ini-

ciativas también existen beneficios tangibles: dinero que pueden dedicar a financiar o sostener proyectos de desarrollo, vidas que pueden preservar o mejorar, la opción de darse a conocer a más gente que la que le permitirían sus casi siempre escasos recursos económicos y mediáticos. Sin embargo, en el otro lado de la balanza está el hecho de que, avalando con su nombre y credibilidad estas estrategias –que son de marketing, al fin y al cabo-, las ONGD pueden terminar sirviendo a las grandes marcas como garantía de legalidad ante los consumidores. Y por lo que respecta a éstos ¿comprar una marca porque dedica una mínima parte de sus beneficios a proyectos de desarrollo es sinónimo de consumo justo? Está claro que la gente prefiere que parte de su dinero se emplee en fines sociales, y que si determinada marca lo hace va a vender más y ganar más ¿Son conscientes los consumidores de ello? ¿Es éste el cauce más adecuado para canalizar la solidaridad?

Esta línea de análisis tuvo su continuación en la última sesión, en la que abordamos temas relacionados con el uso de la publicidad por parte de las ONGD. Tomando como eje el análisis de algunas campañas y el examen del capítulo V del código de conducta de las ONGD, aprobado en 1998 por la Coordinadora de ONGD de España y titulado PAUTAS COMUNICATIVAS, PUBLICIDAD Y USOS DE IMÁGENES, el debate se centró alrededor de las cuestiones siguientes:

- ¿Juega la publicidad un papel imprescindible en las ONGD actualmente? ¿Qué funciones cumple?

- ¿Se conocerían tanto y llegarían a tanta de gente de otro modo? ¿Recaudarían los mismos fondos? ¿Hay vías alternativas?

- La publicidad es un elemento que marca distancias entre marcas fuertes y débiles, entre empresas que existen y las que no existen mediáticamente hablando. ¿No está ocurriendo lo mismo con las ONGD? Las que pueden anunciarse son las que la gente conoce, con las que la gente colabora, las que tienen más socios, las que pueden desarrollar más proyectos, las que pueden ser más independientes, las que pueden dedicar un presupuesto a acciones de comunicación, y así sigue el círculo.

- ¿No sería mejor dedicar ese presupuesto a proyectos? ¿O estamos hablando de una inversión que, como la parábola de los talentos, da mayores frutos y merece la pena hacerla aunque parezca excesiva?

- ¿Se cumplen las normas deontológicas aprobadas en la publicidad de las ONGD que conocemos? ¿Coinciden estas normas con los códigos de comunicación que venden, que nos mueven y conmueven? Por ejemplo: la agresividad, lo dramático y la lástima "venden" ¿Debemos utilizarlas como argumentos?

- ¿Sirven realmente las acciones de comunicación de las ONGD para sensibilizar o sólo para llamar nuestra atención durante un breve lapso de tiempo?

- ¿Sirven para educar en una cultura de la justicia y la solidaridad? ¿Motivan el debate y la acción transformadora?

Finalmente, en esta misma sesión se entregó el material correspondiente a la sesión siguiente, que no pudo celebrarse y que estaba previsto dedicar a la relación ética-publicidad (concebida por la mayoría de los integrantes del sector dentro de los estrechos límites de la autorregulación como medio idóneo para poner coto a los desmanes sin poner en peligro el principio de la libertad de expresión comercial) y a hablar de la validez de algunas iniciativas críticas surgidas alrededor del movimiento antipublicitario y la revista *Adbusters*.

Juan Carlos García Domene

Prof. Didáctica de la Religión - Univ. Murcia / Foro I. Ellacuría

A lo largo del siglo XX, el cine abordó la cuestión de la emigración desde una perspectiva histórica, nacionalista y romántica. Primeramente, se recordaron las hazañas de europeos instalados en Estados Unidos o en Australia; más tarde, el cine realista italiano se ocupó del tema e incluso la película española "Vente a Alemania Pepe" muestra con sarcasmo a los emigrantes españoles en centroeuropa. Desde los años 90, el cine español y europeo, trata este asunto con una mirada nueva, crítica y comprometida.

En la misma dirección de los objetivos del Foro Ignacio Ellacuría y complementando su oferta de reflexión y pensamiento se ofreció durante el primer semestre del curso 2001-2002 un Seminario sobre "Inmigrantes en el cine Europeo de los años 90" que fue frecuentado por veinte participantes. Su objetivo era aproximarnos a la visión de la inmigración que está aportando el cine, favoreciendo una consideración sobre sus causas y mecanismos de explotación detectando las consecuencias personales, sociales y culturales y las vías de solución. En cada una de las seis sesiones se presentó una película, debidamente introducida, documentada y secuenciada. Tras proceder a su proyección se mantuvo un fórum abierto sobre algunas cuestiones.

El criterio de selección de los filmes fue múltiple. En primer lugar, su fecha de producción, porque todos ellos son posteriores a 1990 con el fin de abordar temas actuales y no genéricos. El seminario no quería abordar la inmigración en general, sino a los inmigrantes en la Europa de la última década. En segundo lugar, la calidad cinematográfica, ya que sólo se proyectaron películas de alto

valor artístico. En tercer lugar, se vieron películas disponibles en VHS procedentes de copias comerciales o de grabaciones de TV, y esto también limita bastante. Por último, quisimos recorrer todas las minorías y realidades de los inmigrantes en Europa, con lo cual fueron seleccionadas películas sobre colectivos de africanos, de magrebíes, de europeos del este, de latinoamericanos, de turcos, etc.

Para mirar la realidad de los inmigrantes del Magreb en España se proyectó -en la primera sesión- *Las cartas de Alou* (M. Armendáriz, España 1990, 95 min). En esta película veíamos "desde los ojos del otro" nuestra propia realidad, las relaciones del inmigrante con el país de origen y, como si se tratara de un informe sociológico, un resumen de los grandes problemas: trabajo, relaciones personales, clandestinidad, policía, y condiciones de vivienda. En la segunda sesión viajamos desde Italia hasta la Albania caótica de los primeros años 90 de la mano de *Lamerica* (G. Amelio, Italia 1995, 125 min). Aquí es "el otro" quien es visto desde nuestra mirada porque a través de su protagonista pudimos meternos en la piel de los que sueñan salir de su miseria y lo hacen en el idioma de la televisión: el italiano, el alemán, el francés o el español. Los subsaharianos en Bruselas fueron contemplados, en la tercera sesión, a partir de la proyección de *La Promesa* (L. y J. P. Dardenne, Bélgica, 1997, 97 min). Ese joven adolescente, aprendiz de traficante de seres humanos, se encuentra -como la misma Europa- ante un dilema moral: ser fiel a sus principios o machacar al que tienes delante, tenga el color que tenga. En la cuarta sesión, vimos en la más minoritaria de las producciones, el paisaje humano del este europeo desde las intermediaciones del Retiro en Madrid con la película *El sudor de los ruiseñores* (J. M. Cotello, España 1998, 100 min). Este filme nos recordaba que el inmigrante es tanto o más sensible, culto, capaz y humano que la sociedad que lo recibe; contraponía los valores de ambos mundos y explicaba con crudeza la injusticia y la dureza de la vida. La quinta sesión, para abordar la realidad de los cubanos en España, y especialmente de las cubanas, se desarrolló con *Cosas que dejé en La Habana* (G. Aragón, España 1998, 106 min). El papel de la mujer en la inmigración es de doble marginación y explotación. Por último, proyectando *Bailando en la oscuridad* (Lars von Trier, 2000, 146 min.) conocimos la situación de una inmigrante checa que trabaja incansablemente en Estados Unidos para curar a su hijo gravemente enfermo. Se trata de recrear (de-construir) el musical clásico consiguiendo con categoría de obra maestra hacer pensar y disfrutar a un tiempo.

El Seminario concluyó con la proyección en pantalla grande, y coincidiendo con la Semana de Derechos Humanos en la ciudad de Murcia, de *Le gône du Chaaba* (C. Ruggia, Francia 1997, 96 min.) en versión original subtitulada: las

chabolas de los primeros argelinos en las afueras de Lyon vistas y vividas por un niño. En este acto, participamos junto a colectivos de inmigrantes que aportaron mucho al fórum posterior.

En cada una de las películas podía entreverse un perfil identitario de los grupos sociales. Basta considerar y analizar sucintamente la lengua, las costumbres, los estilos de vida, la vivienda, etc.. Tratamos de descubrir sus condiciones laborales, su organización política y sindical, sus relaciones con las policías y las autoridades. También nos ocupó parte de los diálogos reconstruir la identidad personal de los inmigrantes, su constelación familiar y religiosa a partir de las realidades mostradas en el filme. El cine no se puede ver como si se tratara de un documental televisivo que te entretiene e incluso te ilustra y te ofrece informaciones curiosas que sacian nuestra superficial necesidad de saber y conocer. El cine, de nuevo, se presenta en estos filmes como arma cargada de futuro, como mirada que penetra y que exige tomar postura y que sirve para algo más que entretener porque cuestiona y plantea importantes desafíos. El Seminario ha puesto de manifiesto que a pesar de ser películas de diversa nacionalidad, de contextos ideológicos distintos y realizadas con fines diferentes, todas muestran algo en común: Europa tiene delante el reto de la interculturalidad, formulado en categorías de dilema ético. Es preciso plantear el reparto del trabajo y la riqueza y la necesidad del reconocimiento del otro, vivido no sólo como amenaza, ni como felpudo donde dejar mis miserias, sino como interpelación profunda de mi realidad y como iluminación del sentido de la existencia.

SEMINARIO "LUCHAS DE LOS INMIGRANTES EN LA REGIÓN DE MURCIA"

Antonio Murcia

Prof. de Teología del CETEP - Murcia / Foro I. Ellacuría

Federico Montalbán

Murcia Acoge

Si uno de los raseros para medir la talla, humana y política, de las sociedades es el respeto que son capaces de garantizar en la práctica a los derechos de las minorías que viven en ellas, la sociedad española y la murciana no deberían olvidar que el año 2001 no debe ser recordado exclusivamente por el episodio de barbarie que flageló a ciudades norteamericanas, sino también por la barbarie permanente cuya soterrada existencia, a veces, sale a la luz por las grietas de nuestra normalidad democrática, como tras la muerte de doce trabajadores ecuatorianos arrollados por el tren, cerca de la ciudad de Lorca, en enero de ese mismo año, con la bolsa de injusticias que dicho accidente hizo aflorar. Una de esas minorías, nueva entre los españoles, es la de los trabajadores extranjeros que viven en España, en un territorio del que hasta no hace tantos años, y tradicionalmente, muchos tenían que emigrar para procurarse la vida o la libertad. A día de hoy, miles de extranjeros sin autorización para trabajar y residir aquí —aunque lleven más o menos tiempo haciéndolo— viven bajo la amenaza cotidiana de expulsión. La legislación vigente criminaliza su estancia en España y capacita y emplaza a los gobernantes para que los descubran y expulsen. Sin duda, esa legalidad que faculta para la persecución de extranjeros sin permiso de residencia es una manifestación evidente de nuestra propia barbarie. ¿Qué hacer para erradicarla? ¿Han de defenderse de ella sólo las víctimas directas? ¿A quién le importa?

En sintonía con estas inquietudes y con las movilizaciones mantenidas por los trabajadores extranjeros en nuestra región exigiendo unas condiciones de trabajo y estancia más acordes con los derechos humanos, el Foro Ignacio Ellacuría ofreció, desde noviembre del 2001 a enero del 2002, un seminario para conocer y documentar mejor esas luchas, reflexionando sobre su significado político e importancia. En él se inscribieron y participaron activamente más de veinte asistentes, contando además con la aportación de quince invitados, que nos ofrecieron sus comunicaciones y testimonios en seis sesiones, de las ocho realizadas.

El seminario inició sus trabajos con una presentación de los objetivos pretendidos y de la metodología a seguir. Se planteó emplear la metodología de la "historia oral", para obtener informaciones y valoraciones de los hechos estudiados, que fuesen más allá de lo publicado en la prensa. Se puso a disposición de los participantes una "Cronología" y un amplio "Dossier de prensa" (elaborados por el Centro de recursos de "Murcia Acoge" y "Desobedecer la ley - Convivir sin racismo"), y se entregó previamente a los invitados un "cuestionario" que sirviese como guión orientador para sus comunicaciones. Cada sesión con invitados se dividiría en un tiempo de exposición y un coloquio.

Se quiso dar la palabra, en primer lugar, a los que normalmente menos son escuchados, a los sin voz, a los que no cuentan como "agentes sociales", aunque su "discreta" presencia sea necesaria en la maquinaria social y que, además, en este caso, resultan ser los protagonistas principales de los hechos que queríamos conocer mejor. Por eso, la segunda y tercera sesiones estuvieron dedicadas a escuchar el relato de personas que participaron en la marcha de Lorca a Murcia, en los encierros, manifestaciones y demás actos reivindicativos de aquellos meses. Su presencia, sus experiencias, sus puntos de vista y sus contestaciones ayudaban a dejar en claro que quienes se encerraron en las iglesias eran trabajadores y ciudadanos puestos en una situación límite, que reaccionaban con resortes de dignidad y exigencia de elemental justicia, sin convertirse por eso en héroes de ninguna revolución ajena ni en candidatos al Nobel de los "sin papeles". Eran personas que desde una posición de precariedad, a pesar de su desventaja económica, social, lingüística, organizativa, etc., eran capaces de marchar 70 kilómetros a pie en una sola etapa, de encerrarse en iglesias, de manifestarse y luchar. Lo hicieron por necesidad, pero, añaden: "la lucha nos salió del corazón", como nos decía el portavoz de uno de los encierros. Sus reflexiones dejaban en claro que, a pesar del éxito relativo de las luchas, apenas se había avanzado contra la injusticia fontal: permisos de trabajo muy restringidos, pandemia de la economía sumergida en algunos sectores, falta de madurez humana y política por

parte de la sociedad española, etc. "España es todavía un país niño en materia de inmigración", afirmaba otro de los invitados.

Las sesiones cuarta, quinta y sexta estuvieron dedicadas a iluminar las luchas de los trabajadores extranjeros desde cinco ópticas distintas: las de organizaciones de apoyo, sindicatos, organizaciones agrarias, los medios de comunicación y la iglesia católica.

Se pretendía, y se consiguió, que el seminario sirviera de espacio de reflexión acerca de cómo se había gestionado la lucha por parte de las asociaciones de apoyo, cuáles fueron las relaciones entre los encerrados y esas organizaciones, cómo se gestionó el liderazgo, qué análisis y procedimientos se empleaban para la toma de decisiones, qué visión se tenía del conjunto de las luchas en aquel momento y posteriormente, etc. El seminario ofreció la oportunidad de un diálogo y balance sereno, "a toro pasado", coincidiendo los participantes en lo fructífero de realizar una reflexión así, que deja en claro los méritos y también da pie para la autocrítica...

Hubo ocasión también de escuchar los análisis y argumentos, yuxtapuestos, de un representante de UGT y otro de COAG-IR. El diálogo con ellos enriquecía el análisis, pero también ponía de manifiesto las diferencias. Se expresó la perplejidad ante la tibieza sindical, salvo excepciones, a la hora de implicarse más en la defensa de los trabajadores extranjeros. Y también se detectaba la parcialidad de una lógica, la del pequeño empresario agrícola, que hace valer puntos de vista económicos, pero es ciega o se inhibe a la hora de contemplar al trabajador como persona con unos derechos y necesidades: "Necesitamos mano de obra para recoger la cosecha, y si está en Senegal, pues nos traemos de Senegal 300 mujeres, o de Polonia, de donde convenga. Y punto." En este "punto" empiezan las discrepancias.

Con las aportaciones de una informadora de una cadena de radio pasamos revista a la forma cómo los medios de comunicación informaron y crearon opinión acerca del "callejón sin salida" en el que estaban muchos extranjeros "sin papeles" en nuestra región. Aparecía como positiva la información producida por los profesionales locales, y la acogida y apoyo que prestaron, en un primer momento, a las luchas de los inmigrantes. Pero se constataba un giro bastante brusco en la opinión pública, que prácticamente había pasado de una simpatía inicial (en el momento del accidente de Lorca, la marcha hasta Murcia y los primeros días de los encierros) a un distanciamiento, al vincular inmigración con delincuencia, ilegalidad, etc. Si es cierto que hubo cierto apoyo a la lucha de los trabajadores extranjeros, no es menos cierto que ésta resultó seriamente perjudi-

cada por la difusión de fraudes de la administración como fue del “retorno voluntario” para trabajadores ecuatorianos.

Respecto de la iglesia, se valoró, sobre todo, la solidaridad de los cristianos de base, de parroquias de barrio y movimientos, pues en gran medida contribuyeron al mantenimiento de las luchas con su apoyo sostenido, especialmente en aspectos tan básicos como la cesión de locales y el suministro de comida. La comunicación de uno de los párrocos cuya parroquia había albergado un encierro, subrayaba que había sido una experiencia de enriquecimiento también para la comunidad parroquial y el barrio. Y en esto mismo coincidía el portavoz de otro encierro en una parroquia de Cartagena. La geografía de los encierros fue bastante amplia. Barcelona, Valencia, Almería, Lepe, Madrid son nombres de poblaciones que estuvieron muchas semanas en la prensa por las luchas que en ellas se mantenían. Posteriormente los encierros estaban siendo objeto incluso de investigaciones académicas. Nosotros tuvimos la oportunidad de dedicar una sesión del seminario a conocer y comentar con su autora, la socióloga Clara I. Guilló, un trabajo académico que versa sobre los encierros de inmigrantes en la ciudad de Madrid: *“Luchando por ser visible. Análisis de la organización y la acción colectiva de los inmigrantes en situación irregular en Madrid”*. Entre sus aportaciones señala la falta de coordinación entre los diferentes encierros y de éstos con las organizaciones de apoyo, así como la falta de objetivos de lucha final: “se demandaba más una regularización que el cambio de la ley de extranjería”. Se dialogó acerca de similitudes y diferencias con las luchas en nuestra región, coincidiendo en que no se hizo lo ideal (vincular más la lucha a la exigencia de derogación de la ley de extranjería) pero sí lo posible: arrancar de la administración, en la práctica, un nuevo proceso de regularización.

En la última sesión, cada uno de los grupos de trabajo que se había formado expuso sus conclusiones. Nos había faltado la opinión de la administración o del partido gobernante, pues algún alto representante, aunque fue invitado, no se molestó en contestar. De modo que si en las primeras sesiones hablaron “los mudos”, tomaron la palabra algunos de los sin voz, en nuestro seminario, “el mudo” fue el que normalmente más habla y menos deja hablar. Al terminar, entre los participantes se expresó el deseo de que la investigación realizada fuera recogida en un texto y alcanzase así alguna difusión.

SEMINARIO “MUJER-GÉNERO Y DESARROLLO: AVANCES EN LOS ESTUDIOS DE GÉNERO”

Consuelo Paterna Bleda

Prof. Psicología Social - Univ. Murcia / Foro I. Ellacuría

El objetivo de este seminario, desarrollado a lo largo de cinco sesiones, se ha centrado primordialmente en la conceptualización y aclaración de algunos temas que nos han servido de base para analizar la perspectiva de género en algunos ámbitos de conocimiento como es la teología, el multiculturalismo o la salud. A partir de aquí se ha hecho una presentación y un posterior debate sobre las diferentes formas de luchar contra la discriminación de género.

La primera temática desarrollada estuvo centrada en la revisión del concepto de masculinidad y su relación con el feminismo, ya que la nueva idea cultural sobre los roles masculinos está teniendo un importante impacto en las relaciones de la vida laboral y familiar. Se trabajó en grupo el tipo de actitudes que mantenemos hacia los roles masculinos y femeninos, y cómo ello está condicionando las relaciones entre hombres y mujeres. Dedicamos dos sesiones a la introducción teórica de los resultados de los estudios de los hombres y cómo estos nuevos cambios se reflejan en la práctica a la hora de ejercitar la igualdad de oportunidades. Los movimientos de hombres que recientemente están surgiendo nos han dado la oportunidad de reflexionar sobre sus necesidades y reivindicaciones como respuesta a los cambios sociales del estatus de la mujer y buscar nuevas estrategias de negociación que rompan con las situaciones de discriminación. Las conclusiones de los estudios de los hombres no siempre coinciden con las de la teoría feminista, y ambos deben posibilitar un entendimiento que contemple el intercambio de roles entre los géneros. Estos desacuerdos y coincidencias entre las propuestas de ambos grupos y las críticas que hombres

y mujeres realizan sobre el desempeño y estereotipos de sus funciones ha sido la guía de análisis del material trabajado.

Una vez iniciados en la aclaración terminológica desarrollamos la segunda sesión en base a un campo concreto de actuación: el sanitario. Nos servimos del manual de Miqueo y otros (Eds.) (2001) "Perspectivas de género en salud" con el fin de analizar los esquemas de género masculinos y femeninos, anteriormente descritos, que predominan en los centros de salud y en sus intervenciones. Concretamente indagamos sobre los sesgos de género y el sexismo predominante en ciertas intervenciones y expusimos un ejemplo de intervención feminista de un equipo de Salud Mental. Se analizaron los esquemas de referencia con los que funcionan algunos profesionales de la medicina y las respuestas de los pacientes. Posteriormente se expuso un ejemplo de una propuesta de trabajo con grupos terapéuticos de mujeres y las etapas por las que habían pasado en su proceso de enfermedad y curación, habiendo sido fundamental el desarrollo y madurez de una identidad de género feminista. En definitiva se reflexionó sobre los diferentes modelos de mujer que ésta puede ir descubriendo y cómo la somatización o ciertos problemas de salud están relacionados o tratados desde una perspectiva de género. Esta sesión sirvió como ejemplo de una puesta en práctica de la conceptualización de los esquemas de género y de su cambio para la resolución de conflictos.

Durante la tercera sesión se trabajó otro campo en el que es preciso analizar las formas de patriarcado y mostrar las nuevas perspectivas de género que están surgiendo en relación a la teología. Para ello contamos con una descripción de los estudios de algunas teólogas feministas y sus conclusiones sobre cómo la historia cristiana ha perjudicado a las mujeres (Hampson, 1990). El objetivo último de esta sesión era plantear desde dónde se está moviendo la teología feminista cristiana en su explicación de la subordinación de la mujer en los contextos teológicos y hacia dónde promover los cambios. Para ello se trabajaron los textos de Elina Vuola (2000) y Elisabeth Schüssler (2000), concretamente del primero se seleccionaron aquellos capítulos centrados en la definición de teología y teoría feminista, y en la descripción de las diferentes teologías feministas y las experiencias de las mujeres dentro de ella, concluyendo en un debate sobre la reformulación de las normas y métodos de la teología que supongan una alternativa a lo tradicionalmente admitido, proponiendo para ello la actitud crítica que aporta la teología feminista. Del segundo libro se analizaron algunos capítulos que nos sirvieron para relacionar teología y feminismo, en concreto se analizó la figura de María y las reinterpretaciones mariológicas en la teología de la liberación, así como la reproducción de los estereotipos de género a través de la

idealización de la persona de María como mujer. Por otra parte se analizó la teología de la cruz desde una perspectiva feminista y la sumisión de las mujeres dentro de la doctrina cristiana. La imagen central de Cristo en la cruz y el mensaje del sufrimiento sirvieron de base para analizar y debatir formas de socialización basadas en el amor incondicional, la obediencia y en las figuras de autoridad. A ello se añade los discursos cristológicos feministas como alternativas prácticas religioso-políticas.

En las dos últimas sesiones trabajamos los temas de género en la globalización, la situación de las mujeres en algunos países y los conceptos de multiculturalismo e identidades. Se analizó de forma especial la situación de la mujer en el Islam y circunstancias especiales que hacen de la cultura y tradiciones de algunos países factores de riesgo para la salud de las mujeres, como es el caso de la mutilación genital femenina. Por último, y en relación a las diferencias entre los países en cuanto a la socialización de género se refiere, debatimos las diferencias culturales respecto de las relaciones de género. Para ello nos servimos de la aclaración terminológica de cultura y género, y de su interacción como determinantes de la prácticas sociales concretas que se están llevando a cabo para el desempeño de los roles de género. Se explicó cómo las construcciones culturales en el seno de cada sociedad suponen una organización social particular y ciertos modelos de género cuyo impacto es más desfavorable para las mujeres. El tema de la exclusión social y la denominada *feminización de la pobreza* fueron los dos últimos temas sobre los que pusimos énfasis a la hora de analizar los cambios que realmente se están produciendo con los proyectos de cooperación y desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA:

- De Villota, P. (Ed.) (2001): *Globalización a qué precio. El impacto en las mujeres del norte y del sur*. Barcelona: Icaria.
- Martin, A., Velasco, C. y García, F. (Coord.) (2002). *Las mujeres en el África Subsahariana*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Miqueo, C., Tomás, C., Tejero, C., Barral, M.J., Fernández, T. y Yago, T. (Eds.) (2001): *Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas*. Madrid: Minerva.
- Nash, M. y Marre, D. (Eds.). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Bellaterra.
- Schüssler, E. (2000). *Cristología feminista crítica*. Madrid: Trotta.
- Seidler, V. (2000). *La sin razón masculina. Masculinidad y teoría social*. Barcelona:

Paidós.

Skjelsbaek, I. y Smith, D. (2001). *Gender, peace and conflict*. Sage: Londres.

Vuola, E. (2000). *Teología feminista. Teología de la liberación*. Madrid: IEPALA.

CURSO "CUESTIONES CANDENTES EN BIOÉTICA"

Emilio Martínez Navarro / Diego García Capilla

Prof. Filosofía Moral y Política Univ. de Murcia. / Foro I. Ellacuría

Medico y Lic. Filosofía / Foro I. Ellacuría

El curso se centró en algunos dilemas éticos planteados en el ámbito de la biomedicina contemporánea. Se propuso una metodología de trabajo consistente en repartir el tiempo de cada sesión en dos mitades; la primera dedicada a una exposición teórica por parte de los coordinadores, y la segunda, a una discusión con base en textos que se proporcionaron oportunamente a los y las participantes.

Desde la primera sesión se intentó dar respuesta a la pregunta: ¿Por qué ahora la bioética? Esta pregunta apuntaba al hecho de que los problemas éticos planteados a la biomedicina y al mundo sanitario de nuestros días se han convertido en un punto de confluencia de diferentes tradiciones, heterogéneas entre sí, dando como resultado una situación históricamente nueva, con repercusiones epistemológicas e institucionales. La Bioética es una disciplina reciente, con una breve historia en la que se puede delimitar su principio, las causas que determinaron este nacimiento, y la evolución que ha tenido hasta el presente. El grupo congregado en la primera sesión discutimos sobre dos textos relacionados con estas cuestiones del por qué aquí y por qué ahora (de la bioética). Para ello contábamos con textos de Diego Gracia y de G. Hottois. A través de esas aportaciones se profundizó en el concepto operativo de la Bioética como disciplina en la que se aborda la dimensión ética de las cuestiones suscitadas por el poder de intervención tecnocientífica en el ámbito de la vida orgánica.

En la segunda sesión se puso de manifiesto que la Bioética busca una metodología propia, que se está desarrollando todavía en la corta historia de esta disci-

plina como una nueva forma de aproximación a los problemas éticos suscitados en el ámbito de la biomedicina. Pero esta nueva metodología no es unidireccional, sino que resulta de la confluencia y de la polémica entre diferentes y heterogéneas perspectivas a la hora de afrontar los nuevos retos de la biomedicina. Nos referimos, fundamentalmente, al método deontológico o principialista y a sus orígenes a partir del informe Belmont (1974-1978), así como a la obra de Beauchamp y Childress Principios de Ética Biomédica, en la que se recogen los cuatro principios de la bioética: no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia. Y, en segundo lugar, al procedimiento casuístico (tradicción utilitarista), representado fundamentalmente por Jonsen y Toulmin (que también participaron en la elaboración del Informe Belmont). Finalmente, es de referencia obligada el método propuesto por Diego Gracia que intenta combinar lo positivo de los métodos anteriores y hace una síntesis metodológica en tres apartados: el sistema de referencia, los esbozos morales y las consecuencias de los actos. Se comentaron textos de Diego Gracia y de otros autores anteriormente mencionados para abordar la perspectiva de la bioética como disciplina abierta al diálogo interdisciplinar e intercultural.

Cuestiones de gran actualidad en la bioética contemporánea son las que atañen a los problemas éticos planteados en torno al principio y al final de la vida humana. La exposición teórica abordó las distintas formas de entender la vida: desde la perspectiva de la sacralidad, la vida es sagrada, pero esto presupone una creencia metafísica, ya que el principio de sacralidad no tiene demostración fuera de la fe. La segunda perspectiva es la llamada "vida de calidad": una posición opuesta a la anterior y que supone una moralidad no presidida por la sacralidad de la vida. En el ámbito académico y en el debate doctrinal entre posiciones éticas relevantes, estas dos posiciones son antagónicas y resulta imposible un acuerdo entre ellas. En cambio, en el ámbito de la regulación legal existen distintas posibilidades en relación con estos problemas éticos del principio y final de la vida humana, que van desde la prohibición absoluta a la permisividad total, pasando por posturas intermedias entre las que podemos citar la no penalización o las regulaciones minuciosas. El debate entre los participantes se llevó a cabo en torno a documentos referentes a la legalización de la eutanasia en Holanda desde principios de 2002. En el debate se profundizó algo más en la clarificación de las posturas y argumentos que defienden las dos posiciones expuestas anteriormente, así como en la posibilidad de posiciones intermedias.

Otro tema de actualidad al que se le dedicó una sesión fue el debate ético en torno a las aplicaciones médicas de la ingeniería genética. Se trata de dar respuesta a dos interrogantes centrales: 1) ¿Es el embrión (o el feto) una persona? y

2) ¿Tiene el embrión valor moral intrínseco que nos imponga la exigencia de proteger su vida? Para ello resultó adecuado abordar el concepto de persona desde el punto de vista filosófico, distinguiendo, como hacen autores relevantes en la materia, entre cuatro nociones de persona: la noción biológica de persona, la noción de persona potencial, la noción metafísica de persona y la noción de persona moral. Las herramientas conceptuales que aportan algunos trabajos publicados por autores contemporáneos, fueron de gran utilidad para avanzar hacia una posible respuesta a las preguntas planteadas.

Una dimensión que no podía faltar en este curso era la institucional: la reciente y creciente aparición y regulación legal de comités cuyo objetivo es la deliberación sobre las cuestiones propias de la Bioética. Se introdujo la información pertinente sobre los diferentes tipos de comités de Bioética, con sus correspondientes objetivos y limitaciones. Se abogó por la defensa del carácter multidisciplinar y de representación plural de estos comités, así como por la defensa de la deliberación como procedimiento, dando así respuesta a las demandas de una sociedad plural que aspira, supuestamente, a garantizar cada día mejores niveles de disfrute de los Derechos Humanos y de calidad de vida para todos.

El curso estuvo organizado en cinco sesiones: una por semana de hora y media de duración. El grupo de participantes resultó ser muy heterogéneo, con participación de diferentes profesionales (medicina, biología, psicología y otros) y estudiantes. La participación fue muy desigual y la asistencia a las sesiones fue sensiblemente irregular. No obstante, los coordinadores consideramos que los objetivos generales del curso se cubrieron suficientemente, dando oportunidad de información, formación y debate abierto en los temas que hemos indicado. Unos temas que no admiten la solución fácil ni el dogmatismo estéril, sino que requieren, precisamente, de lo que trató de aportar este curso: información relevante, reflexión serena y rigurosa, deliberación abierta, diálogo respetuoso. En definitiva, la propia metodología de la Bioética nos abre al horizonte de la investigación comunitaria en la que estamos comprometidos.

III SEMINARIO INTERNO

El Seminario permanente del Foro "Ignacio Ellacuría" ha concentrado su atención durante el curso 2001-2002 al estudio, investigación y debate de un nuevo tema: *Nacionalismos, inmigración y multiculturalidad*. A este tema dedicaremos la síntesis que aquí se ofrece. Sin embargo no pasaremos por alto la cuestión de la publicidad a la se dedicó la primera reunión que tuvo lugar el día 20 de octubre, aprovechando así en el debate la presencia del profesor Juan Benavides, que había dado una conferencia en el Aula Cultural de la CAM el día anterior.

Publicidad y Manipulación (Primera Sesión)

A partir del libro de Juan Benavides (*El lenguaje publicitario. Hacia un estudio del lenguaje en los medios*. Madrid: Síntesis 1997) y otros artículos suyos ("Ideología y realidad en el discurso publicitario", 1989; "Yo amo la televisión", 1991; "La presencia de la publicidad en la construcción de la cultura cotidiana", 1995; "Hacia una epistemología de los medios de comunicación", 1995; "Nuevos medios, nueva sociedad. La incidencia de la comunicación publicitaria", 1997), se plantearon previamente las siguientes cuestiones para el debate con el autor:

1. Publicidad e ideología.

La publicidad es una actividad que vende y legitima estilos de vida. La publicidad crea y reproduce valorativamente formas de comportamiento, configura en las personas y en los grupos una manera de entender la realidad, convirtiéndose así en una importante instancia de socialización. La publicidad es asimismo una forma de manipulación pues ejerce un gran control ideológico sobre los

receptores. Cuando hablamos de ideología como un discurso elaborado por unas élites y que sirve para legitimar y sustentar un orden injusto, entonces descubrimos que el discurso publicitario posee este carácter ideológico en la medida que también es utilizado para enmascarar una realidad injusta.

Pero la dificultad la encontramos cuando queremos hacer una crítica a este carácter ideológico del discurso, puesto que en él ya no se encuentra ninguna pretensión de verdad. Ya no hay discursos coherentes, sino que hay una especie de mosaico, de fragmentos de discursos que se yuxtaponen. Esto se convierte en una especie de envoltura que sirve para enmascarar aún más la realidad puesto que ilumina sólo aspectos parciales de la misma sin ninguna pretensión de ofrecer respuestas unificadoras. ¿Es que acaso el mundo de la imagen es más susceptible de un empleo ideológico? ¿Una cultura de la imagen es más engañosa que una cultura del discurso? ¿Es más impenetrable al desenmascaramiento de su intención?

Existe una relación entre el "fetichismo de la mercancía" y la publicidad. El discurso publicitario presenta una imagen ideal engañosa de la sociedad. Su relación con el mundo de la mercancía lo ha transformado en una cuestión estética. Se empatiza con la mercancía, con su mundo, que es el que genera una ilusión de plenitud, de autorrealización, de riqueza... Esta fantasmagoría lleva a enmascarar las muchas contradicciones del sistema. Se oculta, por ejemplo, cómo se distribuye realmente la mercancía en el mundo o los efectos depredadores que el sistema está produciendo en el medio ambiente. La publicidad está sirviendo para ocultar las consecuencias del sistema económico capitalista y las formas sociales de producción y distribución. Avanzar por este camino de reflexión implica incidir en el fenómeno en toda su complejidad, pero ¿hasta qué punto el análisis crítico de la publicidad llega a todas estas categorías?

2. *Cultura oral / Cultura de la imagen.*

El fenómeno publicitario afecta a nuestro entorno hasta tal punto que en muchos casos determina la forma en que la gente observa el mundo. Los medios de comunicación en general y la publicidad en particular han contribuido a construir una nueva cultura de naturaleza audiovisual, en donde el peso de la imagen destaca por encima de la palabra. Recordamos por ejemplo un programa de *Euronews* en donde se presentan sólo imágenes para mostrar la realidad misma y se ilustran con un texto que dice "no comment". Nos preguntamos si disponemos de elementos sustantivos para hablar de una contraposición entre una cultura oral y una cultura de la imagen.

3. *Ética en la publicidad.*

El desarrollo de las nuevas tecnologías hace que se creen nuevas estructuras sociales. La nueva sociedad de la comunicación cuestiona antiguos valores y construye nuevos estilos de vida y originales formas de comprender y acceder a la realidad. Sin lugar a dudas, la publicidad también se ve afectada por estas nuevas tecnologías, pero... ¿de qué manera?

Tenemos la sensación de que la producción publicitaria lo que está haciendo es "digerir" estas nuevas tecnologías y en este sentido parece que están más preocupados por asimilar un nuevo "aparato" que por hacer una reflexión seria sobre el sentido y la función de los nuevos medios. Por ello se cree necesario plantearse el tema de la ética en la publicidad, lo que supone hablar de su responsabilidad moral.

Junto a la preocupación ética surge también la preocupación educativa. ¿Qué papel juega la publicidad como elemento de socialización? ¿Cómo nos podemos "defender" o, más bien, cómo podemos prevenir las consecuencias de la nueva socialización de los medios? ¿Cómo sustraernos a sus posibilidades manipuladoras?

4. *Acercamiento al lenguaje publicitario y de los medios.*

El autor propone una doble definición de la publicidad, diferenciando la actividad ligada al marketing de aquella otra que tiene que ver con los procesos de construcción cultural (discurso social). Asimismo propugna que esta separación implica dos perspectivas de estudio diferentes: estudio del lenguaje publicitario desde el punto de vista de la construcción del mensaje o estudio de la actividad lingüística que realizan los hablantes en su interacción con la publicidad. Sin embargo se cree que la matriz económica del discurso publicitario forma parte de los escenarios de interacción que puedan constituirse alrededor de este fenómeno. ¿Cómo se integra, pues, la dimensión económica en el estudio de la dimensión discursiva?

Por otro lado, el escenario que construye y donde se desenvuelve el discurso publicitario es un escenario asimétrico. Los participantes están en condiciones desiguales en cuanto a competencia, intencionalidad, medios para conocer al otro y para darse a conocer... Esa asimetría es para algunos una característica fundamental, por lo que sería de gran importancia conocer cómo se aborda el problema del poder desde esta perspectiva interactiva, teniendo en cuenta que siempre se ha relacionado el tema con un planteamiento unilateral, con la perspectiva de la emisión.

Los escenarios que construye el medio publicitario son escenarios paradójicos, pues en ellos se ponen en juego unos valores que son incompatibles con la

propia naturaleza del discurso publicitario. Por otra parte, esos valores entran en contradicción con la caracterización que el discurso publicitario hace del consumo y de la sociedad de mercado como algo bueno, natural o a lo sumo, inevitable. ¿Qué papel juega la coherencia como mecanismo discursivo de ocultación de esa paradoja?

Nos encontramos además con que este escenario cuenta con la presencia de un intermediario que, en los últimos tiempos, se hace cada vez más visible y cobra más protagonismo: las agencias de publicidad. Parece que las agencias han comenzado a creerse que no hacen marketing sino arte. Han comenzado a negar que su discurso sea un discurso de las ventas y esto ha desarrollado la creación de una nueva publicidad. ¿Cuál es el papel de las agencias en la conversión de la publicidad en escenario indispensable en la vida social y su conversión en modelo para la construcción de otros escenarios?

* * *

Juan Benavides hizo un recorrido por todos estos planteamientos, respondiendo a algunas cuestiones y haciendo determinadas puntualizaciones.

Cuando se hace un análisis ideológico de la publicidad se tendría que dar un paso más, aceptando —piensa el autor— que el planteamiento de la publicidad como medio de manipulación es muy operativo. En nuestra reflexión deberíamos empezar a hablar no tanto de un sistema de encubrimientos como de un sistema de representaciones. Así la ideología perdería ese matiz ocultador. De este modo, las ideologías serían sistemas de representación que se encuentran conviviendo dentro del sistema social y, a veces, unas dominan sobre las otras.

El hecho de que la imagen enmascare una realidad injusta no es esencialmente intencional (aunque puede serlo en algunos casos). Es más bien la consecuencia de una sociedad banal, el resultado del mundo en el que vivimos.

Es cierto que en nuestra sociedad hay una supremacía de la cultura de la imagen, pero esto no quiere decir que la cultura oral haya dejado de existir. Sí que es cierto que la influencia de la imagen está proporcionando una manera de comprender y entender la realidad radicalmente diferente a la que plantea el lenguaje oral. Éste expresa ideas más universales, tiene un valor más unívoco, es mucho más prescriptivo. El uso del lenguaje oral tiene unas normas y se deben utilizar correctamente si queremos ser entendidos. En cambio la imagen es mucho más adscriptiva, sugiere ideas de una forma diferente. En la cultura audiovisual también podemos encontrar una cierta narratividad, pero quizás nos falten conceptos, nociones claras que nos permitan entender este nuevo lenguaje.

En la cultura de la imagen nos encontramos, por ejemplo, que el valor de la *autoridad* y la *memoria* no existen. La publicidad necesita estar redundantemente presente para que nadie se olvide, puesto que no tiene memoria. Son diferencias de matiz. En esta nueva cultura lo que da la autoridad no es la memoria, sino el estar presente (si no se repite no está presente y por tanto no existe). Todo esto nos está enseñando a ver el mundo desde una *actitud de éxtasis*, lo cual nos impide una percepción activa y crítica. Por otro lado, también nos ha llevado a ver el mundo de forma *fragmentada*, lo que nos hace perder el sentido de globalidad y nos impide ver la realidad en toda su riqueza. En este sentido se dice que con la imagen las cosas son tan transparentes que dejan de transparentar la realidad, y ésta es la paradoja. Lo que hace la imagen es romper la realidad entendida como realidad "maciza", la que está ahí y se puede conocer. La imagen reproduce unos aspectos de la realidad que no coinciden con la idea global del mundo. La realidad espectacular de la imagen es como un *collage*. Pero ¿percibe esto el espectador? Algunos opinan que no.

Efectivamente la cultura de la imagen está chocando con una cultura discursiva. Hoy en día el saber es más anecdótico, menos analítico, se tiene menos capacidad para relacionar. El espectador se engancha a la imagen no tanto porque la entienda sino porque le resulta más agradable o impactante. Y en este sentido no podemos decir que la imagen engañe más que la palabra, sino que lo hace de forma diferente.

Todos sabemos que el trabajo intelectual requiere tiempo, trabajo, esfuerzo..., sin embargo en la vida profesional mediática no hay tiempo, la fugacidad es una constante, todo hay que hacerlo de forma rápida. En el ámbito profesional publicitario se utilizan lo que se llama "rutinas" profesionales, derivadas de la prisa con la que se trabaja. Éstas son un elemento que puede llevar fácilmente a la desinformación.

¿Cómo integrar el tiempo en la realización de estos procesos para poder integrarlos en el mundo educativo? Pues bien, hay una actitud muy contraria a esta integración, fruto de intereses económicos y políticos importantes. Estamos metidos en un proceso vertiginoso que es contrario a lo que planteaba Habermas de hacer procesos discursivos de consenso en donde nos podamos poner de acuerdo en cosas fundamentales.

En el análisis de los discursos siempre se le da un papel preponderante al emisor, pero ahora no podemos olvidar que se están produciendo escenarios comunicativos nuevos en donde la forma de apropiarse de los contenidos es diferente según cada persona (discurso de apropiación). Así el discurso del emisor puede

que no coincida con el discurso del receptor. Esto nos lleva a enlazar con el tema de la coherencia. El sentido de lo que aparece no recae ya tanto en el emisor del discurso sino también en el que lo recibe, y su comprensión dependerá mucho del contexto, del momento, del escenario, de la experiencia... Así el concepto de *escenario* y el concepto de *coherencia* plantean problemas que dependen de todos y no sólo de los medios.

En todo este proceso ¿dónde queda el papel de las agencias y las cuestiones de poder? Es a partir de la 2ª guerra mundial cuando empieza a imponerse el modelo americano: noción de publicidad comercial. En este momento la agencia de publicidad empieza a cobrar un gran protagonismo. Se puede decir que a partir de los años 80 la agencia empieza a controlar el 100% de los procesos publicitarios. Sin embargo no es éste un poder que se imponga por la fuerza, sino que lo hace de una forma sutil, incluso cínica.

No se puede hacer un análisis de la publicidad y de su evolución sin tener en cuenta la referencia al sistema. Aunque nuestro análisis no se puede reducir sólo a esto, es evidente que tenemos que relacionarlo con las exigencias que el sistema capitalista está planteando. El poder estructural se ha complicado, se ha fragmentado, se ha dispersado como consecuencia del proceso de globalización y esto está sirviendo de excusa para no cuestionarse determinadas cosas acerca del poder, incluso también para relativizar el concepto de ideología, para quitarle toda carga negativa. Todo esto puede llevarnos a interpretaciones falsas, puesto que el poder todavía tiene capacidad para conseguir adhesiones a unos determinados intereses o a una determinada ideología.

Juan Benavides distingue entre el *fenómeno de la globalización*, entendido en su aspecto más técnico (desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación que permiten la interconexión económica, financiera y comercial) y el *pensamiento único* que ha pretendido imponer el liberalismo económico. Lo grave es identificar ambos fenómenos. El modelo económico y político neoliberal no se impone como resultado de la globalización, sino que ésta le sirve de excusa para organizar la sociedad y la economía a su manera —eso sí, utilizando las nuevas posibilidades tecnológicas— y hacer que esto parezca inevitable. Es en el pensamiento único donde busca su legitimidad el poder político y económico, y no en la globalización.

Es evidente que los mecanismos de la globalización han hecho que las diferencias y las desigualdades sean cada vez mayores. Pero el problema estaría en ver quién controla estos mecanismos globalizadores. El tema de la globalización se ha llevado - piensa el autor- desde un punto de vista equivocado, porque la

verdadera lucha no estaría aquí sino en contra del pensamiento único. En cualquier caso, no se trata sólo de ver las cosas de forma negativa. Aunque sólo sea por honradez intelectual hay que plantearse los problemas de forma rigurosa, hay que hacer justicia a la complejidad y no hay que rehuir la confrontación. Pero para esto hay que tener, en muchos casos, una gran valentía.

Nacionalismo: Aportaciones a su interpretación (Segunda Sesión)

Para la sesión del 17 de Noviembre Norberto Smilg, M^a José Lucerga, Antonio Murcia y José Antonio Zamora habían elaborado síntesis de diversas publicaciones sobre el nacionalismo. Del libro de G. Delannoi y P.A. Taguieff (*Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós 1993) se estudiaron los trabajos de Ernest Gellner: “El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas”, p. 333-365; de Anthony Smith: “La ‘legitimación dualista’, matriz del nacionalismo étnico”, p. 367-406; el de Karl Deutsch: “Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan”, p. 407-424; y el de Isaiah Berlin: “El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo”, p. 425-450. También se presentaron los trabajos de Ernest Gellner: *Nacionalismo*. Barcelona: Destino 1997; y el artículo de Andrés de Blas Guerrero: “Nacionalismo (Teorías y tipologías)”, en: Id. (ed.): *Enciclopedia del nacionalismo*. Madrid: Alianza 1999, p. 507-513.

Introducimos aquí algunos resúmenes de dicho dossier, el cual fue punto de partida para el debate.

1. Isaiah Berlin: “El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo”, p. 425-450.

La ascensión del nacionalismo es hoy un fenómeno mundial, sin duda el factor más determinante en los Estados jóvenes y, en ciertos casos, entre las minorías de las viejas naciones. En el siglo XIX, ¿quién habría predicho la aparición de un nacionalismo fuerte en el Canadá, en el Pakistán, o en el País de Gales, en Bretaña, en Escocia y en el País Vasco? ... En la mayor parte de los casos, la aspiración a la independencia nacional se mezcla con una resistencia a la explotación. Este tipo de nacionalismo es, quizá, tanto una forma de lucha social y de resistencia de clase como una pura afirmación nacional, y crea un contexto en el que unos hombres prefieren ser mandados, incluso duramente, por miembros de su religión, de su nación o de su clase, antes que estar bajo la tutela, por benévola que sea, de señores de otro país, de otra clase o de otro medio. ... Cualquiera que sea la explicación de este fenómeno que, a su manera, es tan amenazador como otros peligros que planean sobre la humanidad -la contaminación,

la superpoblación, el holocausto nuclear-, su ascensión es incompatible con esas ideologías del siglo XIX en las cuales la raza, la nacionalidad o incluso la cultura importaban menos que la clase o la competición económica, y los factores psicológicos y antropológicos menos que los factores sociológicos y económicos.

La rebelión contra lo que se considera injusto y opresivo se produce en la historia de todo Estado, toda Iglesia, todo orden social duraderos. Con frecuencia el sistema es sospechoso de perpetuarse mecánicamente y sus razones de ser, aunque hayan sido válidas, parecen haber quedado obsoletas. Y la protesta se modela a veces, como vemos en Rousseau o en Tolstoi, en torno al deseo de retorno de los tiempos antiguos, cuando los hombres eran virtuosos y libres. Los movimientos populistas del siglo XIX (que idealizaban a los campesinos, a los pobres o a la 'verdadera' nación) iban en ese sentido: un retorno al 'pueblo' para escapar de un mundo de falsos valores, de vidas 'inauténticas', de hombres de organización. A ese temperamento y a ese tipo es al que está vinculado el nacionalismo. También él es una forma de autodefensa. Rousseau, la voz más fascinadora de esta rebelión, aconsejó a los polacos que resistieran ante la expansión de los rusos aferrándose obstinadamente a sus instituciones nacionales, a sus trajes, a sus usos, a sus modos de vida, para no ser conformados ni asimilados, porque, en aquel momento, era su resistencia la que satisfacía las exigencias universales de la humanidad.

Para numerosos liberales y socialistas en Occidente, el nacionalismo parece puro chauvinismo y puro imperialismo. Pero, de hecho, el nacionalismo no sirve ni necesaria ni exclusivamente a la clase dominante. Suscita rebeliones también contra ella. Es una respuesta general a una necesidad profunda y natural, sentida por esclavos recién liberados —'los descolonizados'—, un fenómeno imprevisto en la sociedad eurocéntrica del siglo XIX.

2. Karl Deutsch: "Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan", p. 407-424.

El trabajo de Rokkan se interroga sobre las diferencias en el desarrollo nacional de diversos países y ofrece incluso un modelo para la explicación de los diferentes procesos históricos por los que tendría que pasar en cada país la movilización social para producir sus modelos políticos particulares. Para ello Rokkan utiliza un modelo basado en 23 variables, que aplicó al estudio de 17 países de Europa occidental.

La división centro-periferia es el centro de interés de este modelo. Esta división es de orden geográfico, económico, cultural e histórico, ya que puede evolucionar (nuevos centros, caída de los antiguos) pero conserva la importancia de

los recuerdos y resultados de épocas anteriores.

Rokkan habla de centros y periferias en dos niveles: nacional e internacional. En ambos casos es esencial saber si la relación se establece mediante el conflicto o la integración y si el centro puede movilizar recursos de la periferia para desarrollar su propio poder.

Deutsch defiende que el modelo de Rokkan es generalmente aplicable para estudiar los procesos nacionalistas a escala mundial. La mayor parte de las variables establecidas por Rokkan son fácilmente universalizables, y el modelo puede utilizarse eficazmente para un análisis mundial, incorporándole datos sobre factores comunes al desarrollo del nacionalismo y de los sistemas políticos, sobre la evolución de la emancipación de los pueblos, sobre la consolidación de la lengua popular, sobre la primera selección de un folklore, sobre el principio de una literatura y una historia nacionalistas o el desarrollo de posibilidades de crédito, entre otros.

3. Anthony Smith: "La 'legitimación dualista', matriz del nacionalismo étnico", p. 367-406.

El autor pretende analizar la matriz de los nacionalismos étnicos en lo que él llama "legitimación dualista", fruto a su vez de la implantación del "Estado científico" en las sociedades de base tradicional. Por "Estado científico" hay que entender una forma política que pretende homogeneizar con fines administrativos la población que se encuentra dentro de sus fronteras y utiliza las técnicas y métodos científicos más modernos para una mayor "eficacia".

Para las sociedades tradicionales, el mayor peligro vinculado al advenimiento del "Estado científico" reside en el cuestionamiento de la *imagen cósmica* de la *cosmovisión* religiosa. Lo que queda cuestionado es tanto la unidad de naturaleza y sociedad sustentada en un orden supraempírico, como las teodiceas que responden a la cuestión del sufrimiento y del hiato entre el destino y los méritos. En las sociedades tradicionales la religión facilitaba las bases fundamentales sobre las que se establecían las instituciones sociales y políticas. Tal era el mundo del que se encontró desterrada la intelectualidad ascendente bajo la presión del "estado científico". Dicha intelectualidad tiende a reclutarse entre los hijos de las elites tradicionales — frecuentemente de los intelectuales tradicionales.

La crisis de autoridad que arruinó las antiguas creencias representa una situación de "legitimación dual". La intelectualidad, y con ella todos los demás grupos, es introducida en un universo cuya herencia está dislocada. Está confrontada con dos fuentes de "autoridad" que exigen una dependencia incondicional. Este desafío se puede afrontar según tres vías:

1) El “Estado científico” constituía históricamente un instrumento típicamente “occidental” y extranjero. La reacción de los ortodoxos a su desafío fue negar su “valor” y su “poder”. Para el “tradicionalista” la ciencia y la modernización son, *grosso modo*, pecadoras y por tanto, de hecho, “sin poder”. Esta actitud puede a veces transformarse en una especie de nacionalismo “etnocentrista” militante (ej.: los Hermanos Musulmanes).

2) La segunda posición es la del “asimilacionismo”. Su actitud es igualmente tajante. El “Estado científico” hizo impotentes a los dioses. Debe, pues, transferirse la dependencia a la única autoridad eficaz. La ciencia, la abundancia y la igualdad eran las tres soluciones a problemas seculares; y su agente era el “Estado científico”.

3) La tercera vía es el “reformismo”, que reconoce las dos fuentes de autoridad e intenta combinarlas en una nueva síntesis que —eso espera— trascenderá su contradicción. A diferencia de los movimientos de reforma religiosos que nunca abandonaron el campo de la tradición, los reformistas se legitiman en los términos de los principios modernos del “Estado científico”, y se encuentran así atrapados en una corriente que los conduce más lejos de lo que querían.

La conclusión que resulta de este estudio puede formularse así: la condición de la emergencia del nacionalismo étnico entre la intelectualidad, que constituye la capa superior inicial, reside en el fracaso de las respuestas “reformistas” y “asimilacionistas” a la situación de “legitimación dualista”. El nacionalismo se desarrolla en el seno de la intelectualidad cuando los “asimilacionistas” mesiánicos intentan realizar su antiguo proyecto adoptando la solución étnica de los “revivalistas” ganados a una reforma defensiva.

4. Ernest Gellner: *Nacionalismo*. Barcelona: Destino 1997.

- Dos características básicas de los seres humanos, materia prima de la vida social, son la cultura y la organización. De aquí que la nación se pueda definir en términos de cultura compartida; y que el nacionalismo pueda entenderse como aquel principio político que propone la semejanza cultural como el vínculo social básico.

- Sin embargo, al contrario que la cultura y la organización, el Estado-nación y el nacionalismo no son hechos universales. Esto es así a pesar de que la teoría más corriente del nacionalismo lo considera como algo “natural”. A la objeción de que no existía en otros momentos históricos, se suele responder diciendo que “existía adormecido”, “oculto”, pero es la condición para la realización de los individuos y los pueblos.

- Frente a estas teorías “naturalistas” (“primordialistas”) se encuentran las que afirman que el nacionalismo no es ni universal ni necesario, sino un invento europeo de principios del s. XIX. E. Kedourie es uno de los representantes cualificados de esta posición.

- Gellner es partidario de que el nacionalismo no es ni universal ni necesario; pero tampoco es accidental y contingente. Él lo entiende como una consecuencia necesaria, el correlato de determinadas condiciones sociales. Así, no siendo universal, tampoco es accidental, sino necesario en determinadas condiciones sociales (que tampoco son universales). De la investigación de dichas condiciones ha de derivarse una teoría del nacionalismo que medie entre primordialistas y modernos.

- Gellner describe la transición de una sociedad no nacional a una nacional en cinco etapas, vinculadas a la transición de la sociedad agraria a la industrial:

- C **1ª etapa**, la situación vienesa: reordenación de Europa tras las guerras napoleónicas. No se tienen en cuenta lenguas, costumbres, religiones, etnias, etc.

- C **2ª etapa**, la época del irredentismo: coincide con la independencia de Grecia del Imperio Otomano. Los rebeldes eran cristianos y los señores, musulmanes. Ambos grupos no se entienden como “naciones”, sino más bien como dos “tipos humanos” con cierto contenido ideológico que se enfrentan entre sí.

- C **3ª etapa**, la época de Versalles y Wilson: nueva ordenación de Europa, esta vez en nombre de cierto principio de autodeterminación. El resultado es un conjunto de Estados pequeños y frágiles, pues tenían todas las debilidades de los Imperios a los que sustituían.

- C **4ª etapa**, limpieza étnica: aplicación del principio “una cultura, un Estado”. Esta máxima sólo es posible a costa del “olvido” de la pluralidad cultural originaria de los miembros de la nación.

- C **5ª etapa**, mitigación del sentimiento nacional: más un deseo que una realidad en la actualidad. Lo importante ya no es el territorio (sacralización de la tierra) sino los factores económicos: tasas de crecimiento.

- Gellner se alinea con las tesis modernistas respecto al nacionalismo. Entiende que la cultura y el poder son perennes, pero en la modernidad se relacionan de una manera nueva y diferente. Dos cuestiones es preciso resolver, a sabiendas de que no hay una respuesta única: ¿son continuas las culturas, a tra-

vés de la línea divisoria de la diferente organización social? (o lo que es igual: ¿tienen ombligo las naciones?); y ¿en qué consiste el atractivo político de las culturas, sean o no efímeras? La tesis de Gellner sostiene que:

- La homogeneidad de la cultura no fue determinante de las fronteras políticas en el pasado (mundo agrario), aunque lo es en el presente (sociedad industrializada).
- La transición de la sociedad agraria a la industrial equivale al paso de una cultura superior en manos de unos pocos, a ser compartida por muchos más (todos).

El nacionalismo queda así vinculado a la modernidad. La pregunta por el ombligo de las naciones se responde desde la necesidad de tener ombligo creada por la propia modernidad.

* * *

Ante la complejidad del tema del nacionalismo se empezó abriendo el debate con una serie de cuestiones: ¿El nacionalismo es un término reactivo? ¿Más que un fenómeno originario se podría considerar una respuesta contra los fenómenos de modernización? ¿Qué relación tiene el nacionalismo con el incumplimiento o frustración de las promesas emancipadoras de la modernidad? ¿Es un fenómeno original o se trata de una ilusión, una creación, un invento para ocultar algo? ¿Podríamos decir que el nacionalismo es un imaginario elaborado y transmitido a la sociedad para ocultar intereses económicos y políticos? ¿Podemos utilizar un modelo universal para el estudio del nacionalismo? ¿Existe la posibilidad de que algún proceso nacionalista se convierta en algo más que en un estado político?

Los nacionalismos tienen distintos ritmos de aparición. Gellner entiende el surgimiento del nacionalismo como una consecuencia de determinadas condiciones sociales y lo explica con una metáfora sobre el matrimonio. Para que se dé el nacionalismo tiene que haber un Estado (novio) y una cultura (novia). Las diferencias que nos encontramos entre los distintos nacionalismos se darían por la variedad de relaciones existentes entre estos dos elementos. Quizás esta tesis parezca un poco simple, pues no sabemos si a factores como la economía o la religión se les da la importancia suficiente o se los deja más bien en un segundo plano. El nacionalismo, en determinados casos, está muy ligado al hecho religioso y además se ha presentado, en muchas ocasiones —siguiendo con la metáfora— como un matrimonio inseparable (este tema lo trataremos específicamente en otras sesiones).

En cuanto al origen, se habla de que el nacionalismo es fruto de la moderni-

dad pero por otro lado tiene el estigma de ser algo antiguo, superado históricamente, periclitado. De aquí que se plantee esta cuestión: descubrir si el nacionalismo es una posición que hunde sus raíces en la historia o por el contrario es una aportación de los últimos tiempos, *inventada* como reacción a la modernidad y para compensar las realizaciones de ésta.

Todos sabemos que los éxitos y los fracasos de la modernidad han provocado déficit. Quizás el miedo a ser olvidado por las promesas de justicia, libertad individual, fraternidad... esté en la base del surgimiento de los nacionalismos. Parece bastante plausible la tesis de que el nacionalismo nace como "invento" para reaccionar en contra de una determinada situación, de una decepción ante la realidad.

Con frecuencia estos procesos también pueden ser el resultado de una herida, de una especie de humillación colectiva, de una explosión de rabia. Hemos visto que el surgimiento de muchos de los nacionalismos étnicos en el Tercer Mundo ha sido consecuencia de un proceso traumático sufrido por la colonización europea, de situaciones de marginación o discriminación. Cuando se da un elemento de ofensa, en muchos casos se reacciona apelando a la conciencia nacional de forma "exagerada" y en ocasiones la experiencia es tan traumatizante que llega a desencadenar mecanismos de *autovictimización paranoica* (EE.UU. contra Afganistán).

A lo largo del tiempo y en muchos lugares se han creado minorías sociológicamente excluidas (p. e. Yugoslavia). Posiblemente los nacionalismos se puedan explicar en buena parte porque a determinados colectivos no se les reconoce en lo fundamental. El nacionalismo tiene la necesidad de dicotomizar la realidad y marcar claramente la separación entre amigo-enemigo y esto puede responder, entre otras cosas, a un trasfondo de rechazo. En América Latina, por ejemplo, el nacionalismo está sirviendo para articular toda una defensa de los derechos de un determinado colectivo étnico-cultural no reconocido.

El miedo a perder la identidad puede estar en la base de los procesos nacionalistas. El nacionalismo se basa en atributos como la etnia, la cultura, el lenguaje (con limitaciones), un determinado territorio..., pues estos elementos dan la seguridad de pertenecer a un grupo, permiten la integración en algo mayor que la propia individualidad y psicológicamente crean un sentimiento de unidad. Pero por otro lado se piensa que el sentimiento de pertenencia no tiene por qué derivar necesariamente en procesos nacionalistas, tiene que haber algo más de fondo.

En muchos casos se puede constatar que minorías ansiosas de poder se sirven

hábilmente del sentimiento de pertenencia a una etnia o a una cultura para unir a una gran cantidad de gente y "utilizarla" en favor de unos intereses particulares. En su particular lucha necesitan el apoyo de "los de abajo" —que en principio son un gran potencial de protesta— por lo que aprovechan su situación de marginación o exclusión para objetivos diferentes a los que se plantean explícitamente. Cuando alguien manipula tiene que poder hacerlo y quizás por esto se juega con el sentimiento de identidad, lo que resulta útil para enmascarar los verdaderos intereses y crear determinadas ilusiones. Nos encontramos así con sectores sociales muy diferentes y con pretensiones muy distintas, pero unidos bajo el mismo paraguas (p.ej. islamismo). Recordemos, por ejemplo, que el fascismo se fundamentó en una clase "perdedora" y en una clase media que veía amenazado su horizonte de prosperidad.

Uno de los elementos que da seguridad al ser humano es la cultura en la que vive. Pero, dado que ésta es una construcción social, las identidades también lo son. ¿Cómo se puede salvar esa identidad nacional cuando todo a nuestro alrededor está cambiando en un proceso continuo de mestizaje? El error de base es creer que las culturas son compartimentos estancos, algo cerrado. Sin embargo es fácil comprobar que las culturas se mezclan inexorablemente y que es difícil negar su mestizaje original.

Aunque la mediación cultural es fundamental y necesaria se debe aspirar a una sociedad permeable a las distintas culturas. Muchos creen que el que tiene otra cultura distinta no nos puede ayudar sino que más bien nos proporciona lo que no somos. Por ello lo normal es aproximarnos a los que son parecidos a nosotros y alejarnos de los diferentes. En cambio es preciso pensar que la diversidad es un estado lógico dentro de nuestra sociedad y además es una riqueza potencial. Que el Estado, la nación o cualquier colectivo no permita la existencia del otro, que sea intolerante con lo diferente, es lo verdaderamente negativo. Es necesario, por tanto, que las diferencias se complementen en lugar de excluirse mutuamente, pues el contacto entre culturas distintas supone siempre una rica experiencia.

La inseguridad ante lo diferente o ante el otro distinto a mí impide las actitudes dialogantes y tolerantes. Cuando nos identificamos con algo necesitamos que no haya fisuras porque esto produce una gran inseguridad. Pero cuando esto ocurre es porque de alguna manera ha fracasado el proceso de socialización. Nuestras sociedades no educan en la capacidad crítica, en la reflexión, que es lo que realmente nos permite mirar lo diferente de otra manera, sin amenazas. En la medida en que a las nuevas generaciones se les prive de la capacidad crítica habrá un renacer de los procesos nacionalistas.

Ante todo esto surgen otros interrogantes: ¿Podría haber una sociedad "limpia" de nacionalismos? ¿Sería posible una sociedad libre absolutamente de identificaciones y neutral? Está bien claro que el ciudadano aséptico no se puede dar, pero aunque así fuera, no sería deseable.

Se plantea además otra cuestión fundamental: ¿El concepto de nacionalismo es por sí mismo excluyente? Parece que cuando analizamos el fenómeno de los nacionalismos nos situamos siempre desde una perspectiva negativa. Al nacionalismo le ponemos siempre los adjetivos de "excluyente", "intolerante", "violento" "radical", pero... ¿debe ser esto necesariamente así? De este concepto se hace casi siempre un uso peyorativo. Pero parece que no necesariamente el nacionalismo debe tener en la base el rechazo y la intolerancia, incluso mirado desde otro punto de vista hay componentes del nacionalismo que tienen aspectos positivos.

Por ejemplo, todos sabemos que la globalización ha modificado muchas cosas. Ante estas transformaciones muchos se aferran a sus seguridades y se resisten a que los procesos de globalización intenten homogeneizarlo todo. Se trataría esencialmente de una *reacción* (mecanismo de autodefensa) ante algo que se considera negativo.

Por otro lado, el capitalismo ha introducido una nueva fragmentación, una nueva diversidad. Se produce como una especie de *bricolage identitario* cuya expresión puede ser un mestizaje "a la baja", sin capacidad amplia para identificar distintas culturas y convivir con ellas. Además el mercado tiene la capacidad de poner a su servicio todas las identidades y esto es lo negativo. Tenemos que ser conscientes de qué identidades se están afirmando y de qué manera.

Lo que se está imponiendo es una forma de vivir nuestras identidades sin temor a la incoherencia (solución dualista). Las estructuras organizativas del Estado van por un lado y las identidades personales van por otro, y aunque nuestra forma de vivir no sea congruente con el funcionamiento de la sociedad, no se nos plantea ningún problema. El sistema sabe integrar esto perfectamente porque funcionalmente es rentable (mundo juvenil).

Quizás los nuevos movimientos sociales sean actualmente el único espacio que tenga menos probabilidades de ser integrado por el sistema. Desde aquí se están formulando proyectos políticos y también proyectos identitarios y culturales con cierta seriedad.

Nos damos cuenta de que una comprensión plena del tema exige la integración de lo económico, lo social, lo cultural... junto con aspectos antropológicos y psicológicos. Pero sobre todo es necesario educar en el respeto a la diversidad.

La esperanza está en saber encontrar ese sabio equilibrio de convivencia entre todas las culturas sin tener que prescindir de la identidad específica de cada una de ellas. Es conveniente saber llegar a consensos básicos que nos permitan el suficiente grado de entendimiento como para hacer posible la convivencia.

Nacionalismo vasco y catalán (Tercera Sesión)

Para la sesión del 15 de Diciembre, Evaristo León, Juan Diego López y Ascensión Romero habían elaborado resúmenes de los siguientes documentos:

* JUAN ARANZADI: *Milenarismo Vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus 2000 (p. 555-583)

* JUAN ARANZADI: *"El escudo de Arquíloco". Sobre Mesías, mártires y terroristas*. Vol. 1: Sangre Vasca Madrid: A. Machado Libros, 2001 (p. 509-535)

* JAVIER SÁDABA: *Euskadi: Nacionalismo e Izquierda*. Madrid: Talasa Ediciones 1998.

* En SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ. *Los Nacionalismos*. Zaragoza: Edit. Sipp 1994:

- Ignacio Villota Elejalde: "Sabino Arana y el Nacionalismo Vasco". (p. 249-265)

- Francesc Mercadé: "Los rasgos de identidad del Nacionalismo Catalán" (p. 269-291)

* Vicenç Villatoro: "Los nuevos horizontes del nacionalismo catalán"

Evaristo León expuso algunas ideas básicas sobre el nacionalismo vasco y José Antonio Zamora hizo lo mismo sobre el nacionalismo catalán.

Juan Aranzadi llega a la conclusión en sus artículos de que "el movimiento nacionalista vasco es una reacción nativista frente a la quiebra de una previa contraposición étnica cuya función no era preservar diferencias culturales objetivas, sino construir las". De cualquier forma se reconoce que este tema es de tal complejidad que no hay una coincidencia en cuanto a las ideas básicas, no existen significados unívocos.

Para encontrar algunas explicaciones al **nacionalismo vasco** podemos hacer un breve recorrido por su historia y hacer algunas puntualizaciones:

* A partir del s. XVI empieza a surgir entre guipuzcoanos y vizcaínos un mecanismo de contraposición centrado en la hidalguía universal sancionada por la legislación foral. En estas fechas se empieza a elaborar toda una mitología que hace referencia al euskera, la independencia e invencibilidad de los vascos, los

Fueros, la pureza racial, etc.

* Las derrotas carlistas, la abolición de los Fueros y la industrialización (pérdida de la identidad vasca) provocaron una gran crisis y un gran resentimiento en el pueblo vasco.

* El nacionalismo de Sabino Arana busca la restauración de esta identidad vasca. Adopta una nueva expresión: Lagi-Zarra (Ley Vieja) en donde se explican los cuatro elementos de la Tradición política (Leyes, costumbres, pureza de raza y lengua).

* Fundación del PNV. El nacionalismo va evolucionando y se van perfilando dos fracciones: unos que aspiran a un Estatuto de Autonomía y otros que exigen la independencia y separación del Estado español. ETA nacerá hacia 1952 como expresión de los grupos más radicales.

El nacionalismo sabiniano se fundamenta en la religión y la raza. Pero la teoría de la raza quedó desprestigiada después del Holocausto por lo que se cambió el término por el de "etnia": grupo humano con unas características básicas comunes y diferentes (territorio, raza, lengua, cultura). Aranzadi analiza estos aspectos y llega a la conclusión de que no hay ningún factor objetivo de diferenciación étnica. Se podría decir que una etnia es simplemente un grupo humano opuesto a otro y diferenciado por una pura voluntad de diferencia. Esta fundamentación es pues interesada y subjetiva. Así que el autor centra el problema vasco en una cuestión nativista.

Al principio el criterio que define la etnicidad en el País Vasco es el rechazo al *txakurra*, que es el extranjero que llega desde fuera. Después (años 60 a los 80) se emplea este término para designar a las Fuerzas del Orden Público y el Ejército español. Pero cuando aparece la *Ertzanza*, este discurso se queda arcaico y entonces empiezan a apelar al victimismo, se empieza a hacer toda una explotación de la liturgia necrológica (mártires).

En cuanto al **nacionalismo catalán** podemos hacer también algunas puntualizaciones clave:

* Se puede decir que el nacionalismo catalán nace a partir de la guerra de Cuba. La derrota española se vive como un desastre político, se crea un sentimiento de vacío que viene a llenarlo el catalanismo.

* Cataluña está mucho más industrializada que el resto del Estado, con unos valores distintos y una lengua propia, con una historia diferente y con una conciencia política de su diferencia.

* Después de la guerra, Cataluña propone al Estado español dos cuestiones

básicas: La primera, que intente modernizarse para ser más eficiente y permitir que Cataluña despliegue todas las potencialidades que ha desarrollado, que deje atrás valores preindustriales, predemocráticos y que adopte los valores de la Europa mercantil e industrial del presente.

La segunda cuestión tiene que ver con la transformación hacia un Estado plural y abierto, donde tengan cabida todos los sentimientos y todas las identidades nacionales.

* Hoy en día podemos decir que el catalanismo ha triunfado en sus objetivos mínimos. Podemos decir que España se ha modernizado y que ha logrado también un grado de reconocimiento lingüístico y cultural notable.

* Pero es en este último punto donde el catalanismo considera que no se ha llegado a los mínimos exigidos. Cree que este Estado que se ha modernizado no es capaz sin embargo de convertirse en un ente administrativo capaz de admitir en su seno diversas nacionalidades.

* La única manera de garantizar la convivencia multicultural es apelando a la independencia catalana.

El nacionalismo catalán es por naturaleza reivindicativo, de tal modo que si no hubiese ninguna reivindicación que hacer no existiría el catalanismo.

* * *

El tema del nacionalismo es un tema de una gran complejidad y con multitud de aspectos a tener en cuenta. Para empezar constatamos que hay grandes diferencias entre el nacionalismo vasco y el nacionalismo catalán. Hemos visto como el nacionalismo catalán no mira tanto al pasado; tampoco sus reivindicaciones han apelado al concepto de etnia, quizás debido a razones económicas o de situación geográfica. Una diferencia importante entre el nacionalismo vasco y el catalanismo es que este último siempre ha hecho un esfuerzo de política democrática, de debate, dentro de procesos reivindicativos no violentos.

Uno de los riesgos que corremos, sobre todo en el análisis del nacionalismo vasco, es caer en las generalizaciones. La realidad social vasca es compleja y diversificada, con distintas motivaciones e intereses, por lo que hacer afirmaciones como: "el problema está en que *los vascos...*", son un tanto arriesgadas.

Dicho esto, hay que destacar que el nacionalismo vasco, a diferencia del nacionalismo catalán, es inseparable de la situación de violencia y amenazas continuas. Se acepta la violencia como un hecho casi natural. En esencia, el problema del nacionalismo vasco es esta naturalización de la violencia.

Antes el nacionalismo se percibía como respuesta frente a las dictaduras militares fascistas. El recurso a la violencia era visto como el único medio para liberar al País Vasco de la colonización a la que se veía sometido, sobre todo en los años más duros del franquismo. Sin embargo, en los últimos veinte años, con la consolidación de la democracia, con la aparición de la Ertzanza, del estatuto de autonomía, etc... ya no hay un enemigo tan claro contra el que hay que luchar. Esta situación actual de violencia además de insostenible es ya injustificable.

Parece que la violencia sea un fenómeno orquestado que no interesa que decaiga. Por una parte se ve que hay intereses de todo tipo por parte de los que manejan la organización para perpetuarse en el poder. Por otro lado se intuye que se ven obligados de alguna manera a seguir la espiral de violencia para poder justificarse, pues si se dejara de matar parecería que lo que se ha hecho hasta ahora serían asesinatos (es un quiero y no puedo). En definitiva, muchos piensan que se ha creado un monstruo que ahora los está devorando.

Sería bueno preguntarse por aquellos elementos o condiciones que hacen que la gente traspase los límites de la violencia. El tema educativo nos podría dar algunas pistas. Las escuelas vascas, por ejemplo, han caído en manos de ciertos colectivos que mantienen y educan en el odio y la violencia, y lo ven como algo lógico y necesario. Se llega incluso al puro racismo cuando se hacen determinadas justificaciones apelando a la raza, la cultura, etc. La educación familiar se ve desbordada e incapacitada en muchos casos para poder hacer frente a este problema.

El nacionalismo tiene un componente muy fuerte de manipulación. La manipulación de los sentimientos étnicos de un determinado pueblo o colectivo puede ser muy rentable para una élite. De aquí que no esté de más preguntarse: ¿a quién beneficia toda esta situación? En política esta manipulación además de rentable resulta fácil, sólo hace falta aglutinar una serie de sentimientos de agravio (con base real o no tan real) y nace algo parecido a los nacionalismos. El nacionalismo presta un servicio de ocultamiento de intereses diversos, y esto ayuda realmente a determinados proyectos políticos.

Los procesos nacionalistas funcionan muchas veces como religión de sustitución. Se crean identificaciones afectivas muy fuertes que se sustraen al entendimiento general. Si nos fijamos en nuestra propia experiencia vemos que en la religión se dan procesos muy parecidos. Los vínculos afectivos con determinados valores hacen que no nos podamos abstraer a determinadas cosas. Esto puede ser un medio poderoso para crear, pero también para destruir.

Es curioso, por ejemplo, ver que en el PNV no hay muchas discrepancias polí-

ticas internas (lo que dice Arzallus no provoca réplicas). El partido es como un santuario en donde se exige obediencia. En la medida en que el nacionalismo funcione como religión de sustitución no nos debe extrañar. La religión es capaz de movilizar lo mejor y también lo peor del ser humano porque es capaz de crear identificaciones muy poderosas. En este sentido el PNV no es sólo un partido. Si quiere en un momento dado puede hacer una transformación radical de la situación, puede incluso hacer desaparecer a ETA. Esto es difícil que ocurra porque son sus "hijos". Han creado un monstruo difícil de eliminar.

En el País Vasco la gente está mucho más politizada que en el resto del país, quizás debido a la industrialización. Este compromiso político es un aspecto muy positivo para lograr determinados avances o movilizaciones. Sólo basta observar las diferencias con la mayoría de las comunidades autónomas en cuanto a política social se refiere.

Los procesos de industrialización han sido procesos traumáticos que han hecho que los movimientos nacionalistas tengan arraigos muy fuertes. Quizás están apoyados en una autovictimación exagerada, pero en una sociedad globalizada como la nuestra... ¿qué suerte están corriendo las pequeñas diferencias? Hoy, cuando estamos de vuelta de las promesas de modernidad, los procesos nacionalistas pueden ser el "opio del pueblo", pero también la "queja del oprimido". La destrucción de la identidad que provoca la globalización y el fracaso de los ideales ilustrados son la causa del enganche a los procesos nacionalistas. El nacionalismo compensa los déficits económicos, identitarios, culturales, etc... que la globalización está provocando. Aunque obviamente no podemos ser ingenuos y tenemos que pensar que hay determinada gente que se está beneficiando de todo esto.

Todas estas observaciones nos llevan a plantearnos una curiosa pregunta: ¿se puede no ser nacionalista? La respuesta no está tan clara y parece que no se puede ser totalmente neutro al nacionalismo. Se puede ser o no militante de un partido nacionalista, pero no ser nacionalista en un sentido cultural parece que no es tan obvio.

Los medios de comunicación hablan mucho sobre el nacionalismo vasco o catalán, pero siempre dicen las mismas cosas y no nos dejan apreciar otros aspectos. Que los medios no critiquen de la misma manera el nacionalismo español no significa que éste no exista. Por ejemplo, si nosotros vamos a Barcelona ¿nos sentimos murcianos?, cuando vamos al extranjero ¿nos sentimos españoles? Está claro que todos tendemos a hacer determinadas generalizaciones (nosotros), tendemos a considerar lo propio como lo mejor, nuestras maneras de hacer como

las más apropiadas, etc... Este tipo de identificaciones están ahí y tienen poder, y esto hay que verlo e identificarlo, pues muchas veces estos mecanismos se han achacado sólo a los otros (Un ejemplo: El Plan Hidrológico Nacional: ¿se puede ser murciano y estar en contra?)

Si queremos establecer un marco de encuentro también tendremos que revisar este nacionalismo (no sólo el intelectual sino el de la calle). Quizás a nosotros no nos preocupa este tema precisamente porque hemos conseguido lo que otros nacionalismos no tienen: un Estado. El nacionalismo vasco y catalán aún no han resuelto esto.

Lo difícil ahora es saber como van a evolucionar todos estos procesos. ¿Cómo se puede, por ejemplo, ser no nacionalista en el País Vasco?

La sombra de la nación: el extranjero (Cuarta Sesión)

La reunión celebrada el día 16 de Febrero se dedicó a reflexionar sobre el tema *La sombra de la nación: El extranjero*. Se presentaron algunos de los puntos fundamentales de los dos libros que nos sirvieron de base para el debate, resumidos por M^a José Lucerga y José A. Zamora.

1. Javier de Lucas: *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy 1994)

Esta obra aborda varios temas: las posibilidades de cumplimiento de los derechos humanos en nuestra sociedad multicultural, la universalidad de estos derechos, la exclusión derivada de la distinción entre extranjero y ciudadano, los límites de la noción tradicional de ciudadanía como nacionalidad en un contexto de pluralidad cultural, las minorías y los derechos colectivos, etc...

Según el autor no hay muchas posibilidades de hacer cumplir jurídicamente los derechos humanos pues plantean demasiadas exigencias sobre todo en la práctica. Su cumplimiento está muy limitado al tema de las fronteras.

Otro debate que se plantea en el contexto de la multiculturalidad es el del carácter universal o no de los derechos humanos. Para muchos si vivimos en sociedades culturalmente plurales, el pluralismo se debería trasladar también al espacio ético y jurídico, y esto es incompatible con la universalidad de los derechos.

La misma universalidad tiene la virtualidad de percibir la diferencia la cual queda excluida. Vemos que determinadas tradiciones "chocan" con determinados reconocimientos o derechos declarados por el Estado.

La tradición de los derechos humanos sostiene que para ser titular de éstos basta con ser persona, pero en la práctica constatamos que a determinados grupos se les ha negado la categoría de personas. El problema no está en atribuir universalmente los derechos a todos los hombres sino en que muchos hombres no han sido considerados como tales.

Hoy en día la exclusión más importante en el campo de los derechos humanos es la distinción entre *hombre* y *ciudadano*, la cual afecta principalmente al *extranjero*. El individuo se entiende no como una persona sino como un miembro de una comunidad que tiene unas determinadas normas.

Para que los derechos humanos sean efectivos será necesario que las minorías sean reconocidas como sujetos de derechos. ¿Cómo se pueden compaginar los derechos de las minorías y los derechos de las mayorías?

2. Fernando Oliván: *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería* (Madrid: San Pablo 1997):

La tesis del autor es la siguiente: *el nacionalismo, la misma nación, no es más que la sombra del principio de exclusión del otro, la sombra del extranjero.*

La misma definición de extranjero como "aquel que carece de nacionalidad española" es una tautología. El Derecho es el que hace las distinciones fundamentales, el que pone los límites. El nacionalismo empieza a adquirir capacidad de definir la ciudadanía desde el derecho. Es éste el que permite dar contornos a la nación.

La idea de contrato social exige un límite de quiénes son los que van a determinar el orden jurídico, los que van a participar en la vida política. La idea del orden político y la idea de fraternidad se sustentan jurídicamente y se constituyen por la exclusión del extranjero.

La idea de soberanía moderna necesita el concepto de nacionalidad, es una exigencia. Y la dificultad de definir la nación desde dentro se hace a través de la exclusión de los no nacionales, es decir, de los extranjeros. Se produce así una oposición entre "persona" y "extranjero", convirtiendo a este último en objeto de políticas concretas al margen de su propia personalidad, de su humanidad.

El derecho de extranjería tiene dos funciones clave: la de conocer cuál es el marco humano en el que se mueve la nación y por otro la de conocer cuál es la voluntad de esa nación. La soberanía será pues la que decida los mecanismos jurídicos de exclusión y separación, pero... ¿qué quiere decir eso de la soberanía? ¿qué es lo que realmente decidimos los ciudadanos? ¿quién define las reglas del juego? ¿no es una ficción esa *fraternité* incluso cuando la limitamos al grupo

supuesto de los patriotas?

El Estado moderno, con su déficit de cohesión, permite dar viabilidad al nacionalismo. Ni el elemento geográfico ni el étnico eran capaces de proporcionar una urdimbre sobre la que establecer algún tipo de lazo suficiente. La pieza clave que proporciona coherencia a todo el sistema es la frontera. Es el resorte imprescindible para la eficacia del Estado moderno y sin el cual el discurso del nacionalismo jamás hubiera superado la retórica poética.

* * *

El territorio es uno de los elementos del Estado moderno. Si hay territorio entonces tiene que haber fronteras. La idea de todo Estado es garantizar la seguridad. Es éste el que tiene que proporcionar la seguridad en una determinada zona y se monta para este objetivo, por lo que se hace necesario marcar o delimitar el espacio. Los demás objetivos del Estado están en función de este único fin: que el país sea lo más seguro posible.

Partiendo de este contexto, en donde el objetivo prioritario es asegurar la paz y la convivencia, las fronteras se hacen imprescindibles. ¿Existe otra forma de organizarse? Además en la fundación del Estado moderno partimos de una cierta admiración o imitación del modelo británico (que ya en el s. XVII empezó a dar protagonismo a la ciudadanía y a recortar el poder del rey) que precisamente se da en un territorio donde las fronteras son naturales.

Sin embargo, las fronteras han existido siempre, no sólo desde que se estableció el Estado moderno, pero es desde aquí donde han adquirido una significación especial. La delimitación de fronteras siempre excluye *per se* a otros, pero la verdadera cuestión está en cómo se definen esas fronteras, en cómo funcionan. El problema viene cuando hay que establecer un orden jurídico consensuado por los que viven entre ellas.

El nuevo mundo que se está configurando necesita superar ese concepto de soberanía vinculada a espacios geográficos concretos. La soberanía compartida —uno de los paradigmas del Estado moderno— es un ideal, una ilusión. Este pacto se está viendo afectado por nuevas realidades (p.ej. la inmigración) que hacen que tengamos que replantearnos de nuevo todo lo que sustenta este pacto y evolucionar necesariamente hacia formas más flexibles.

Dado que el futuro del Estado-Nación tradicional es un tanto incierto —debido como hemos dicho a estas nuevas realidades— a lo mejor tendríamos que empezar a defender la concepción de un Estado no excluyente, con una forma diferente a la actual. ¿Sería posible una especie de federación mundial de Estados?

¿el ideal de unas "Naciones Unidas"?

Aparentemente la frontera física se ha expandido, pero han surgido otras fronteras que no son geográficas, ni jurídicas, sino interiores. Nos encontramos también con la frontera humana, la que se lleva en sí mismo. Las leyes de extranjería vienen a definir las fronteras humanas.

La Ley de extranjería va ligada, más que al Estado Moderno, a unas determinadas circunstancias –en muchos casos polémicas– que necesitan una determinada regulación. Pero aunque es evidente que las circunstancias históricas hacen que determinados ordenamientos jurídicos se endurezcan, también es evidente que hay determinadas opciones políticas y determinados intereses que hacen que esto sea así.

La fuerza del Derecho es la que define los límites. Sin embargo el Derecho no es algo absoluto, se puede modificar. Pero esto es la pescadilla que se muerde la cola: las reglas vienen del pueblo pero... quién es el pueblo, sino todo aquel que tiene la nacionalidad. Está claro que habrá que buscar dentro de nuestra realidad y sustentar la ciudadanía en otras cosas que no sea sólo la nacionalidad (el pasaporte).

Aunque el concepto de soberanía –como capacidad de autodeterminación de los sujetos– es un concepto complejo, es en este terreno por donde se podría avanzar. Quizás en la medida en que el poder local crezca en relación al poder estatal (diversificar el poder en varias soberanías compartidas, flexibles, interconectadas) se podrán ir dando pasos en el reconocimiento de la ciudadanía al extranjero, en el reconocimiento de sus derechos.

¿Es posible una ampliación de la ciudadanía? Parece que se está avanzando en este sentido. El hecho de que los españoles actualmente nos podamos mover dentro de la unión europea es ya una ampliación. Pero no nos engañemos. Por otro lado vemos que cada vez que se construyen espacios más amplios (Unión Europea) surgen filtros mucho más duros para los de fuera. Los procesos de adhesión van unidos a unas condiciones determinadas para que los países que quieren entrar en la Unión Europea establezcan ciertas normas que excluyen al otro.

En el fondo de estos límites está el miedo, el miedo a perder seguridades, miedo a compartir nuestros privilegios. El miedo es un elemento cultural muy manipulable. La idea de que el precio que hay que pagar para que nosotros estemos bien es que otros estén mal, se interioriza y se acepta fácilmente, de tal manera que no nos plantea ningún cuestionamiento.

Pero este orden esconde otros tipos de violencia. En esta búsqueda de seguri-

dad surgen muchas cosas que ponen en cuestión el tipo de "seguridad" que se busca. En el fondo el concepto de seguridad se basa en la dignidad de toda persona y no sólo en la de la que está en mi territorio. El Estado está llamado a trascenderse, a universalizar más el concepto de seguridad.

Aunque todos sabemos las diferencias que hay entre la proclamación teórica de los Derechos humanos y su realización práctica, también sabemos que su aceptación legítima a cualquier Estado. Pero ¿no nos encontramos en muchos casos con un problema de incompatibilidad entre la existencia de los Estados y la posibilidad de la aplicación de estos derechos?

Dentro del Estado del Bienestar se está dando un cierto reconocimiento práctico de los Derechos humanos en determinadas parcelas como pueden ser la educativa y la sanitaria. Sin embargo en otros terrenos, por ejemplo, en el tema de la doble nacionalidad se supedita hoy a los pactos y reconocimientos entre los Estados (principio de reciprocidad). ¿Por qué no se podría dar la nacionalidad de forma unilateral? ¿No podríamos nosotros reconocer la nacionalidad a un marroquí independientemente de lo que hagan en este país?

Otro debate importante sobre los Derechos humanos es acerca de su carácter universal. Nuestra realidad multicultural nos lleva a plantearnos el problema de un código normativo compartido, un modelo que concilie el respeto a la pluralidad con el respeto a la común humanidad. Actualmente una de las preguntas que surgen con más fuerza es ¿qué signos culturales son los que hay que respetar y cuáles no? Este discernimiento plantea conflictos en algunos casos concretos (p.ej. el uso del velo en la escuela).

Sabemos que en cada cultura existen espacios de disidencia que cuestionan el orden establecido. Quizás el respeto al otro esté en dejar que los procesos internos que se dan en cada cultura vayan evolucionando y puedan provocar determinadas transformaciones. Si se imponen determinadas cosas, se violentan estos procesos y puede ocurrir que con estas actitudes se apoye, de alguna manera, el fundamentalismo. Frente a sociedades o culturas más poderosas que no reconocen y respetan los derechos de otras, se necesitan afirmaciones identitarias fuertes. Lo que está claro es que los radicalismos impiden siempre la integración.

La cuestión sería encontrar las condiciones que hagan posible un consenso internacional en cuanto a unos mínimos aceptados por todos. Un índice que toda cultura puede considerar sería la universalidad negativa del sufrimiento. Aunque todas las culturas producen sistemas de integración del que sufre y silenciamiento del sufrimiento, también el sufrimiento puede generar distancia y resistirse ante estos procesos. Es en estos casos donde debería tomar protagonismo el Derecho.

Es necesario que el diálogo intercultural dé nombre al dolor desde la propia experiencia y no desde el poder dominante cultural. El diálogo intercultural debería facilitar la disidencia en ambas partes.

Xenofobia y racismo (Quinta Sesión)

La reunión celebrada el día 16 de marzo se dedicó a debatir el tema *Xenofobia y Racismo*. Ramón Gil y Diego García al inicio de la sesión recordaron algunos de los puntos fundamentales de los dos libros que habían resumido:

1º. J. Blázquez-Ruiz (dir.): *10 Palabras clave sobre Racismo y Xenofobia* (Navarra: Verbo Divino 1996).

1) RACISMO (Tomás Calvo Buezas):

* Las diferencias biológicas son un hecho incuestionable y natural entre los seres humanos; pero jerarquizar y discriminar socialmente a los individuos en razón de su sexo, altura o raza es siempre un hecho social y cultural.

* ¿Cuáles son los problemas de fondo que se esconden bajo esa superficie epifenoménica del rechazo "al otro", "al extranjero", al inmigrante, al negro, al moro o al gitano? ¿Cuáles son las causas, factores y agentes que provocan tal conflicto y confrontación social?. Para contestar a estas cuestiones hay que evitar dos tipos de reduccionismos: a) Reducir lo étnico-racial a la clase; b) Reducir la clase a lo étnico-cultural. La clave explicativa habría que buscarla en ese entrecruzado reforzante de discriminación que es la clase o subclase explotada, la nacionalidad no europea, la etnia-cultura no apreciada y la raza despreciada.

* La inmigración ¿una amenaza o un enriquecimiento mutuo?: La convivencia interétnica y democrática de una sociedad multicultural es un problema grave y complejo. Entre las líneas de búsqueda de soluciones y los frentes de intervención social podemos enumerar de forma genérica tres: la integración por el trabajo, la participación interétnica democrática y la educación intercultural.

* El autor considera a la escuela como punto clave para la lucha contra el racismo. Ésta debe ser creadora de actitudes críticas y transformadoras, generando valores de convivencia y tolerancia y solidaridad.

* La conclusión es que hay que apostar sin miedos por una Europa pluriétnica, multirracial y mestiza.

2) PREJUICIO: CONCEPTO Y NOCIONES DIVERSAS (Darío Páez y José Luis González):

* ¿Por qué se da el prejuicio, los estereotipos y la discriminación? ¿Cómo se

forman? ¿Cuáles son las características del contexto que favorecen su aparición? ¿Cómo se puede cambiar la forma de pensar? ¿Cómo lograr recategorizar a los sujetos? El autor trata de dar algunos indicadores que puedan responder a todas estas cuestiones.

* Conclusión: Tan solo la regulación y mejora de las condiciones sociales de la inmigración, por un lado, y la mejora de la situación de desempleo e inseguridad social, por otro, permitirán desactivar la espiral racista. Sólo con una política multicultural activa, que acepte la diversidad lingüística, racial y cultural, se puede contrarrestar la tendencia a la búsqueda del chivo expiatorio de los problemas sociales en el otro desfavorecido.

3) XENOFOBIA (Alberto Hidalgo):

* Entre xenofobia y racismo siempre hay continuidades y complicidades, deslizamientos semánticos, alianzas y adsorciones directamente conectadas con la praxis política y social. La xenofobia es el doble del nuevo racismo; sustituye la defensa de la desigualdad por el énfasis de la preservación de la diferencia y alerta sobre la amenaza que acecha a la identidad nacional-cultural a consecuencia del crecimiento de la inmigración.

* Dado que la legitimidad de la estancia del inmigrante está fundada sólo en el trabajo, la crisis económica y el paro estructural creciente, se acaba deslegitimando su misma presencia. Éste es el caldo de cultivo del nuevo racismo.

* Bajo la xenofobia yacen ocultos dos supuestos básicos: que las diferencias culturales son irreductibles y la tendencia innata a preservar la identidad cultural evitando cualquier tipo de mestizaje.

* Cuando hablamos de xenofobia podemos cometer el error de suponer que la intolerancia se ejerce contra los extranjeros sin distinciones. Y no es la diferencia, sino la proximidad competitiva la que despierta la inseguridad, la insolidaridad y el rechazo.

* Todos los planes de reparto de territorios y fijación de fronteras tienen como consecuencia la xenofobia.

4) LA XENOFOBIA Y LA CONDICIÓN DE EXTRANJERO ANTE EL DERECHO (Javier de Lucas):

* El rechazo al extranjero ¿es un fenómeno nuevo o más bien se activa en nuestras sociedades ante la presencia de determinados estímulos (inmigración, crisis social, etc...)?

* Quizás sea hora de reconocer que hemos asumido que el fin justifica los medios y que preferimos la comodidad de los europeos en lugar del respeto a los

derechos de quienes son ciudadanos de segunda: los extranjeros pobres.

* Se está instalando una institucionalización jurídica de la xenofobia, recurriendo a una especie de mensaje que consiste en proponer que la presencia de los extranjeros está equiparada con algunas alarmas sociales y patologías.

* El régimen jurídico de los extranjeros es uno de los campos donde habría que tratar de aplicar ese impulso de expansión de la democracia hacia sus límites.

2º. T. San Román: *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía* (Madrid / Barcelona: Tecnos / Servei de Publicaciones 1996).

* La autora plantea conectar los discursos racistas y antirracistas, y establecer la necesidad de un contraste empírico de estos discursos. A partir de aquí intenta reordenar las relaciones racismo-antirracismo, clarificando las dimensiones de cada uno.

* La antropología se enfrenta al racismo con el argumento culturalista.

* Algunas premisas a tener en cuenta:

- La enculturación-socialización modela a la persona con independencia de la herencia genética.

- Las culturas suponen un complejo proyecto de significado y ordenación del universo social y cósmico.

- La enculturación es un proceso abierto y permanentemente abierto a la crítica y a la reflexión.

- Las culturas no son ni homogéneas ni carentes de propuestas contradictorias.

* Habría que diferenciar entre "racismo europeo" y "racismo como una peculiaridad europea".

* Si nos planteamos la negociación intercultural tenemos dos vías: la negociación entre iguales o la imposición del más fuerte. Si el horizonte es la igualdad nos encontramos con dudas a la hora de establecer un consenso negociado: ¿Es posible hallar una materia negociable de interés común? ¿Es posible fundamentar una convivencia en la negociación de lo político, común y general, a través del diálogo?

* En ocasiones nuestro etnocentrismo tiene buenas intenciones pero se puede encontrar con situaciones complicadas, como es el caso de la clitoridectomía. Para la autora, lo que consideremos o hagamos implica optar entre nuestros propios valores y creencias, contradecir algunas de nuestras convicciones para seguir otras.

* Resulta evidente que las culturas son inconmensurables: no se puede valorar si una cultura es mejor o peor que otra porque los criterios para la comparación y el valor que se utiliza para emitir el juicio se formulan desde el interior de una sola de las culturas.

* Una cosa es que demos igual valor a todas las culturas y otra muy distinta es que valoremos igual todos los hechos culturales propios y ajenos.

* Igualdad versus diferencia: "igual" no se opone a "diferente" sino a "jerarquizado"; "diferencia" no se opone a "igualdad" sino a "idéntico". No estamos utilizando los mismos criterios cuando afirmamos la igualdad de todos los seres humanos y cuando afirmamos la existencia de diferencias entre ellos.

* Ante el fundamentalismo cultural la autora apuesta por la comunicación, por el diálogo.

* Habría que estudiar el racismo desde el enfoque de la multifocalidad de la ración. No se discrimina necesariamente al diferente, sino al que por alguna razón se introduce en una categoría de diferente a partir del uso de algún tipo de *marcador* (físico, cultural, de lugar de origen, etc.)

* Para acercarse al "otro" se impone la necesidad de captarlo de manera multidimensional.

* El valor de las palabras: La polémica racismo/antirracismo en los medios intelectuales es muy sutil, de manera que se valora lo que se pueda decir entre líneas. Sería interesante intentar ajustar lo más posible los términos a lo que significan.

* * *

Es evidente que en una sociedad plural, donde conviven varios grupos con distintas creencias, distintas culturas, etc., aparecen situaciones complicadas y problemáticas. Lo que no podemos es negar estas evidencias sino que tenemos que hacer un esfuerzo para ver, analizar y entender todo lo que está pasando. En este sentido, Teresa San Román constata que, mientras los racistas hacen un uso preciso de cifras y datos, los antirracistas se limitan a recriminarles su maldad, en vez de argumentar también con una base empírica.

Cuando hablamos de convivencia entre grupos culturales distintos surgen inmediatamente dos temas importantes: el respeto a los derechos humanos y el de cómo consensuar los valores mínimos compartidos. Es evidente que todos estamos convencidos de que los derechos humanos son algo respetable y defendible. Son precisamente estas convicciones las que nos llevan a optar por el diálogo y por el respeto a todas las personas, y a intentar tenerlas en cuenta a la hora de

tomar decisiones que les afectan.

Pero las cosas en la práctica no son tan sencillas. Nos encontramos, por ejemplo, con cuestiones tan complicadas como la que plantea San Román sobre el tema de la clitoridectomía. Y nos hace preguntarnos: ¿No existen rituales parecidos en otras culturas? ¿Cómo hacer para distinguir y condenar unos u otros? ¿Son todos los rituales de larga tradición cultural igualmente rechazables? ¿Cómo conciliar el universalismo con el respeto a la diferencia?

Para que nos podamos entender y podamos llegar a acuerdos que nos interesen a todos debemos estar dispuestos a implicarnos en un diálogo efectivo. Esta actitud dialógica no podemos llevarla a cabo sólo desde un marco establecido, y aunque no podamos negar este marco, tendremos que estar dispuestos a analizar y contrastar muchas cosas. Si consideramos al otro como un interlocutor válido podremos entrar en un diálogo serio con él y nos encontraremos con cuestiones muy complejas e incluso con cosas que no nos esperamos. Así nos podremos dar cuenta de que detrás de valores universalmente aceptados se esconden muchas planteamientos también muy cuestionables (¿cómo se está entendiendo hoy en día la sexualidad en Europa?)

Para algunos, el dejar un resquicio de duda en un tema tan fuerte como por ejemplo el de la clitoridectomía produce, cuanto menos, cierta intranquilidad. Para que nuestras convicciones no se conviertan en dogmas, debemos aportar razones para mantenerlas. Tenemos que ver la forma de argumentar el rechazo de manera contundente, de estar racionalmente convencidos de lo que estamos defendiendo o rechazando.

A raíz de todo esto sale a colación el argumento de la inconmensurabilidad de las culturas. Aparentemente la aceptación de este argumento nos llevaría a asumir y tolerar cualquier elemento cultural, pero esto parece cuestionable. Se entiende que aunque podamos dar igual valor a todas las culturas, no tenemos por qué valorar todos los hechos culturales de igual manera. Si como sistema global una cultura no se puede medir, sí se puede sin embargo llegar a acuerdos mínimos para evaluar los hechos concretos. Los individuos tenemos la capacidad de situarnos críticamente ante los elementos que se dan en cada cultura.

Por otro lado se percibe que no es lo mismo una comparación cultural cuyos efectos sean sociales que cuando los efectos son por ejemplo físicos (es el caso de la clitoridectomía). Hay unos valores básicos compartidos que tienen que ver con el cuerpo, con la sexualidad, el placer. El cuerpo es algo muy concreto y además no hace distinciones culturales; es precisamente lo que nos hace iguales. Si el cuerpo no es algo universal entonces ¿qué lo es?

Todo esto no deja de tener su complejidad, y es importante ver desde dónde estamos intentando establecer criterios de comparabilidad. En todas las culturas hay posibilidad de tematizar el sufrimiento, aunque también existen los medios para impedir la consciencia de éste (el silenciamiento del dolor y del sufrimiento impide contemplar o percibir la realidad misma). Es aquí donde quizás se podrían establecer los puntos de encuentro, desde las disidencias que se dan en todas las culturas. El secreto podría estar en decirle al "otro": "yo no comparto del todo tus razones para rebelarte contra el sufrimiento pero el hecho es que los dos nos rebelamos, y es desde aquí desde donde podemos empezar a entendernos y podemos empezar a establecer criterios de comparación".

Puede ser que las culturas sean inconmensurables, pero ¿qué pasa con las personas? Una de las cosas que nos ha aportado la Modernidad es el descubrimiento del "individuo". Aunque sabemos que el progreso de un grupo no sólo viene por los cambios en cada persona sino que viene también del contraste, de la confrontación con los otros, tendríamos a pesar de ello que tener muy en cuenta la variable "individuo" como vía importante de evolución de una cultura. No todos tenemos que sentirnos identificados con la cultura a la que pertenecemos o con la religión que profesamos. El derecho a las discrepancias internas que existen en todas las culturas ha sido todo un descubrimiento.

Una cuestión importante es: ¿cómo es posible que no sólo coexistan las distintas culturas sino que además convivan? La *interculturalidad* sería una manera de hacer frente al hecho de la *multiculturalidad*. Habría que empezar por tener en cuenta que la *asimilación* (que supone hacerse a nuestra manera) no es lo mismo que la *integración* (que supone compartir elementos comunes y mantener las diferencias que nos identifican). En muchos casos se está exigiendo la integración a determinados grupos, cuando realmente estos grupos están marginados en guetos precisamente por unas determinadas condiciones sociales que se les han impuesto.

Otra cuestión fundamental sería preguntarse por el tema diferenciación/inferiorización. ¿Cómo se administra o gestiona en cada cultura las diferencias? ¿Cómo interviene el poder, y por tanto las relaciones de dominio, en la gestión y administración de las diferencias? ¿Permiten los agentes de socialización construir identidades críticas que puedan tomar distancia de sus propias tradiciones? Se constata que el tema diferenciación/inferiorización está servido cuando se junta un yo débil e inmaduro con los intereses particulares. La búsqueda de chivos expiatorios entre minorías étnicas, la agresión a los diferentes, los prejuicios y los clichés, etc. son mecanismos habituales en estos casos.

Si queremos construir una sociedad plural en donde convivan diferentes culturas, se tendrá que empezar por educar a las personas en unos determinados valores. La escuela aparece así como un lugar fundamental desde donde se puede articular todo esto. Pero aunque es cierto que la escuela posibilita la "convivencia" -situación de antemano privilegiada para educar en estos valores- no es menos cierto que ésta también es un fiel reflejo de lo que está pasando en la sociedad, por lo que se duda de que la escuela en este tema pueda tener la importancia que se le atribuye dentro del contexto educativo.

Por otro lado, estos valores en los que se quiere educar son los que dan sentido a las instituciones democráticas, de aquí que se confíe en las capacidades del sistema democrático para posibilitar, por ejemplo, ese diálogo tan necesario al que ya nos hemos referido anteriormente. Pero también somos conscientes de que para facilitar cualquier actitud dialógica necesitamos unas mínimas condiciones y vemos que esto en algunos niveles es muy difícil (fundamentalismos).

Otros además opinan que no es lo mismo hablar de cultura democrática que de espacio legal democrático. No nos engañemos, el ethos democrático se ha universalizado menos de lo que se dice y además hay procesos que lo están poniendo en peligro. Y como decía Hegel, si la realidad no es moral la pura conciencia de las exigencias morales es un brindis al sol.

Deberíamos de empezar a abrir brechas para defender una mínima noción de ciudadanía para todo ser humano. Habría que empezar a desvincular nacionalidad y ciudadanía (reconocimiento político, reconocimiento de todos los derechos). Los que están sometidos a unas reglas están en su derecho de participar en la elaboración y aplicación de estas reglas. Todo esto no está exento de una gran dificultad puesto que no hay una demanda social en este sentido. Se necesitaría, entre otras cosas, una voluntad común nacida del interior de cada persona.

Universalidad y diferencia. Multiculturalidad y sus críticas (Sexta Sesión)

La reunión celebrada el día 20 de abril la dedicamos a reflexionar sobre los temas "Universalidad y Diferencia" y "Multiculturalidad y sus críticas". Antes de empezar con el debate, Juan Carlos García, Emilio Martínez y Norberto Smilg recordaron algunos de los puntos fundamentales de los libros que con anterioridad habían resumido y entregado a todos, el de Sartori, G: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, y el de Silveira Gorski, H.C.: *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta 2000.

1. El libro de Giovanni Sartori pretende presentar el término *multiculturalismo* como antitético al término *pluralismo*. Intenta profundizar en el pluralismo como estructura social y se aleja e incluso previene contra el multiculturalismo.

En Europa nos encontramos con diversas culturas que tienen bases étnicas distintas: ¿Qué podemos hacer? ¿Hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? ¿Debe permitir una democracia su propia destrucción democrática? ¿Cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión o etnia diferente? ¿Tenemos que forzar la integración? ¿Qué modelo podemos encontrar como salida?

Para Sartori pluralismo no es pluralidad. Un pluralismo tolerante no debe ceder ante los "extranjeros culturales". El pluralismo se apoya en el reconocimiento, en el enriquecimiento y en la reciprocidad. Desde el punto de vista del autor no debe ni puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada.

En la segunda parte del libro el autor ataca el concepto de multiculturalidad. Para él el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y heterogéneas. Si el Estado no controla las diferencias, si acepta acríticamente las diversas culturas, las consecuencias pueden ser devastadoras.

* El trabajo introductorio de Silveira Gorski plantea el gran desafío que supone la ciudadanía multicultural. El futuro pasa por saber establecer un marco común de convivencia en donde nadie pueda ser discriminado o excluido. Pero ¿qué tipo de relación tenemos con el extranjero? Hay una base "natural" en muchas de nuestras actitudes hacia el extranjero. El miedo o el rechazo "al otro" tiene una cierta base en la condición humana y para poder explicar esto el autor utiliza los conceptos de *clausura de sentido* (necesidad de toda sociedad de clausurarse ante el mundo exterior, de crear su propio mundo de sentido para mantenerse unida) y de *exterior constitutivo* (toda sociedad se autodefine de forma negativa diferenciándose de las otras sociedades y esto interviene en su proceso de identidad).

Las políticas de inmigración que se vienen realizando en la U.E. están dando como resultado unas leyes de extranjería injustas. Los inmigrantes están haciendo el papel de nuestro "exterior constitutivo" y esto nos está llevando a un cierto racismo institucional. Las leyes se basan en los derechos del ciudadano y no en los derechos de la persona.

Están creciendo las manifestaciones de xenofobia y se están levantando numerosas barreras entre los ciudadanos europeos y los inmigrantes. Pero lo

importante ahora no es el hecho de pertenecer a una raza, sino que se segrega a las personas sobre todo por ser de otra cultura y además por ser pobre.

Silveira afirma que las razones que se tienen que utilizar para fundamentar las leyes sobre inmigración tienen que ser de tipo moral (validez universal), pues se trata de una cuestión de derechos humanos. En este punto el autor discrepa de Habermas que sostiene que se debe argumentar con razones éticas (más propias de una cultura). Esto lo comparte Walzer que rechaza una única moral abstracta y universal, pues opina que cada sociedad determina cuáles son los criterios de justicia.

Toda sociedad democrática que no quiera incurrir en contradicción ha de reconocer el derecho a la ciudadanía como un derecho universal. Debería separarse la ciudadanía de la nacionalidad. No tiene sentido que la U.E. mantenga una democracia en la que se excluye a los residentes inmigrantes de la participación política. Habermas y Mouffe confían en que la participación de los inmigrantes en las instituciones políticas origine una nueva cultura política común. El marco político democrático puede evolucionar con el tiempo y puede ayudar en este proceso los diálogos transculturales (hermenéutica diatópica).

* La aportación más significativa del artículo de J. R. Capella, ("Las raíces culturales comunitarias" en Silveira Gorski, H.C.: *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta 2000., pp. 63-77) es la idea de *raíz cultural comunitaria*. Este concepto puede ayudarnos a averiguar en qué consiste el racismo, a definir cuáles son los elementos comunes que hay en el grupo dominante frente al grupo que es rechazado.

Es significativo ver que los procesos que hacen que vayamos construyéndonos como individuos (individualización) nos los proporciona la sociedad. Por eso no es posible entender al individuo sin la sociedad que ha posibilitado que se constituya como tal, pues es ésta la que facilita el sistema de conceptos, de significados, de normas, de valores, etc., que nos va haciendo como personas.

Se llaman "raíces" a aquellos rasgos o características culturales de la socialización e individualización de las personas que son fundamentalmente básicos o primarios, que son comunes a algunos sujetos y no a otros, y que son reiteradamente transmitidos intergeneracionalmente.

Las raíces tienen una dimensión *comunitaria* y no tienen un carácter étnico destacable, sino que son históricas y culturales. Los seres humanos nos socializamos e individualizamos con unas raíces culturales comunitarias determinadas. Esta idea nos puede ayudar a abordar los fenómenos sociales derivados de los movimientos nacionalistas. La raíz cultural comunitaria pretende ser un concepto

analítico preciso, prepolítico y previo a la idea de nación y de nacionalismo.

* * *

Sartori no aborda la tesis de la interculturalidad sino que critica el planteamiento de la multiculturalidad. Pero es fácil destruir este planteamiento si se define el concepto de multiculturalidad de una manera sesgada. Sin embargo, el multiculturalismo no se reduce a lo que dice Sartori, sino que es algo mucho más complejo. Nos encontramos con multitud de posiciones, algunas de ellas muy reflexivas, que van más allá de los planteamientos que hace el autor:

* El *Multiculturalismo radical* plantearía evitar los contactos entre distintas culturas porque se piensa que esto acabaría con las más débiles y vulnerables. Aislar para salvar la diversidad, ésta es la divisa. Pero estamos ante una posición más bien minoritaria.

* El *Multiculturalismo tradicional* plantea una asimilación a largo plazo por parte de la cultura hegemónica. Las diferencias culturales que se observan a medio y corto plazo se convierten en distinciones folklóricas, porque la cultura hegemónica termina imponiéndose con el paso del tiempo.

* El *Multiculturalismo liberal* proclama una igualdad de formas y una privatización de las diferencias culturales. Esto llevaría a la "desculturalización" de la política, cosa que en la práctica es difícil que se dé. Esta posición es poco realista porque existen las diferencias y las discriminaciones incluso proclamando la igualdad formal.

* El *Multiculturalismo de izquierda liberal* que combina pluralismo y justicia social. Un medio para conseguir la igualdad jurídica, real, sería trabajando en la defensa de las minorías culturales o étnicas a través por ejemplo de la discriminación positiva.

* *Multiculturalismo autorreflexivo*. Supone una reflexión de segundo grado sobre el multiculturalismo anterior y sobre sus posibles insuficiencias. Critica la idea de homogeneidad cultural dentro de las distintas comunidades, busca una mediación entre el paradigma de la igualdad y la política de la diferencia, presta atención a las coincidencias, mezclas y reciprocidades culturales y da importancia al diálogo intercultural.

Sartori no hace justicia a esta pluralidad de planteamientos y reduce el concepto de multiculturalismo a un proyecto de yuxtaposición entre culturas que adoptan un carácter de 'gueto'.

La finalidad de su crítica del multiculturalismo es defender la necesidad de una limitación del flujo migratorio, si es que queremos defender los estados de-

mocráticos europeos, puesto que las culturas a las que pertenecen los inmigrantes amenazan el *ethos* pluralista de las sociedades democráticas occidentales y socavan sus bases de existencia. Actualmente este mismo discurso se está dando en muchos sectores. En España, por ejemplo, a algunos sindicatos les parece razonable tolerar sólo unas determinadas cuotas de inmigrantes para que podamos ir asimilándolos progresivamente y se puedan ir integrando.

En el lado opuesto se encuentran los que ven la necesidad de establecer los mecanismos necesarios para que las personas puedan circular libremente por todo el mundo. Esto ciertamente plantea numerosos problemas y supone cambios importantes en muchos terrenos. Por ejemplo, habría que empezar por desligar los derechos básicos de la persona del concepto de nacionalidad. Para esta postura bastaría la aceptación inicial por parte de los inmigrantes del marco político de la sociedad a la que llegan y, a través de los procesos de intervención que brinda nuestra democracia, participar activamente hasta ver cómo se va evolucionando. Se daría así la posibilidad a los inmigrantes de que vayan redefiniendo el marco político al que han entrado a formar parte, alterándolo o integrándose en él.

Pero cuando hablamos de dar participación a los inmigrantes, ¿tenemos en cuenta la participación real que tienen los ciudadanos en las democracias actuales? ¿El tipo de política que se está haciendo en Europa no está debilitando el concepto de ciudadanía?

Da la sensación de que con los argumentos que plantea Héctor Silveira al respecto se puede llegar a una fácil solución: establezcamos un marco político con unas determinadas reglas que haga que la comunidad pueda, si lo cree necesario, cambiar esas mismas reglas. ¿Por qué entonces es tan difícil solucionar el problema? ¿No será que hay mezclados demasiados intereses? ¿No están además esos intereses amasados con narraciones, simbologías, identidades culturales que sirven para excluir, discriminar, explotar al diferente?

El concepto de raíz cultural comunitaria permite que nos demos cuenta de que todo lo que se vive social y emocionalmente desde la infancia tiene un poder y una dimensión política tremenda (pensemos simplemente en los objetos que se nos imponen en el contexto donde crecemos). El valor de este concepto nos da la posibilidad de conectar con cosas muy elementales y primarias (sentimientos, emociones básicas, etc.) que son las que hacen que nos vayamos constituyendo como individuos. Cualquier intervención externa o política para alterar esta raíz se vive como una agresión personal y puede generar respuestas que pueden parecer incluso desproporcionadas en algunos momentos.

Con todo, cabría plantear algunas objeciones al concepto de raíz cultural comunitaria: ¿puede haber un concepto tan previo a toda configuración política? ¿Hasta qué punto todas estas cosas no están condicionadas por las relaciones sociales de poder? ¿Se pueden considerar por tanto tan primarias?

En muchas ocasiones idealizamos demasiado nuestra cultura y sobre todo nuestra democracia cuando en realidad no son garantía de igualdad de derechos. Es en este punto donde surgen dos posiciones diferenciadas. Por un lado se cree que nuestro sistema de democracia formal encarna ese ideal moral que es la igualdad de derechos. La democracia es la forma de organización que defiende que las personas gozan de unos derechos inalienables. Pero esto es un objetivo a alcanzar y no un punto de partida. Ya sabemos que se parte de la diferencia, pero esto no es injusto, lo injusto es que tomemos esa diferencia de partida para establecer diferencias en la aplicación de los derechos. Puesto que estamos "condenados" al mestizaje-esto es un hecho y además irreversible- la democracia se plantea como la mejor posibilidad para empezar con el entendimiento. Nuestro reto, si queremos avanzar, es profundizar en la democracia y llevarla a todas las esferas sociales. El marco de igualdades formales de las democracias occidentales representa un horizonte que nos permitiría avanzar y cuando denunciamos las desigualdades reales, lo que hacemos es exigir que se cumplan de hecho las igualdades declaradas formalmente.

Pero aunque todos estamos convencidos de que la igualdad es un valor irrenunciable (aunque se hace notar que este deseo de igualdad no es aceptable en algunas raíces culturales comunitarias o al menos no tienen estas exigencias) vemos en los acontecimientos actuales e incluso en nuestra experiencia cotidiana que hay algo que no funciona. Nuestro marco democrático no es la panacea, sino que está facilitando el crecimiento de las desigualdades y las opresiones. Pensemos en las trampas que esconde la libertad de contrato denunciadas por Marx. La igual libertad formal de las partes es un supuesto que sirve para ocultar la posición de debilidad de una de ellas que se ve obligada a aceptar las condiciones impuestas por la más fuerte. En realidad, seguir manteniendo la ficción de la igualdad formal es contribuir a que siga aumentando la desigualdad real. Por este medio se van consolidando determinadas diferencias e incluso agrandándose a largo plazo. A veces la igualdad formal impide llegar a la igualdad real. Ciertamente que el marco formal es un progreso, pero esto puede hacernos sucumbir al peligro de quedarnos en puro formalismo. Quizás este instrumento por sí sólo no nos pueda llevar nunca a la meta, por lo que habría que buscar otras formas para cambiar el marco jurídico y posibilitar así el lograr nuestro objetivo.

Cuando hablamos de igualdad de derecho normalmente se entiende que exis-

ten unas posibilidades y unas obligaciones independientemente de la singularidad del individuo. Pero esta igualdad formal se construye sobre bases muy contaminadas e inventadas por el liberalismo. Los procedimientos que han de asegurar la equidad, por su propio carácter formal, resultan insuficientes para permitir eliminar la asimetría de hecho que genera víctimas incapaces de articular procedimentalmente sus reivindicaciones. Las mismas reglas de juego que las convierte en víctimas les impide negociar otras reglas de juego. Las condiciones desiguales de las que parten los individuos condicionan la igualdad formal no baste para llegar a una igualdad real. La discriminación positiva sería la única forma de llegar a la igualdad de condiciones. Quizás esto no sea incompatible con un liberalismo político radical.

Quizás sea necesario atender a la imbricación entre las estructuras sociales de poder y las construcciones culturales de identidad colectiva. Más que contraponer un ideal de sociedades democráticas y culturalmente plurales, que desatiende los procesos de vaciamiento de la democracia y de descomposición cultural en Europa, con unos grupos de inmigrantes carentes de hábitos políticos democráticos y dominados por planteamientos identitarios fundamentalistas, quizás habría que apostar por una radicalización participativa de nuestras democracias, que vaya más allá de los procedimientos políticos, para abarcar también la esfera económica y social, y por una liberación de la cultura de las garras de la industria cultural que corre el peligro de hacer nuestras sociedades cada vez más vulnerable a ideologías fascistas. En este marco se trataría de crear posibilidades de diálogo que nos permitan cuestionar nuestros procesos de socialización y generar autonomía y distancia tanto a los autóctonos como a los inmigrantes. Para ello habría que reforzar todos los elementos que encontremos tanto en nuestra cultura como en la de los que vienen hasta nosotros, elementos de memoria del sufrimiento, de resistencia frente a la injusticia, de rebelión contra ella, de motivación a la solidaridad y la acogida del diferente, no para quedarse en el ámbito puramente cultural e identitario, sino para forzar una igualdad de derechos y una justicia social.

El tema de la inmigración es una buena oportunidad para abrir el debate sobre la democracia. Toda esta reflexión nos puede ayudar a cuestionar el marco formal de nuestro sistema político, nuestros procesos de socialización e incluso nuestra propia cultura, si vemos que están sirviendo para generar, mantener o legitimar el sufrimiento humano. No se trata de volver atrás, sino de seguir avanzando y seguir aspirando a construir una sociedad más igualitaria y justa. Así que sin dejar de reconocer los logros conseguidos tenemos que intentar desenmascarar lo que está pasando en nuestra realidad y preguntarnos... ¿de qué sirven

estos logros para la mayoría del planeta?

El nacionalismo vasco (Séptima Sesión)

La reunión celebrada el día 25 de mayo se dedicó al tema del nacionalismo vasco. Con nosotros estuvo Izaskun Sáez de la Fuente y, como estaba previsto, pudimos discutir con ella sobre su libro *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución* (Bilbao 2002). Norberto Smilg y Juan Carlos García Domene hicieron algunos comentarios sobre el libro de Izaskun Sáez de la Fuente y abrieron el diálogo con algunas cuestiones de interés sobre el tema que nos ocupaba. A continuación hubo numerosas intervenciones donde se formularon aquellas cuestiones que más interesaban o más preocupaban en relación al así llamado "problema vasco". Izaskun comentó los aspectos más destacados de su libro y dio respuesta a las cuestiones que se le iban planteando, de lo cual queda constancia aquí en el texto en cursiva.

En la primera parte del libro (los tres primeros capítulos), la autora hace una fundamentación teórica, una exposición del aparato conceptual que va a utilizar en el posterior análisis de la realidad social de Euskadi. Quizás esta parte del libro resulte un tanto breve, pero la autora lo justifica alegando exigencias de publicación, pues en su tesis sí que desarrolla más estos aspectos.

Toda la obra resulta muy interesante, sobre todo la parte donde se describe la génesis del nacionalismo vasco y la descripción histórica del surgimiento del PNV. Muy ilustrativa ha sido la parte dedicada a los orígenes de la nueva comunidad (núcleo duro ideológico del MLNV) y después toda la descripción de la parafernalia, de las liturgias, etc. Todo ello nos ha ayudado a aproximarnos al complejo "problema vasco".

La virtualidad de esta tesis es que todas esas informaciones o explicaciones que se tienen sobre este tema (obtenidas sobre todo de los medios de comunicación) y que no se sabe cómo enunciar de forma precisa, se ven aquí formuladas de manera muy sugerente.

1. Cuando hablamos de procesos de paz, de convivencia pacífica, de cultura del diálogo, etc., no podemos dejar de referirnos al papel que juega la educación en todo ello. Creemos que los procesos educativos a largo plazo son capaces de transformar la realidad, pues la educación proporciona -entre otras cosas- conocimientos capaces de romper estereotipos, de entender situaciones conflictivas, etc... El nacionalismo radical vasco parece que tiene un origen básico en elementos educativos muy primarios. ¿Qué papel juega la educación en esta rea-

lidad vasca? ¿Qué posibilidades hay de intervención en estos procesos de socialización primaria?

La familia es la que interviene más que cualquier otra instancia en los procesos de socialización. Por mucho que a veces se haga creer (sobre todo desde los medios de comunicación) que es la ikastola el agente principal en la transmisión de la ideología más radical, lo cierto es que la familia y la calle son los agentes sociales que más influyen en estos procesos, dejando poco poder al sistema educativo.

Otra cuestión es que a través del sistema educativo se pueda influir en otro sentido. Éste sería desde luego, junto con los medios de comunicación, una gran herramienta. Pero en muchos casos vemos que los medios de comunicación sobre todo están siendo agentes activos en el conflicto pero no en el sentido deseado, pues en muchos casos no están contribuyendo para que el clima pueda mejorar.

Hay que tener en cuenta que los modelos de socialización cuajan más en una concentración pequeña de población, tanto en número como en territorio. La capacidad de control social en estos espacios es muy fuerte.

2. En cuanto a los modelos de relación que se proponen entre la religión trascendente y la nación como transcendencia intermedia (teocrático y el ateo), ¿no parecen responder a épocas históricas pasadas?

En el trabajo he pretendido hacer un análisis de la transformación del hecho religioso en clave de privatización y de transposición de creencias. A partir de aquí he ido viendo cómo el hecho religioso puede, desde una clave identitaria, transformarse en religiones nacionales. La idea es ver cómo en la modernidad las comunidades religiosas se pueden transformar en comunidades políticas, donde Dios es la Nación.

También es cierto que a la hora de concretar los rostros de cada uno de estos modelos he tenido en cuenta una serie de países en donde se pueden descubrir algunos rasgos que se repiten en otros modelos en función del momento histórico que estamos analizando.

La evolución histórica determina que la mayor parte de occidente tienda al modelo democratizador basado en la privatización de la religión.

3. Hay cierta visión del nacionalismo radical que se plantea el único dilema de estar con él o contra él. ¿Es posible en el País Vasco ser no-nacionalista?

Desde la perspectiva del imaginario que yo he analizado es imposible no ser nacionalista en el País Vasco. En el plano sociológico sí se reconoce la presencia

de un tercer espacio que lo ocupan las personas que se han desgajado del núcleo duro de la izquierda abertzale. Pero en el plano político no se reconoce ninguna vía intermedia. Existen dos bloques enfrentados: por un lado estarían los nacionalistas moderados, los grupos pacifistas y la Iglesia y, por otro, los más radicales.

Pero se van consiguiendo cosas que a veces no se reconocen o no se quieren ver. En el País Vasco de hecho estamos conviviendo unos con otros y todos compartimos las instituciones de autogobierno, los símbolos (la ikurriña), la lengua vasca, etc... sin que estemos en conflicto permanentemente.

4. ¿Cómo podemos analizar en la era de la globalización el fenómeno del nacionalismo radical? Al hacer un análisis de la realidad que afecta a un territorio pequeño como es el País Vasco desde el contexto mundial ¿no tendríamos que variar nuestra escala de observación para intentar comprender de una forma lo más general posible el problema del nacionalismo radical vasco?

Se están produciendo cambios políticos y también sociales desde el punto de vista de la globalización. Por un lado tendemos a unidades políticas y a referentes culturales más homogeneizantes y al mismo tiempo, como reacción a estos procesos de globalización, hay una proliferación del localismo.

También ahora hay que tener en cuenta el tema del 11 de Septiembre. Habría que reflexionar sobre las consecuencias que este hecho puede tener en los fenómenos de las identidades y en los modelos nacionales y religiosos. Este hecho puede tener consecuencias muy graves desde el punto de vista de la ciudadanía.

5. Se tiene la impresión de que todo este fenómeno tan radical y tan específico sólo ha podido surgir en el contexto de una sociedad muy desarrollada y avanzada económicamente. ¿No sería interesante buscar explicaciones -más allá de la ideología nacionalista- en comportamientos socioeconómicos?

Es cierto que cuando surge ETA, en el País Vasco ya había habido un proceso de industrialización y de llegada de inmigrantes que puede ayudar a entender la reacción nacionalista. También el primer nacionalismo vasco, el de Sabino Arana, estuvo en relación con el proceso de industrialización del País Vasco y la llegada de inmigrantes. En los años 50-60 quienes encabezan ETA son personas pertenecientes a familias nacionalistas acomodadas.

Pero ¿qué va pasando a lo largo de los años? El MLNV se va configurando como un movimiento interclasista que engloba todas las posibles luchas existentes en el país al servicio de su propia alternativa. Ahora la base fundamental la forman gente de clase media, también de clase trabajadora e incluso hijos de in-

migrantes.

6. Todo este proceso de secularización y transposición de creencias parece que se ha visto favorecido por la realidad de la propia Iglesia. Si la religión se viese desde otras claves no haría falta vaciar de contenido trascendente la religiosidad tradicional. Por otro lado ¿qué papel ha jugado la Iglesia en todo el proceso vasco?

En el análisis que hago de la secularización se ve que han habido diferentes formas de presencia pública de las distintas confesiones religiosas. Pero el peligro en el que podemos estar incurriendo, sobre todo en el catolicismo, es el de situarnos en cualquiera de los dos extremos posibles: el modelo más privatizador (una Iglesia para mí misma) y el modelo neoconservador (neofuncionalismo de las altas jerarquías eclesiales). El modelo más adecuado sería un cristianismo de presencia (compromiso con la realidad) que respondería a un modelo intermedio.

Es muy importante analizar cuál debería ser el papel de la Iglesia Vasca. Habría que insistir a varios niveles: una cosa es el papel de los obispos y otra el de la comunidad creyente. En cualquier caso se están haciendo cosas importantes aunque no se las está valorando en su justa medida. Se han hecho algunas campañas para profundizar en conceptos básicos como el perdón, la reconciliación, el arrepentimiento, la paz, la justicia, etc.

7. La izquierda abertzale parece que ha tenido siempre ciertas connotaciones sectarias, de tal manera que han provocado rupturas serias dentro de las familias vascas, incluso en aquellas que son nacionalistas moderadas. Este movimiento ha sustituido a la familia y ha provocado enfrentamientos entre padres e hijos. ¿Es esto una realidad?

La "comunidad creyente" que se articula alrededor del imaginario de la izquierda abertzale termina por tener tantas implicaciones en las distintas dimensiones de la vida que es muy difícil salir de ella (¿secta?). Si perteneces al círculo más ortodoxo, cuando intentas desvincularte de ellos lo tienes difícil porque o bien eres negado desde el punto de vista del discurso o incluso eres aniquilado físicamente.

Es cierto que hay familias que lo pasan muy mal por el sólo hecho de no querer estar por ejemplo en las asociaciones de familiares de presos y, en muchos casos, se han visto obligadas a asistir a algunas de las movilizaciones por no ser tachados de traidores.

8. Se tiene la idea de que en el nacimiento de ETA hubo complicidades qui-

zadas exageradas porque no calcularon la extensión de las posibles repercusiones que todo esto iba a tener. Se creó un monstruo que ahora resulta difícil de controlar.

Está claro que el PNV tienen una enorme implicación en el tejido social (la gente va a misa y después a oír un mitin del PNV) ¿En qué medida el PNV tal y como funciona actualmente tiene capacidad para neutralizar este monstruo? Por aquí se oyen expresiones como que "Batasuna son los hijos del PNV ¿cómo los van a atacar?" o "el día que el PNV quiera podrá parar todo, pero no le interesa. Va a haber ETA hasta que quiera el PNV". ¿Qué opinión te merece todo esto?

El PNV ha mantenido en sus fines una ambigüedad calculada entre dos extremos: el deseo de una soberanía plena para Euskadi y por otro lado un pragmatismo político por la vía del estatuto de autonomía.

En cuanto a las expresiones que se han indicado, yo personalmente tengo ciertas dudas. Ha habido épocas en que el PNV ha mantenido posturas claramente frontales y ETA no ha desaparecido. Aunque los líderes del PNV manifiesten en muchas ocasiones cierta complicidad, lo cierto es que las bases de ambas coaliciones no tienen nada que ver.

Indudablemente la Iglesia tuvo un papel en el surgimiento de ETA. Gente que ha pertenecido a HB en su día pertenecían al ámbito eclesial. Y aunque a lo largo del tiempo la Iglesia ha intentado desembarazarse del tema de la violencia, todavía tiene que hacer un examen de conciencia para ver hasta qué punto ha podido, por omisión más que por acción, alimentar el sustrato ideológico del nacionalismo entendido como fanatismo.

Hoy tiene un papel fundamental la interpelación del sufrimiento de las víctimas. Se están haciendo algunas cosas, pero no se ha llegado al punto de saber discriminar adecuadamente. Se tienen que empezar a llamar las cosas por su nombre.

9. El planteamiento de tener o no sentimientos nacionalistas en principio no tiene por qué ser necesariamente malo. En la relación personal con la gente de allí, se aprecia cada vez más un interés en construir cosas teniendo en cuenta al otro. A pesar de la dicotomía que hay dentro de la sociedad vasca, existen grupos que aunque sean pequeños quieren hacer algo nuevo. ¿Qué capacidad de construcción tienen estos grupos dentro de la sociedad vasca?

Cuando se produjo la transición política hubo una fractura política. El brazo político de ETA propuso un rechazo total y absoluto a la violencia y no obtuvo ningún éxito. Esto demuestra lo difícil que es tender puentes. Algo parecido está

pasando con Izquierda Unida en el País Vasco, que les están tachando de venderse a los nacionalistas por intentar puentes de diálogo.

De todas formas, sí que creo que estas minorías tienen posibilidades de encontrar espacios de diálogo alternativo. Si los grupos minoritarios trabajan de forma seria y van más allá de la crítica utilitarista de la violencia, se podría luchar de alguna manera contra los estereotipos que se están manejando.

10. Partiendo de la base de que los medios de comunicación nos ofrecen una información muy sesgada, nos parece que cuando se habla de negociación el concepto que se tiene de pueblo vasco es como muy abstracto. ¿Hay alguna alternativa política de construcción nacional? ¿El proyecto de la izquierda abertzale tiene algo que ver con el tema de la justicia social? Supongamos que la mayoría del pueblo vasco votara esta alternativa política de forma mayoritaria ¿en qué se traduciría en cuanto a la vida cotidiana (política social, económica, etc.)? ¿Cuál es la idea que tienen de Euskadi más allá del concepto de pueblo vasco?

No se concreta ningún proyecto político. Durante muchos años el único elemento de unión en el terreno ideológico-político ha sido la alternativa KAS (años 70), pero esto es algo pasado. Después está el Pacto de Lizarra y algunos documentos de ETA.

En ningún caso se habla de qué va a pasar después de que se consiga la autodeterminación o la independencia. No se concretiza ningún modelo.

11. Produce cierto descontento el tratar el fenómeno nacionalista como una religión de sustitución y analizarlo desde una perspectiva socioreligiosa, aunque tengas razón en muchas de las cosas que dices. En realidad: ¿Qué has pretendido con el libro? ¿A qué público te diriges? ¿Pretendes que los sujetos que describes se puedan reconocer en lo que dices? ¿Cómo perciben ese intento de identificación?

El problema del análisis funcional de la religión -que por otro lado creo que es legítimo- me parece que tiene sus déficits. En primer lugar porque en él priman las funciones más conservadoras de la religión y se pueden obviar otros elementos más transgresores, con lo que se corre el peligro de crear una visión reductora del hecho religioso.

Pensemos por ejemplo en el análisis que hace Habermas. Ese análisis permite no sólo trasladar el modelo de religión a fenómenos como el nacionalismo, el deporte, la música, etc., sino al conjunto de la sociedad (ética civil, organización social, etc...). El concepto de religión termina siendo utilizable para cualquier fenómeno social y al final este esquema integra tanto que pierde capacidad

analítica.

Por otro lado no podemos evitar sentir cierta incomodidad cuando se trasladan a la izquierda abertzale elementos y conceptos tan queridos y arraigados en nosotros como el de éxodo, tierra prometida, mesianismo, etc. Con esto corres el peligro de pensar, ¿tiene que haber un cristianismo sin religión? ¿qué nos queda entonces? ¿sólo la privatización?

Pero este sentimiento se puede aplicar no sólo al terreno de la religión sino también al de la política. Cuando ves una sacralización de la política, una sacralización del nacionalismo radical abertzale, es cierto que te crea cierta incomodidad pero también te das cuenta de que la absoluta desacralización de la política convierte a ésta en pura ingeniería social. También es necesario encontrar en la política su fundamento espiritual. En general sientes que ni la religión ni la política están debidamente presentadas.

En primer lugar el concepto de religión de sustitución ha intentado operar de acuerdo a un análisis funcional. Se definen lo que son las funciones y también las disfunciones del hecho religioso y pretende llegar a un concepto de religión que tenga elementos de la tradición funcional y de la tradición sustantiva. No ha sido mi intención utilizar el concepto de religión de sustitución de manera que limite las posibilidades del hecho religioso. He intentado subrayar con este modelo teórico la posibilidad de que la religión tenga funciones integradoras y funciones desintegradoras o de cambio.

He pretendido demostrar que los rasgos que tiene este movimiento se identifican en sus componentes fundamentales con los elementos del hecho religioso. En este caso concreto estamos hablando de una religión de sustitución que no necesariamente se tiene que dar en otros fenómenos que puedan tener connotaciones sacralizantes.

Por otro lado tenemos que tener en cuenta que la reivindicación utópica es imprescindible para cualquier proceso de transformación social. Además cualquier pretensión de convertir a la política en pura ingeniería social es hacer el juego a modelos como éste. Precisamente lo que se pretende con este análisis es reivindicar un modelo que evite la privatización del hecho religioso y que evite que se despoje a la política de sus valores fuertes, de su carga utópica.

12. Cuando hablamos del "problema vasco" no podemos evitar preguntarnos: ¿Qué pasa con los otros? ¿Hasta qué punto se instaura como normal en el pueblo vasco que haya gente que se tenga que ir de su lugar de residencia o abandonar su puesto de trabajo? ¿Cómo viven el día a día las personas que tienen que llevar escolta?

Esta realidad se lleva mal. El mundo universitario visualiza muy bien esa división ideológica. Cualquier iniciativa que se tome, en relación a becas o a temas de investigación, parece como si estuvieras tomando posiciones con unos o contra otros. La situación en este sentido es peor que en años anteriores, a la gente se la estigmatiza por cada decisión que toma.

El mundo académico, el mundo político y el de los medios de comunicación están muy relacionados. Lo mismo que se están desdibujando cada vez más las fronteras entre los grupos pacifistas y los grupos políticos. Es muy probable por ejemplo que gente de "Gesto por la Paz" tenga que llevar escolta. Este grupo es ya muy complejo y muy plural. Nace de grupos cristianos y ha dejado de ser un movimiento sólo expresivo. Además han intentado ir más allá y fundamentar una ética, canalizada sobre todo a través de la escuela y de las asociaciones de tiempo libre, donde se desarrolle una alternativa utópica cargada de valores humanos.

13. La Ley de Partidos ¿va a unificar la diversidad de posturas?

Es un tema difícil. Habría que pensar hasta qué punto esta ley puede fortalecer la endogamia de los sectores más radicales. Es posible que haya una redistribución de votos. Lo que no creo que ocurra es que aumenten las simpatías (más votos) por estar ilegalizados, sobre todo de la gente que no los votaba antes. Lo que sí puede ocurrir es que contribuya a enrarecer el clima político.

No sé hasta qué punto será eficaz esta Ley, pues siempre pueden encontrar otras alternativas como la de presentarse como independientes. No necesitan, por ejemplo, tener una sede ya que ellos desarrollan mucho el contacto cara a cara.

Por otro lado, me parece que éticamente es demencial que el PP esté utilizando el caso vasco para objetivos de poder.

14. ¿Cómo se ve el futuro? ¿Esta situación tiende a eternizarse? ¿Qué perspectivas ves a corto y medio plazo?

En el plano de los deseos espero que esto acabe pronto. Creo que todo esto va a ir debilitándose por cansancio. La gente va desvinculándose poco a poco y esto puede ser un principio de no retorno. En la medida en que se están fortaleciendo en torno al núcleo más duro, van a ir perdiendo militantes. Pero respecto a que ETA abandone la violencia soy bastante pesimista.

15. ¿Por qué se centran siempre en el Estado español y no en el francés? ¿Lo tienen allí peor en cuanto al tema de la independencia?

Hasta ahora sólo han utilizado al País Vasco francés como santuario de refu-

gio. Desde luego allí lo tienen mucho peor, pues no creo que la tradición jacobina francesa esté dispuesta a mermarse por ningún movimiento de este tipo. Allí es inviable.

16. ¿Qué discurso tienen con respecto a la U.E.?

Defienden una Europa de los Pueblos frente a una Europa de los Estados. En este momento mantener la reivindicación de la soberanía plena y la constitución de un estado independiente en Europa les viene un poco a contrapelo. No tienen un discurso importante dentro de la U.E. salvo en el terreno de la globalización en general, en la que ellos adoptan una postura antiglobalización, reivindicando un modelo distinto de sociedad, etc...

17. ¿Cómo se comparan ellos con otros procesos parecidos, como por ejemplo el caso irlandés?

Con el caso irlandés han intentado más hacer un seguimiento porque además tienen relaciones fluidas. Existen algunas diferencias, por ejemplo ellos intentan crear un ente nuevo a partir de la unificación de las siete provincias; en cambio en el caso de Irlanda se habla de una unificación en un Estado que ya existe. Para ellos salvar Euskal Herria es imposible dentro del Estado español.

También mantienen relaciones en el terreno político con algunos grupos corsos o hispanoamericanos, pero es más bien por temas militares o de contrabando de armas.

He aquí una realidad que nos desafía a encontrar posibles caminos que lleven a la convivencia pacífica de todo el pueblo vasco. Para ello será necesario poner mucho más que voluntad. Se exigirá -entre otras muchas cosas- una visión clara de futuro, lucidez y eficacia política, resistencia ante las frustraciones y mucha esperanza. No se trata de ser ingenuos pero, a pesar de las complicaciones y de las grandes dificultades, deberíamos insistir en el gran valor de las pequeñas conquistas. Siempre merecerá la pena intentarlo una y otra vez.

Bibliografía para profundizar el tema:

- Baumann G.: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós 2001.
- Berlin I.: "El retorno del bastón, sobre la ascensión del nacionalismo", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós 1993, p. 425-450.
- Blas Guerrero A. de: "Nacionalismo (Teorías y tipologías)", en: Id. (ed.): *Enciclopedia del nacionalismo*. Madrid: Alianza 1999, p. 507-513.
- Blázquez-Ruiz J. (dir.): *10 palabras clave sobre Racismo y Xenofobia*. Estella: Verbo Divino 1996.

Capella, J.R.: "Las raíces culturales comunitarias" en Silveira Gorski, H. C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta 2000, pp. 63-77.

Casanova J.: "El cristianismo en la esfera pública de la sociedad civil", en: *Iglesia Viva* 178-179 (1995), p. 395-410.

Cortina A.: *Contrato y alianza*. Madrid: Trotta 2001.

Cortina A.: *Ética civil y religión*. Madrid: PPC 1995.

Deutsch K.: "Hacia una comprensión científica del nacionalismo y del desarrollo nacional: la aportación crítica de Stein Rokkan", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós 1993, p. 407-424.

Díez Medrano J.: *Naciones divididas: clase, política y nacionalismo en el País Vasco y Cataluña*. Madrid: CIS 1999.

Duch L.: "El cristianismo: las dificultades del diálogo", en: *Iglesia Viva* 168 (1993), p. 515-525.

Elorza A.: *La religión política: el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. San Sebastián: R & B Ediciones 1995.

Elzo J.: "Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskadi", en: J. Díez Nicolás - R. Inglehart (eds.): *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*. Madrid: Fundesco 1994.

Fraijó M.: "El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo (o elección)", en: Id.: *Fragmentos de esperanza*. Estella: EDV 1992, p. 169-240.

Fraijó M.: "Relativismo y religión", en: Id.: *A vueltas con Dios*. Estella: EDV 1998, p. 243-270.

Gellner E.: "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós 1993, pp. 333-365.

Gellner E.: *Nacionalismo*. Barcelona: Destino 1997.

González Montes A.: *Religión y nacionalismo*. Salamanca: Univ. Ponti. de Salamanca 1982.

Lucas J. de: *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de hoy 1994.

Metz J.B.: "Compasión política: sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso", en: Foro I. Ellacuría: *Radicalizar la democracia*. Estella: EDV 2001, p. 263-276.

Oliván F.: *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*. Madrid: San Pablo 1998.

Sádaba J.: *Euskadi: nacionalismo e izquierda* Madrid: Talasa 1998.

San Román T.: *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid / Barcelona: Tecnos / Servei de Publicacions 1996 ("Filosofía y Ensayo").

Sartori G.: *La soledad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjería*. Madrid: Taurus 2001.

Silveira Gorski H.C. (ed.): *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta 2000

Smith A.: "La 'legitimación dualista', matriz del nacionalismo étnico", en G. Delannoi y P.A. Taguieff (eds.): *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós 1993, p. 367-406.

Touraine A.: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC 1997.

Zubero I.: "Religión y violencia en el País Vasco", en: *Iglesia Viva* 187 (1997), p. 83-88.

IV OTRAS ACTIVIDADES

La población murciana y los colectivos sociales de nuestra región siempre han manifestado su sensibilidad hacia los problemas internacionales relacionados con la paz y la justicia: campaña anti-OTAN, movimiento contra la guerra del Golfo, Plataforma contra la Europa del capital, etc. En octubre de 2001 se constituyó la Plataforma Parar la Guerra de Murcia, apoyada por una treintena de organizaciones sociales, que trató de concienciar a los habitantes de nuestra región en contra de los ataques estadounidenses al pueblo de Afganistán. Estos días se cumple un año de los terribles atentados del 11 de septiembre en Nueva York y Washington y las oscuras previsiones que algunos pocos, por todo el mundo, proclamaban y de las que la Plataforma se hacía eco, se han ido verificando una tras otra: el agravamiento de la tensión y la violencia en Oriente Medio, la extensión de un deseo de venganza que propiciaría una escalada bélica, la materialización de los Estados Unidos como única potencia superdominante en el planeta, ante la cual Europa se pliega como animal de compañía, lo inapropiado de los métodos bélicos para la captura de los últimos responsables,...

Los más crueles estallidos de guerra en Afganistán pasaron y la Plataforma Parar La Guerra organizó el día 26 de enero de 2002 una jornada de reflexión en torno a la Globalización, conscientes de que ni el 11 de septiembre ni la respuesta a éste eran hechos aislados, sino inmersos en un mundo complejo de injusticia e insolidaridad. En dicha jornada del 26 de enero se constituyó el **Foro Social de**

la Región Murciana *“Otro mundo es posible”*, cuyo objetivo general es el mantenimiento de un foco de antiglobalización en nuestra región, siguiendo la semilla que se propaga por todo el mundo.

Globalización es el término empleado para denominar la nueva economía mundial. Es un término equívoco, engañoso, que se presenta como positivo: la economía es global, abierta a todo el mundo, por eso todas las personas, pueblos y naciones se benefician de ella. La realidad es muy distinta: la nueva economía mundial extiende la miseria y sólo beneficia a unos pocos, cada vez menos.

A este estado de globalización se ha llegado mediante la generalización de un liberalismo económico feroz, apoyado en la creencia de que sólo la economía de mercado, libre de toda intervención externa, puede generar riqueza para todos. En el mercado global se trata de intercambiar más y más, para generar más y más riqueza, pero ello sólo es posible, bajo la lógica neoliberal, en un mundo libre de controles estatales o internacionales: supresión de aranceles, tasas, límites, etc. El Estado ya no debe, y en ocasiones casi no puede, intervenir en la economía y, por ello, profundizando en esta dinámica, se privatizan todos los servicios. Las grandes empresas transnacionales buscan el empleo más barato en países deprimidos, explotan, emplean niños,... mientras en nuestros países ricos el índice de desempleo se eleva, cierran empresas e industrias. Pero si algo caracteriza a esta globalización es la movilidad absolutamente libre de capitales. Se trata de una economía fundamentalmente financiera: compra y venta de divisas, valores, opciones, etc. Colosal especulación que no produce absolutamente nada, ni bienes, ni servicios, ni empleos.

La globalización se nos presenta como imparable, consecuencia inevitable de la evolución técnica, particularmente de la inmediatez actual de las comunicaciones electrónicas. Como si la técnica no pudiera ser encauzada.

El movimiento antiglobalización se opone a esta tendencia, a este dogma de que la economía neoliberal salvará nuestras vidas. Los antiglobalizadores se reúnen allí donde se reúnen el G8, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial, principales promotores de esta locura destructora de vidas. Los antiglobalizadores protestan, denuncian, pero también reflexionan, proponen y materializan, a menor o mayor escala, sistemas alternativos y son criminalizados por los agentes del dinero y por los dirigentes que son parte o se pliegan y someten a aquéllos.

Las actividades del movimiento antiglobalización se dirigen a la búsqueda de la dignidad del hombre en su totalidad: justicia, paz, solidaridad, un planeta habitable y vivo y se oponen a una humanidad al servicio de la economía. Se trata,

en fin, de “globalizar” justicia y solidaridad.

La enorme diversidad de personas y tendencias de los que conforman el movimiento antiglobalización es reconocida como una de sus riquezas, a la vez que obliga a una reflexión continua. Tratar de enumerar todos los aspectos que preocupan a este movimiento internacional sobrepasaría la intención de estas páginas. Bastará citar algunos de los más relevantes recogidos en la primera declaración del Foro Social de la Región Murciana.

- Defendemos el principio democrático de la ciudadanía universal, el reconocimiento del derecho a la vida, a la libertad, dignidad e igualdad de todos los seres humanos.
- Defendemos el paso de una democracia representativa a otra participativa en todas las escalas. Denunciamos los abusos de poder, sus intentos por acallar y criminalizar cualquier punto de vista disidente, sus engaños.
- Denunciamos el uso de los medios de comunicación, sometidos a los poderes estatales y económicos, que en lugar de fomentar el pluralismo, el debate y la veracidad, manipulan y adormecen las conciencias con campañas ideológicas, publicidad consumista y programas basura.
- Queremos un mundo fundado en la justicia y en la paz, en la resolución no violenta de los conflictos y en la colaboración solidaria de los pueblos. Denunciamos la escalada de violencia, la militarización de las relaciones internacionales y el incremento imparable del gasto militar. Tras el 11 de septiembre la supuesta “guerra contra el terrorismo” ha significado la completa dominación de un único imperio, el de los Estados Unidos, el recorte de libertades y derechos civiles en todo el planeta, la satanización del Islam, la exacerbación del racismo y la xenofobia. Para la ideología dominante cualquier matiz de opinión sobre los hechos es tachado de terrorista, o se está con los Estados Unidos y sus métodos o se es terrorista.
- Denunciamos la enorme concentración de poder económico en manos de los especuladores, las corporaciones multinacionales, las grandes potencias occidentales y las instituciones financieras y comerciales internacionales. El resultado de la nueva economía liberal es que el 10% de la población mundial concentra el 90% de la riqueza. Creemos necesario y urgente un cambio radical en las formas de la economía mundial, por ello estamos dispuestos a apoyar todas las propuestas y experiencias que, aun siendo parciales o incompletas, puedan contribuir a este

objetivo: la abolición de la deuda externa de los países más pobres, las redes de comercio justo, la desaparición de los paraísos fiscales, la tasación de las transacciones internacionales de capital y la creación de un fondo mundial de ayuda a los ciudadanos (tasa Tobin), la dotación universal de una Renta Básica de Ciudadanía, etc.

- La enorme masa de personas que se ven obligadas o forzadas por la miseria a abandonar su hogar, su tierra y su familia es una de las más nefastas consecuencias de la globalización neoliberal. Resulta escandaloso constatar cómo desde los grandes poderes se pide la libertad de circulación de capital, mercancías e información y, a la vez, se deniega ese derecho a las personas. Denunciamos las trabas con las que se encuentran los inmigrantes para la obtención de permisos de residencia, la criminalización, la explotación laboral y la segregación social a las que se ven sometidos. Consideramos inaceptables las condiciones exigidas para la concesión de asilo y refugio y rechazamos la práctica de las expulsiones y la situación inhumana de los Centros de Internamiento de Extranjeros. Ya es hora de que todos, gente sencilla y poderosa, nos sensibilicemos ante la situación atroz de los que arriesgan su vida por alcanzar una vida más digna.
- Si las respuestas positivas y humanas al problema de la inmigración son más urgentes que nunca, no lo es menos la puesta en marcha de medidas concretas y eficaces que intenten parar la degradación de nuestro planeta. La ferocidad de esta globalización capitalista no sólo destruye más y más vidas humanas, sino que está expoliando todos los recursos de la Tierra: tala selvas y bosques, acaba con recursos mineros, pesqueros e hídricos, reduce la biodiversidad a marchas forzadas y está contaminando aceleradamente tierras, aguas y atmósfera. El calentamiento atmosférico se asoma ya de forma clara e inequívoca como caballo apocalíptico que puede llegar a matar a millones de personas. Y, a pesar de ello, los países más contaminantes, con Estados Unidos a la cabeza, se niegan a cualquier compromiso para salvar la Tierra, por muy tímido que éste pueda ser. Ya se demostró en Kioto y se ha corroborado muy recientemente en Johannesburgo. Apoyamos cualquier medida, a pequeña o gran escala, que contribuya a mitigar esta situación y defendemos una economía escrupulosa con el medio ambiente como la única viable.

En el Foro Social de la Región Murciana venimos trabajando ya durante más de un año. Lo conforman actualmente más de cuarenta organizaciones de muy distintos ámbitos y objetivos: partidos políticos, sindicatos, organizaciones no gu-

bernamentales para el desarrollo, grupos ecologistas, organizaciones de apoyo a inmigrantes, grupos pacifistas, grupos y organizaciones cristianas, etc. Su consolidación supone un gran éxito y ha requerido un enorme esfuerzo.

El Foro Social de la Región Murciana ha sido promotor de varias actividades, ha participado en el Foro Social de Sevilla, contra-cumbre europea del 21-23 de junio, y ha organizado las jornadas del 27 y 28 de abril, en las que se realizaron diversos actos en paralelo a la reunión informal que los ministros europeos de agricultura, pesca y alimentación mantuvieron en La Manga del Mar Menor. Las conclusiones de estas jornadas han sido incluidas en un suplemento especial del último de los dos números del Boletín que el Foro ha distribuido. Con todo, el Foro Social de la Región Murciana se constituye como un órgano de coordinación y apoyo entre los distintos grupos que lo componen, es por ello que, fundamentalmente ha apoyado las actividades que estos grupos han organizado, cada cual en su ámbito.

Actualmente el Foro Social de la Región Murciana se propone como uno de sus objetivos prioritarios impulsar la creación de foros sociales locales, en las principales poblaciones de nuestra comunidad autónoma, algo que ya se ha realizado en la ciudad de Cartagena, dando así pleno valor a su carácter regional. Como organización abierta a todas las gentes y a todas las propuestas para frenar la apisonadora de la vida que representa esta globalización neoliberal, os invitamos a participar: podéis contactar con nosotros en:

forosocialregionmurciana@nodo50.org

y visitar:

<http://www.nodo50.org/forosocialregionmurciana>

ORACIÓN SOLIDARIA Y COMPROMETIDA

Animada por el Comité *Óscar Romero* de Murcia

Dolores Carrillo

Profª Didáctica de las Matemáticas - Univ. Murcia

Comité Óscar Romero

A finales de 2001, el Comité de Solidaridad *Óscar Romero* de Murcia, con el apoyo del Foro *Ignacio Ellacuría*, nos propusimos animar una hora mensual de oración solidaria con el Tercer Mundo, abierta a la participación de todas las personas. Ésta fue la presentación que hicimos:

- Los Comités de Solidaridad "*Óscar Romero*" son grupos de personas unidas para trabajar en común, inspiradas en valores de solidaridad y fraternidad cristiana, activamente solidarias con los últimos, con los más empobrecidos.
- Los Comités de Solidaridad "*Óscar Romero*" no somos una de las organizaciones usuales de ayuda al Tercer Mundo.
- Entendemos la solidaridad como un proceso de ida y vuelta, una relación entre hermanos que nos cuestiona nuestras vidas, nuestras estructuras sociales injustas, nuestro ser, nuestro estar en la Iglesia y en el mundo.
- En definitiva, pretendemos sentir, a lo largo de nuestras vidas, una continua llamada a la conversión, a la fe en esa "Buena Noticia para todos" en la que decidimos creer.

¿Cómo conseguirlo?

Entre otras maneras:

- Sensibilizando a nosotros mismos y a las personas que nos rodean para cambiar la realidad más próxima.
- Facilitando la comunicación entre las Comunidades cristianas de cada pueblo para enriquecernos mutuamente.
- Denunciando las violaciones de Derechos Humanos y dando respuesta a los acontecimientos importantes que van surgiendo en la realidad de Latinoamérica de la forma más adecuada a cada momento.

Por eso, para cumplir estos objetivos, el Comité "*Óscar Romero*" de Murcia ha pensado tener un momento de oración al mes e invitar a implicarse en él a todas las personas que quieran:

- Estar atentos al pensamiento de Dios
- Escuchar la voz de los que son acallados
- Compartir la alegría de la "Buena noticia" de Jesús
- Construir un mundo fraterno

Desde diciembre de 2001 nos hemos reunido el segundo viernes de cada mes, de 9 a 10 de la noche, en los locales del Foro *Ignacio Ellacuría*, recordando la invitación de Mons. *Óscar Romero*: "*Invito a todos los cristianos a orar para que el Salvador del Mundo nos conceda ser fieles coherentes con la misión liberadora que Él mismo nos ha encomendado*"

¡SOLIDARIDAD!

(Leónidas Proaño)

Mantener siempre atentos los oídos
al grito del dolor de los demás
y escuchar su llamada de socorro
es Solidaridad.

Sentir como algo propio el sufrimiento
del hermano de aquí y de allá,
hacer propia la angustia de los pobres
es Solidaridad.

Convertirse uno mismo en un mensajero
del abrazo sincero y fraternal
que unos pueblos envían a otros pueblos
es Solidaridad.

Dejarse transportar por un mensaje
cargado de esperanza, amor y paz,
hasta apretar la mano del hermano
es Solidaridad.

Con este texto de fondo, comenzamos nuestro camino el 14 de diciembre de 2001, dedicando la hora de oración a la *Solidaridad*. Los temas de los meses siguientes fueron la *Paz* en enero y en febrero *El hambre en el mundo*. En marzo nos unimos a grupos de oración interconfesionales de toda Europa en una *Llamada a la reconciliación* promovida por un movimiento europeo de mujeres cristianas. En abril, realizamos una *Oración por la paz en Palestina* con la ayuda de textos y testimonios árabes, judíos y cristianos. El encuentro de mayo fue una llamada a que *Participemos en la construcción del Reino*, ayudados con algunas reflexiones de Óscar Romero.

El curso de cerró en junio con la Eucaristía que celebramos con el lema *Espíritu: Memoria y Esperanza*; fue un encuentro intenso en el que recordamos los momentos de oración solidaria y comprometida que habíamos vivido a lo largo del curso, y celebramos la esperanza que anima el “Espíritu [que] acude en auxilio de nuestra debilidad” (Rom 8,26).

Este curso continuaremos animando estos momentos de oración que se celebrarán en el mismo lugar y momento: segundo viernes de cada mes, de 9 a 10 de la noche, en los locales del Foro Ignacio Ellacuría.

¡Estáis invitados!

Nota: El grupo que prepara la oración está abierto a cualquier persona que quiera integrarse en él.