

el islam en Francia y la integración republicana

- definiciones y modelos de renta básica
- reflexiones tras el FSM de Mumbai



Soy y puedo

Cartel para el 8 de
Marzo de 2004,
diseñado
por Javier
Enríquez Ruiz.

[8]

marzo
día de las mujeres



LOS OBSTÁCULOS A LA INMIGRACIÓN

José Sánchez

Las características de los inmigrantes y los obstáculos a su integración.

4



LOS MODELOS DE RENTAS BÁSICAS

Antonio Antón

Las principales críticas al modelo ortodoxo de renta básica.

15



ISLAM Y LAICISMO EN FRANCIA

Texto de Ignasi Álvarez.
(Páginas centrales)



EL FORO SOCIAL DE MUMBAI

Reflexiones de Raúl Zibechi, Luis Hernández e Immanuel Wallerstein al calor del FSM.

33



LIBROS SOBRE CINE

La colección *Cine y Derecho* (Rafael Arias) e introducción a *Locuras de cine*.

40

Página Abierta

marzo 2004 número 146

4 aquí y ahora

Los obstáculos a la inmigración, José Sánchez.....	4
Identidad y Constitución europea, Javier de Lucas.....	8
Controversias sobre las rentas básicas, Antonio Antón.....	15

Informe: Islam y laicismo en Francia: La laïcité republicana (Ignasi Álvarez). (10 páginas).

33 en el mundo

El Foro Social Mundial de Mumbai (India). Caminar lento para llegar lejos (Raúl Zibechi). Un momento clave (Luis Hernández Navarro). La fuerza creciente del Foro Social Mundial (Immanuel Wallerstein).....	33
¿Nueva imagen para la OTAN, Alberto Piris.....	39

40 más cultura

Comentarios sobre la colección <i>Cine y Derecho</i> , Rafael Arias Carrión.....	40
Introducción del libro <i>Locuras de cine</i> , de A. Ferrer, Xavier G. Raffi, B. Lerma y C. Polo.....	42
Música: colección de invierno, José M. Pérez Rey.....	49

Y además

- Eventos consuetudinarios: Alfonso Bolado
- Correspondencia • Otras publicaciones
- Libros.

Página Abierta: San Felipe Neri, 4, bajo, 28013 MADRID.
Tfno: 91 542 67 00. Fax: 91 542 61 99 Correo electrónico: paginabi@bitmailer.net

Director: Manuel Llusia.

Redacción: Isabel Santamaría, Domingo Martínez, Javier Álvarez Dorronsoro y Samuel Pérez.

Diseño y maquetación:

Vicente Luis Baixauli y M. Llusia.

Consejo asesor y colaborador: Empar Pineda, Alfonso Bolado, Javier Villanueva, Carmen Briz, Rafael Chirbes, Javier Ortiz, Miguel Rodríguez Muñoz, Paloma Uría, José Luis Rodríguez, Carla Matteini, Francisco Javier Peñas, Ignasi Álvarez Dorronsoro, Ferrán Fernández, Paco Torres, Fernando Fernández Llèbrez, Rafael Lara, Daniel Soutullo, Josetxo Fagoaga, Cristina Garaizabal, Carlos Tejero, Jon Kepa Iradi, Ernesto Portuondo, María Unceta, José María Ripalda, Pablo Ródenas, Carmen Corbalán.

Edita: Página Abierta, Soc. Cooperativa

Consejo Rector: Eugenio del Río Gabarain, Manuel Llusia y Vicente Luis Baixauli.

Administración y suscripciones: Tfños: 91 542 67 00 y 91 547 02 00

Publicidad: Tfños: 91 542 14 09

Depósito Legal: M42376-1991. ISSN: 1132-8886

Imprime: EFCA, S.A. Artes Gráficas

Parque Industrial «Las Monjas», c/ Verano, 28, 28850 Torrejón de Ardoz, Madrid.

Página Abierta no se hace necesariamente responsable de las opiniones vertidas en este medio. Se autoriza la reproducción de artículos citando la fuente.

los obstáculos a la inmigración

En este texto, su autor examina las principales características de la inmigración en nuestro país, los factores estructurales generadores de irregularidad y los obstáculos a la integración de las personas inmigrantes.

José Sánchez

Cualquier intento de caracterización de la inmigración en España (1) se tiene que hacer con prudencia, ya que el fenómeno migratorio en nuestro país está atravesando un periodo de cambio acelerado, sin precedentes, desde los años noventa. A partir de esta necesaria medida de precaución, señalaré algunas de sus principales características.

- *Carácter relativamente reciente.* A partir de la segunda mitad de la década de los ochenta, la inmigración aparece como un hecho social; es una inmigración nueva con respecto a la que había en los años anteriores (principalmente comunitarios), nueva por su origen, etnia, cultura y religión. Una inmigración motivada por factores de expulsión en los países de origen, y que forma parte de los procesos de globalización que determinan la conformación en los países de destino de un mercado dual (Piore, 1979) que actúa también como factor de atracción. Este carácter reciente explica que su volumen sea aún reducido (en 2003 había 1.647.011 extranjeros, el 34% procedentes de la UE, el 28% de África y otro 28% de América Latina), pero con una notable tendencia al aumento (en 2003 se produjo un aumento del 24,40%).

- *Heterogénea y cambiante.* Mientras más reciente sea la inmigración, más acentuado tiene estos rasgos. España recibe inmigrantes de casi todas las partes del mundo: del Magreb, de América Latina, de Europa Central y del Este, de Asia y, por supuesto, del mundo rico (en 2003 había inmigrantes de 31 países que superaban las 10.000 personas).

Se está registrando un cambio en los pesos respectivos de los diferentes países emisores de emigrantes. Así, si hasta la década de los ochenta el peso fundamental lo tenían los comunitarios, en la de los noventa destaca la inmigración marroquí. Pero se anuncia una nueva fase que señala el incremento de la in-

migración latinoamericana, sobre todo la colombiana, que ha experimentado un aumento del 50,86% entre los años 2002 y 2003 (de 71.338 a 107.459 personas), y la ecuatoriana, que en el mismo periodo ha aumentado un 51,16% (de 115.301 a 174.289 personas) (2).

- *La bolsa de irregulares.* El aumento de inmigrantes irregulares es uno de los rasgos comunes a los países del sur de Europa. La prueba de ello es que desde 1986 se han producido en España cinco procesos de regularización o documentación extraordinarios (1986, 1991, 1996, 2000 [3] y 2001). Gran parte de los inmigrantes regulares han sido antes irregulares y han utilizado los procesos de regularización o la vía del contingente para normalizar su estancia en el país. En la actualidad, la bolsa de irregulares ha aumentado desde 2001 de manera importante. Las cifras estimativas del número de indocumentados varían desde 619.000, si usamos las tarjetas sanitarias expedidas (de los cuales el 60,5% son latinoamericanos), a 1.000.000, si usamos los datos del padrón municipal.

El cambio que supone el convertirse, a partir de los setenta, en países de inmigrantes después de haber sido países de emigrantes, lleva a algunos autores a hablar de una segunda transición demográfica en los países del sur de Europa.

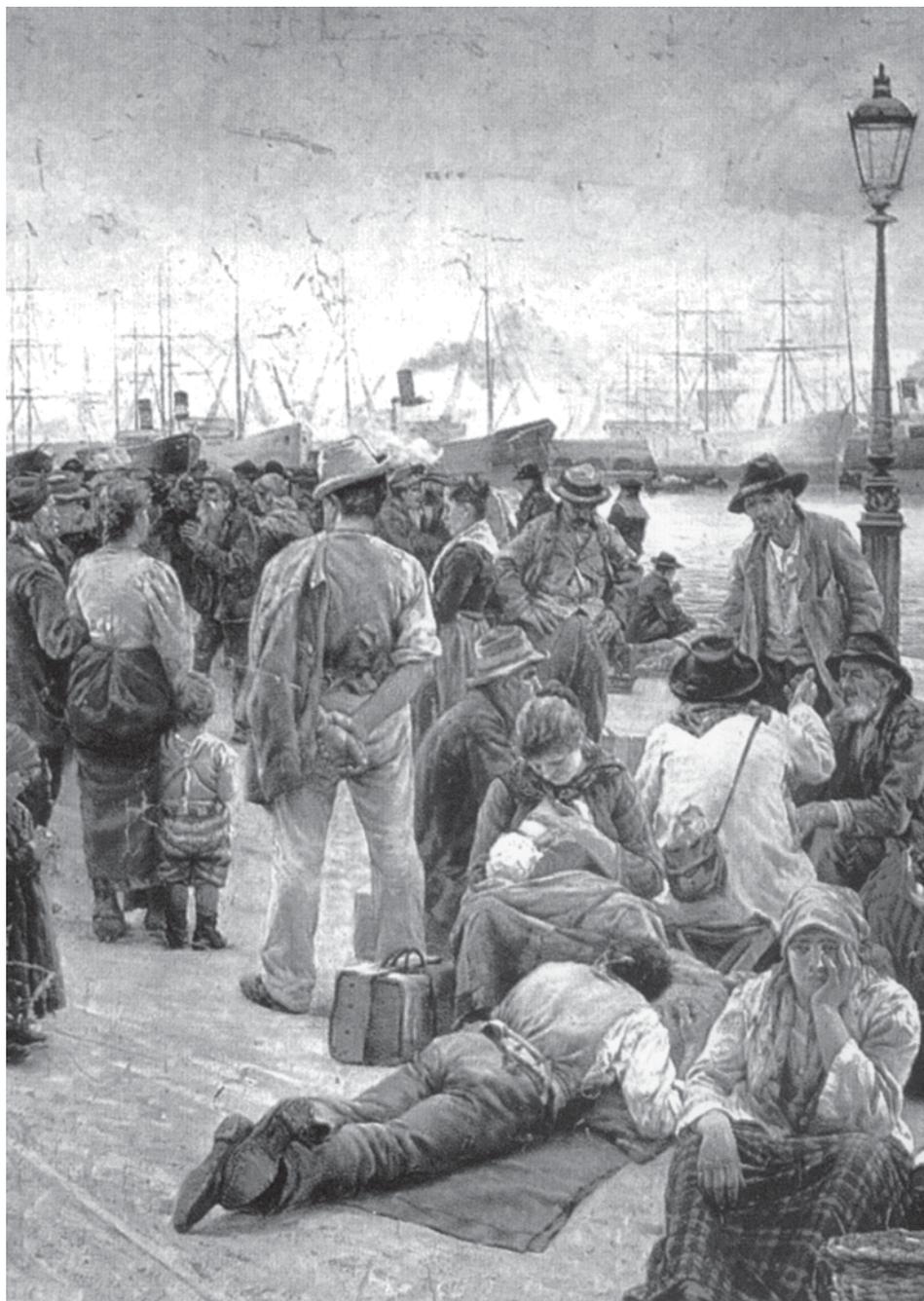
- *Mayoritariamente joven.* La mayoría de las personas inmigrantes son solteras o no están acompañadas de sus parejas. El 60% de los inmigrantes no comunitarios tienen entre 20 y 40 años, frente al 30% de los españoles con esta franja de edad. Destaca el poco peso de los mayores de 65 años, que no llegan al 1%, frente al 18% de los españoles. Aunque esta tendencia está cambiando y se está produciendo un aumento de familias y menores.

- *Concentración.* El grado de concentración es desigual, tanto por comunidades autónomas como por provincias. Seis comunidades concentran el 82% de los inmigrantes, a saber: Cataluña (25%), Madrid (21%), Andalucía (13%), Comunidad Valenciana (11%), Canarias (7%) y Baleares (5%). Los africanos son el colectivo mayor en Cataluña y en Andalucía; los latinoamericanos lo son en Madrid, y los europeos en Baleares.

- *Exiliados y refugiados.* Son muy pocos, apenas unos 7.000, a diferencia de lo que ocurre en los países del norte de Europa. Según CEAR, España es un país hostil a los refugiados, pues se rechazan el 95% de las peticiones.

- *Sexo.* El número de inmigrantes varones procedentes de África duplica con creces al de las mujeres, mientras que, al contrario, en la inmigración latinoamericana el número de mujeres casi duplica al de hombres. En conjunto, los hombres representan el 55% y las mujeres el 45%, pero la tendencia es a igualarse, e incluso a que haya más mujeres que hombres. Se asiste a una cierta feminización de la inmigración.

- *Trabajadores.* Los principales sectores donde trabajan los inmigrantes (4) son la construcción (20%), hostelería (19%), agricultura (18%) y servicio doméstico (13%). Aquí las inmigrantes suponen el 40%. La tasa de actividad extranjera es mayor que la española: del 72,25%, mientras que la nuestra es del



Detalle de *Los emigrantes*, 1895, óleo de Angiolo Tommasi.

52,9%. Por tanto, son mucho más activos que los españoles en el mercado laboral. Sufren también mayor tasa de paro y de temporalidad en el trabajo: la temporalidad afecta a la mitad de los extranjeros y la tasa del paro es 3,7 puntos mayor que la nuestra.

• *Estudios.* En general, los inmigrantes tienen un nivel educativo que, en muchos casos, es superior al de los españoles. Entre los procedentes de la Europa no comunitaria, el 39% tiene estudios secundarios y el 31%, universitarios; entre los latinoamericanos, el 46% tiene estudios secundarios y el 15% educación superior. No ocurre lo mismo con los africanos y asiáticos, cuyo nivel de estudios es inferior al nuestro.

• *Menores.* Los niños escolarizados han aumentado de manera importante en los últimos años. Han crecido un 700% entre el curso 1992-93 y el curso 2002-03, pasando de 40.845 a 322.243 (el 94,7% en enseñanza no universitaria). Uno de los aspectos más significativos es el poco peso de los alumnos extranjeros en Bachiller (unos 12.000), que no se explica únicamente por razones demográficas, sino más bien por el abandono escolar para integrarse en el mundo laboral. En los Programas de Garantía Social se ha registrado un incremento importante del alumnado (5). También en cuanto al peso por lugares de origen se ha producido un cambio: si en 1992-93 el 35% eran comu-

nitarios, en el curso 1998-99 el 30% son africanos, y en el año 2002-2003 el 43% provienen de América Latina.

UNA SEGUNDA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA

De estas características que he descrito hay dos aspectos que expresan bien la idea del fenómeno de la inmigración como algo estructural y no coyuntural. Por un lado, el demográfico (6): el cambio que supone el convertirse, a partir de los setenta, en países de inmigrantes después de haber sido países de emigrantes, lleva a algunos autores a hablar de una segunda transición demográfica en los países del sur de Europa. Ésta se traduce en el aumento del peso que el fenómeno de la inmigración –convertido en un fenómeno sustancial– tiene en el crecimiento demográfico.

Es necesario, además, prestar atención a los cambios que se están dando en nuestras sociedades con el aumento de la esperanza de vida (donde cada vez es más frecuente la verticalización familiar: existen familias en las que conviven hasta cuatro generaciones), la igualación de papeles y el aumento de los niveles de instrucción. Estos mayores niveles de instrucción, que se producen debido a la prolongación de la dependencia económica de los jóvenes y, por tanto, a su retraso en la emancipación, se traducen en unas expectativas laborales acordes con el nivel de formación.

La igualación de papeles, por otra parte, hace indispensable tener en cuenta las ●●●

(1) Para la caracterización de la inmigración, he seguido los comentarios de J. Arango, “La inmigración en España a comienzos del siglo XXI”, y A. Izquierdo, “Los preferidos del siglo XXI: la inmigración Latinoamérica en España”, ponencias publicadas por el III Congreso sobre la Inmigración en España. También a Lorenzo Cachón, “La inmigración en España: los desafíos de la construcción de una nueva sociedad”, en *Migraciones*, nº 14. Y el balance de 2003 del Ministerio del Interior.

(2) Además, es importante tener en cuenta que el 26% de los iberoamericanos son del régimen comunitario; uno de cada cuatro iberoamericanos se acogió al régimen comunitario a finales de 2001. También las nacionalizaciones han sido favorables a los latinoamericanos: de los 105.000 nacionalizados en los últimos doce años, el 60% son latinoamericanos.

(3) Considerando como uno sólo los que se realizan en 2000.

(4) Entre las razones para emigrar predominan las económicas.

(5) Desde 1998 a 2003, se ha producido un incremento relativo de alumnos extranjeros del 1.300% (1.539 alumnos).

(6) Domingo i Valls, A., “Reflexiones demográficas sobre la inmigración internacional en los países de la Unión Europea”, ponencia publicada por el III Congreso sobre la Inmigración en España.

- ● ● transformaciones generacionales tanto en el nivel de instrucción como en la incorporación de la mujer al mercado laboral.

Todo esto hace de la inmigración un factor complementario de nuestras sociedades y no, como hasta ahora, un elemento que suplía nuestras carencias y era, por tanto, de carácter temporal.

La globalización, a diferencia de lo que ocurrió en las décadas *fordistas*, en las que se estimuló la entrada de obreros, está afectando a los mercados de trabajo, al crear una nueva relación entre capital y trabajo (deslocalización productiva, mundialización de los mercados financieros) y ahondar en la dualización de los mercados internos (7). Estas dos tendencias nos permiten entender las políticas de inmigración que se aplican hoy. Políticas de cierre de fronteras en el primer caso, ya que los mercados laborales son locales y existe menos espacio para la libertad de movimiento de los trabajadores. Por otro, que se tengan que abrir selectivamente para determinados segmentos de trabajos (mercado de trabajo secundario) caracterizados por empleos precarios, malas condiciones laborales y baja cualificación. Éstas son las actividades en las que mayormente se concentran los inmigrantes. Pero esto no quiere decir que estén ocupadas sólo por ellos (Solé C., 2001), salvo el servicio doméstico (40%). Tampoco quiere decir que estos sectores laborales a los que acceden los inmigrantes puedan catalogarse en su conjunto como secundarios, sino que existe una clara segmentación interna del empleo en cada sector (ejemplo bien estudiado por el colectivo IOE es la construcción en Madrid, donde coexisten unas plantillas de profesionales, fijos, especialistas, y un segmento secundario formado por peones y trabajadores no cualificados, con contratos temporales o sin ellos, y cuyas características son disponibilidad, ausencia de promoción y precariedad).

La dualización del mercado interno es resultado de la existencia de tareas como el peonaje agrícola, la construcción o determinados servicios, que no son susceptibles de deslocalización y deben realizarse dentro de las fronteras nacionales. Para estas ocupaciones el capital tratará de reproducir las mismas condiciones laborales que imperan en las economías en desarrollo. Este tipo de mercado se convierte en un fuerte polo de atracción, lo que, junto al fuerte peso que tiene la economía sumergida, que ha crecido aceleradamente en los últimos años, hace que se produzca una tercera mundialización de estos mercados. En estos trabajos, y aún más en la economía informal, los inmigrantes aseguran la viabilidad de cier-

Los puestos de trabajo que ocupan los inmigrantes se caracterizan por las tres “pes”: penosos, peligrosos y precarios.

tas ramas económicas y de subsectores sociales que de otra forma estarían en una situación crítica (pequeños agricultores y constructores y amplios sectores urbanos que necesitan de ayuda doméstica).

Todo este proceso, que comienza en España en los años ochenta, ha ido acompañado de un cambio notable en el nivel de aceptabilidad (Villar, 1990) de los trabajadores autóctonos, que están menos dispuestos a admitir trabajos que no consideran adecuados a sus expectativas profesionales, lo que explica la compatibilidad del paro nacional con la inmigración.

El resultado es que los procesos de asignación de empleo en el mercado producen una etnoestratificación de la estructura ocupacional; es decir, una influencia del origen étnico en el lugar que ocupan los inmigrantes en la pirámide ocupacional o nichos laborales. Los puestos de trabajo que ocupan los inmigrantes se caracterizan por las tres “pes”: penosos, peligrosos y precarios. Si incorporamos, además, la perspectiva de género a nuestro análisis, son las mujeres inmigrantes las que ocupan el último escalafón –el servicio doméstico–, y dentro de las mujeres, son las africanas negras las más discriminadas.

Por tanto, frente a la idea poco contrastada de que los inmigrantes quitan puestos de trabajo a los autóctonos, se puede mantener la tesis de “complementariedad” (Solé C., 2001), en el sentido de que, a grandes rasgos, inmigrantes y autóctonos se insertan laboralmente en procesos diferentes; los inmigrantes sustituyen a los autóctonos en los puestos que éstos abandonan. Aunque hay que matizar que en determinados sectores puede existir competitividad entre unos y otros. La prueba de que los inmigrantes no quitan trabajo a los nacionales se puede encontrar en el hecho de que los conflictos entre ellos rara vez son provocados por problemas laborales.

Para concluir esta primera parte, es preciso resaltar la existencia de poderosos factores estructurales generadores de situaciones de irregularidad de los inmigrantes, desde las formidables dificultades de entrada y permanencia,

la inexistencia de mecanismos que faciliten la regularización una vez que han entrado en el país, hasta la estrechez de los mecanismos para el acceso al trabajo formal, pasando por una extensa economía informal. Por todo ello, en estas situaciones de irregularidad aumentan las probabilidades de exclusión social.

LA INTEGRACIÓN DE LOS INMIGRANTES

En cuanto a la integración de los inmigrantes, la primera constatación es la escasa atención que se presta a la cuestión de los derechos humanos en las políticas de inmigración. Así, en las tres piezas básicas de toda política de inmigración: el control de flujos, la gestión de la inmigración en los países de destino y la relación con los países que generan nuestra inmigración, no priman precisamente estos derechos. El control de flujos queda reducido a la policía de fronteras; la gestión se resume en términos de mercado y orden público; y la relación con los países de origen queda dominada por la obsesión de asociarlos en las funciones de policía de fronteras –tanto en la salida como en la repatriación– y la adecuación de cupos al mercado laboral de los países de destino. La inmigración queda limitada así a una cuestión de estadística, la que dicta la adecuación de la inmigración al mercado laboral (los cupos) y nos marca el umbral de tolerancia del orden público, de riesgo para la seguridad o, aún peor, para la identidad. Así, mercado y seguridad son los dos ejes de las políticas de inmigración del Gobierno español y del resto de los gobiernos europeos (8). Con ello consiguen categorizar al inmigrante en *bueno* (el que necesitamos) y *malo* (el rechazable).

La integración, que tendría que ver con la gestión de la inmigración que se hace en nuestras sociedades, ya hemos visto bajo qué prisma está orientada. El término *integración* es un término polémico, del que todo el mundo habla, incluido el Gobierno. Pero ¿qué entendemos por integración? Podemos distinguir tres niveles de integración (Delgado, 1998) (9): integración estructural (referida a aspectos socioeconómicos como trabajo o vivienda, en igualdad de condiciones con los autóctonos); integración jurídica como garantía de igualdad ante la justicia (derechos y deberes, en igualdad con los nacionales); e integración cultural, alejada de postulados asimilacionistas, que tienda a la formación de una identidad colectiva compartida por distintos grupos en los que se reconozca el derecho a la diferencia.

Las sociedades receptoras no son culturalmente homogéneas ni igualitarias, en tanto que su estructura social se constituye sobre la base de las desigualdades sociales. La integración es un proceso continuo de negociación, es interacción.

Es necesario completar el modelo de integración con la dimensión jurídico-política, que nos lleva a la redefinición del concepto de ciudadanía y a la capacidad integradora de nuestras sociedades, para evitar la institucionalización de la exclusión de los inmigrantes.

Tras esta definición teórica, cabe preguntarse cómo tenemos a los inmigrantes (10), cuáles son los obstáculos a su integración. Partimos de la diferenciación en tres etapas del recorrido migratorio (Dassetto, F., 1990): llegada, asentamiento y residencia permanente. En cada uno de estos períodos se requieren factores diferentes que puedan favorecer la integración; si estos factores están ausentes, se produce la exclusión. De modo que para el momento de la llegada, donde lo significativo es la situación de irregularidad, se favorece la inclusión si se facilita la documentación (hasta 2001, a través del contingente o de los procesos de regularización, mal que bien, la gente iba legalizando su situación), así como el acceso a tres de los sistemas básicos de bienestar (educación, sanidad y servicios sociales), que actualmente está en peligro con la última reforma de la Ley de Extranjería.

Paralelamente a la utilización de los servicios sociales por parte de los inmigrantes, no se ha producido un incremento sustancial de recursos humanos y materiales proporcional al número de usuarios, lo que ha podido generar en la población autóctona lo que algunos llaman el “síndrome de la cola y los colados” (11) (muchas personas autóctonas llevan tiempo esperando su turno para disfrutar del Estado de bienestar. De repente, nos dicen que llegan oleadas de gente para apuntarse al reparto, y además no quieren guardar su turno; es aquí donde cala el mensaje de la invasión). En ello se apoyaría el Gobierno para restringir esos derechos básicos. La ley 8/2000 trata a los indocumentados como no personas, no son sujetos de derechos fundamentales; se les niega las garantías básicas de un Estado de derecho y se les aparta de la sociedad. La ofensiva contra los inmigrantes indocumentados parece no tener límites.

Para el asentamiento, en esta situación estarían la mitad de los inmigrantes regularizados. Los factores que favorecen la inclusión son el trabajo formal y la vivienda. Sin embargo, como hemos visto en la descripción de las características del fenómeno mi-



gratorio en España, priman los obstáculos, pues se está produciendo la segmentación étnica del trabajo y la precariedad residencial que, sin ser un problema exclusivo de los inmigrantes, adquiere una intensidad específica. Además, han aumentado los impedimentos para la reagrupación familiar, y existe otra dificultad normativa derivada de la ligazón del permiso de residencia a tener trabajo.

Para el tercer momento, el de la residencia permanente (la otra mitad de los regularizados), los factores que facilitarían la integración son el reconocimiento cultural y los cauces de participación política. Pues bien, en los últimos tiempos se está haciendo de la diferencia cultural, del distanciamiento, un inconveniente para la integración, particularmente en el caso del inmigrante musulmán, que aparece como el “inintegrable” (I. Álvarez). La ciudadanía, que en otros tiempos fue un factor de inclusión, hoy se constituye en un factor de exclusión y de discriminación. La ciudadanía que se niega a los inmigrantes tiene dos dimensiones: por un lado, la ciudadanía como estatus, título que habilita para el acceso a los derechos en igualdad de condiciones con el

resto de los españoles; y por otro, la ciudadanía como participación, es decir, ser uno más del grupo de iguales que decide sobre las leyes que afectan a todos. Hablamos, entre otros, del derecho a ser elector y elegible.

Para acabar, creo que el siguiente párrafo del *Manifiesto de Madrid* define bien la situación en la que nos encontramos: «*Estamos ante un panorama éticamente obscuro (porque no se respetan ni los principios éticos mínimos), políticamente peligroso (porque se manejan argumentos xenófobos) y jurídicamente inadmisibles (porque se violan numerosos derechos humanos)*».

José Sánchez es presidente de la asociación Granada Acoge.

(7) Abad, L. V. (2003): “Economía en red y políticas migratorias”, *Migraciones*, nº 14.

(8) Lucas, J. “Sobre el papel de los derechos humanos en las políticas de inmigración. La necesidad de otra mirada sobre la inmigración en tiempos de crisis”. Ponencia publicada por el III Congreso sobre la Inmigración en España.

(9) En *Migraciones*, nº 12, “El concepto de integración desde la sociología de las migraciones”.

(10) Lucas, J. y Torres, P. (eds.), “Inmigrantes: ¿cómo los tenemos?”, Talasa.

(11) VV AA, 2002, *Exclusión social y diversidad cultural*, Gakoa (Walter Actis, p. 35).

identidad y Constitución europea

El siguiente artículo ha sido publicado en la revista *Pasajes*, nº 13 (Valencia, invierno de 2004) y extractado por la revista vasca *Hika*.

¿es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?

Javier de Lucas

¿Por qué nos planteamos hoy tan insistente y urgentemente la identidad europea? La pregunta que formulo es por qué ahora, es decir, por qué no lo hemos hecho con tanta vehemencia hasta hoy, con la excepción quizá de un momento tardío de la Ilustración, cuando Voltaire se atreve a formularla y a responder de forma positiva y optimista con una apelación a la *casa común europea*, que se convierte en referencia obligada.

Casi todos estaremos de acuerdo en que las razones que se aducen para explicarlo son algunas de las tres que recojo a continuación y que se relacionan con las funciones sociales que desempeña la cultura —la identidad cultural— y, desde luego, parecen desprenderse de unos hechos indiscutiblemente relevantes, los rasgos de globalización y multiculturalidad que definen nuestro presente. Por mi parte, añadiré que esas razones priman un modelo de identidad cultural centrado en las identidades primarias —esenciales, totales, excluyentes, estáticas (1)—, y que es precisamente ése el riesgo más importante del proyecto europeo, como trataré de explicar después. Veamos esas razones.

En primer lugar, la necesidad de encontrar un sustrato, mejor, un alma, para el proceso de integración europea. Un alma que contribuya a que los ciudadanos encuentren solidez y calor —quizá erróneamente— en un proyecto que no pocos denuncian como “demasiado frío” y que corre por ello el riesgo de carecer de apoyo ciudadano, con el consiguiente déficit de legitimidad. Y es que si esa frialdad ha sido enunciada como un problema del *patriotismo constitucional* (2), ¿qué decir de una propuesta envuelta en la niebla de la burocracia bruselense, en la distancia de

las negociaciones entre Gobiernos, y marcada por el lastre de la supuesta prioridad mercantilista de ese proyecto? Más aún, la referencia de sentido es una de las funciones básicas de la cultura como identidad, como nos enseña Villoro (3). Sabemos que entre las funciones atribuidas a la identidad cultural se encuentra ésta, como también la de proporcionar integración, cohesión. Sin la capacidad de construcción del imaginario colectivo que proporciona la cultura no puede existir la comunidad social ni, *a fortiori*, la comunidad política. Precisamente por ello la cultura, la identidad cultural, parece el cimiento apropiado para asegurar la legitimidad de un proyecto político, máxime cuando, como sucede en el caso europeo, éste tiene un déficit de adhesión ciudadana (no digamos nada si pensamos en la ilusión, en el entusiasmo).

Una segunda razón es la evidente dificultad que surge de la no menos obvia disparidad entre los elementos que se integran en el proyecto europeo; y no hablo sólo de los Es-

tados nacionales, sino de las minorías, de los pueblos, de las naciones sin Estado (4). Esa inquietud se acrecienta por el hecho de que vivimos un momento de particular incertidumbre, también desde el punto de vista de la cuestión identitaria; es decir, en un mundo crecientemente multicultural, en el que han desaparecido las certezas propias del orden bipolar. El nuestro es, por eso, un mundo crecientemente incierto e inseguro, en el que los puntos de referencia han dejado de ser dogmas intocables, un mundo en el que no hay espacios, territorios tangibles, sino una geografía de redes y fluidos. Un mundo en el que los que nos eran ajenos, por extraños, por extranjeros, vienen a nosotros, y además para tratar de asentarse aquí.

Y los europeos sumamos a todo ello una particular incertidumbre, porque vivimos hoy una etapa de transición de particular importancia desde el punto de vista del proyecto europeo, de forma que se hace difícil recorrerla sin alguna referencia que dé seguridad. Pues bien, en esa situación, la tentación de obtener certeza y sentido mediante el retorno a las identidades primarias es casi irresistible. Eso explica, a mi juicio, como decía, que el retorno a la identidad cultural europea se plantee además en términos de identidad etno-cultural, lo que constituye probablemente la peor amenaza para el proyecto europeo.

Finalmente hay que referirse a otra consecuencia del modelo de globalización imperante (la globalización económica, la tecno-mediática). Se trata del aumento de interdependencia, de movilidad y de competitividad que impone el mercado global. Junto a ello, influyen pesadamente la desaparición del orden bipolar y la perspectiva de un orden unilateral en el que la potencia

Sin la capacidad de construcción del imaginario colectivo que proporciona la cultura no puede existir la comunidad social ni, a fortiori, la comunidad política.

hegemónica dicta su ley como nuevo *canon de Procasto*. Todo eso ha convertido en una necesidad aún más acuciante el encontrar nuestro lugar propio en el mundo, como europeos. Pues bien, la identidad cultural sirve asimismo para desempeñar esa función, para encontrar ese lugar propio (...).

LA IDENTIDAD EUROPEA COMO IDENTIDAD CULTURAL

Cuando hacemos un repaso de las respuestas ofrecidas a la pregunta relativa al contenido de la identidad europea como identidad cultural, el resultado es, a mi juicio, un tanto descorazonador. En efecto, o bien incurrimos en tautologías banales, o bien proporcionamos contenidos tan genéricos que no permiten la operación de la identidad, esto es, ni nuestra cohesión, ni nuestra diferenciación; o bien, lo que resulta más grave, ofrecemos respuestas poco conciliables con el modelo democrático que debe regir el proyecto europeo (...).

De un lado, la historia que compartimos los europeos es en buena medida una historia de conflictos, de incompatibilidades, que ha dado como fruto la casi omnipresencia del recurso a la guerra en esa historia común. Incluso, nuestra capacidad para generar guerras que rebasan nuestro continente, hasta el máximo ejemplo de dos guerras mundiales y un holocausto que marca nuestra historia como especie. Precisamente, este proyecto europeo, el de la UE, del que ahora vivimos momentos decisivos, surge como un intento de poner coto a esa aparente fatalidad histórica (5).

Pero es que, de otro, lo mejor de esa historia que compartimos los europeos ha dejado de ser específicamente europeo, pues lo compartimos al mismo tiempo con todos aquellos que deciden incorporar esos elementos universales que Europa ha ofrecido al mundo, o incluso los han reformulado y perfeccionado o incrementado. Así sucede cuando se apela como contenido específico de la identidad europea a la democracia, las libertades, los derechos humanos, la tolerancia, la laicidad, etc. Lo diré de otro modo: la paradoja consiste en que el éxito de Europa en proyectar esos elementos comunes es tal, que no sirve para la especificidad europea.

Insisto: a mi juicio, no hay nada parecido a una evidencia a propósito de la existencia de elementos que permitan sostener una identidad europea común al mismo tiempo que unívoca, específica, sobre la que edificar la comunidad política propia, diferente, que sería el sujeto de ese proyecto europeo. Y lo más problemático es que esta parece una dis-



Retrato inacabado (1985), dibujo de Tullio Pericoli.

cusión previa a la que tantas veces se presenta como el verdadero y urgente objetivo: dotar de legitimidad democrática a esa idea en marcha que es la Unión Europea. (...)

Por eso, la dificultad de dar respuestas convincentes a este contenido identitario; res-●●●

(1) Cfr. S. Nair y J. de Lucas, *Le Déplacement du monde. Immigration et thématiques identitaires*, Paris, Kimé, 1998 (hay traducción al castellano. Madrid, Imsero, 1999).

(2) Y en el mejor de los casos es a eso a lo que puede aspirar el proyecto europeo, tal y como ahora se nos presenta en el texto de Constitución europea propuesto por la convención en la cumbre de Salónica de 2003 y que se debate en estos meses por la Conferencia Intergubernamental.

(3) L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Ciudad de México, FCE, 1998, pág. 100 y ss.

(4) Como es sabido, ésa es una de las críticas que se han formulado al proyecto de Constitución elaborado por la Convención que ha presidido Giscard d'Estaing: la Europa de ese proyecto es una Europa de los Estados nacionales y de los ciudadanos, se nos dice, no una Europa de los pueblos. Dejando de lado los argumentos para sostener que el proyecto avance en la Europa de los ciudadanos, es evidente que descarta la opción por una Europa como red, en la que, junto a los Estados nacionales y los individuos / ciudadanos, se integran como agentes las regiones, las minorías, los pueblos.

(5) Al igual que lo que sucede con las dos grandes organizaciones internacionales de ámbito universal, la Sociedad de las Naciones y la Organización de las Naciones Unidas, que se formulan como remedio a la guerra, y sobre todo la primera, como remedio a los problemas que había creado el antagonismo entre las grandes naciones europeas, en particular Alemania y Francia.



Adscripción (1986), dibujo de Tullio Pericoli.

● ● ● puestas convincentes, sólidas, unívocas, acerca del *sentido, el fundamento y alcance de la identidad cultural europea* como ineludible estación de partida en la aventura del descubrimiento de la identidad en la que los europeos estamos embarcados, *velis nolis*. Y además, es cierto que, como nos recuerdan, cualquiera que sea el ritmo y aun los objetivos finales, resulta muy difícil mantener que se pueda apuntar hacia el establecimiento de un vínculo político (por débil que fuera) sin resolver antes la cuestión de qué es lo que nos permite reconocernos como parte de una comunidad, lo que nos remite –según parece inexorablemente– a la dimensión prepolítica, a su vez inevitablemente cultural.

En todo caso, creo que la mayor dificultad de la respuesta en clave de identidad cultural

no radica en la amenaza excluyente que supondría para Europa la existencia de manifestaciones del argumento identitario, de las identidades etno-culturales presentadas en términos esencialistas, cerrados, excluyentes y holistas, incompatibles con la lógica democrática (*a fortiori*, con lo que debieran ser las democracias en el siglo XXI, democracias multiculturales). Creo más bien, con Stoicke o Shore, que el riesgo es la tentación de crear esa identidad por la vía más inmediata, sencilla –pero simplista, maniquea–, por la que temo que nos estemos deslizando ya: la de crear esa identidad, e incluso acelerar su desarrollo, mediante el procedimiento reactivo-defensivo, la lógica centrípeta del *agresor externo*.

Me refiero a la tentación de acudir al miedo como factor clave del proyecto social y

político: se trata de una vieja doctrina, ya enunciada por Maquiavelo y sobre todo por Hobbes, que se apoya en la perversión de un argumento, sí, imprescindible –incluso decisivo–, que es el de la seguridad. Creo que hay elementos para pensar que estamos recorriendo el viejo camino que consiste en manipular los miedos de Europa, incluso dando la vuelta al mito fundacional, el del rapto de Europa. Miedo de Europa, de los europeos, a ser invadida por extranjeros hostiles, a ser *desnaturalizada*, miedo, pues, a *perder su identidad*.

Y para hacer frente a esa amenaza, se crea una identidad defensiva –reaccionaria–, una identidad esencialista, excluyente, estática, holista (antiliberal, paradójicamente, pues viene sostenida e impulsada desde filas que se autoproclaman liberales) y, sobre todo, profundamente incompatible con las exigencias de la legitimidad democrática, que comportaría tres rasgos negativos:

a) *Una concepción elitista e instrumental de la cultura europea como alta cultura*, como civilización (frente a la barbarie de esos extranjeros).

b) *Un fundamentalismo o racismo cultural, la ideología del diferencialismo* (Stoicke, Todorov), asentado en la identificación de algunos marcadores de identidades primarias definidos como europeos (un origen religioso, el monopolio de la razón y la ciencia, del derecho y de la filosofía), que descartaría la aportación de individuos, pueblos y culturas definidos a su vez como no europeos.

c) *Un alto grado de exclusión del otro*, exacerbando así un rasgo de cualquier proceso identitario, la afirmación frente a la diferencia, que estigmatiza y criminaliza presentándola como incompatible, según la vieja enseñanza de la tesis nazi de los *Gemeinschaftsfremde*, hoy retomada en la doctrina del *Derecho penal del enemigo* (6).

Frente a esa manera de resolver la identidad cultural europea hay que insistir ante todo en que no toda identidad cultural ha de seguir necesariamente el *sendero luminoso* de las identidades primarias, que desemboca en los totalitarismos, sino reconocer el juego de identidades aleatorias, construidas, consensuadas (no sin conflicto, obviamente), pues son sectoriales, accidentales, dinámicas, negociables, y por tanto, propician la inclusión del pluralismo de identidades, en serio.

Además, y sobre todo, hay que recordar que el riesgo de compatibilidad con la legitimidad democrática viene de la incapacidad para aceptar el pluralismo, una incapacidad que es el resultado de la aceptación tácita de que existe algo así como la cultura verdadera (al menos la europea), que sería una (es decir, homogénea, pues traduciría un consenso) y

definida (es decir, acabada, completa), frente a las demás, que serían grados o aproximaciones a ella. ¿Cómo hacer para que la identidad europea se libre de esos riesgos? ¿Con qué elementos contamos para definir esa identidad cultural?

La clave está en una mirada diferente acerca del pluralismo, tanto desde el punto de vista de los seres humanos como personas, como desde la dimensión colectiva, la de los grupos sociales.

Respecto a lo primero, no hace falta insistir en la distinción entre individuo y persona, presente de modo incipiente en Grecia –la raíz *prosopon*–, pero olvidada por el individualismo moderno que entroniza un ideal atomista, monádico, pese a las contundentes críticas de Marx, pero aún más –a mi juicio– de Defoe (estigmatizado por Marx) o Swift. Creo que una parte del comunitarismo (la mejor, la que representa a mi juicio la obra de Taylor) y también del liberalismo más crítico (que encontramos en Walzer o Kymlicka) ha desvelado esa parcialidad (...).

De otro lado, la necesidad de tomar en serio el pluralismo a la hora de estudiar las respuestas políticas a las “nuevas condiciones de nuestras sociedades” resulta evidente. Baste pensar, por ejemplo –y hablando del caso europeo–, en los problemas relacionados con la eclosión de las identidades subestatales dentro de los Estados miembros, hasta ahora casi exclusivos agentes del proyecto europeo. Los factores de ese florecimiento de la diversidad cultural intraestatal, de esa ansia de reconocimiento de identidades plurales, que no son tanto nuevas, cuanto olvidadas / excluidas / suprimidas, son muy diversos, pero tienen en común el telón de fondo de la puesta en cuestión de algunos de los supuestos sobre los que se edifica el Estado nacional, y en los que descansa su soberanía y su monopolio de la acción política en el orden interno y en el internacional (que no es sino interestatal).

En realidad, lo que activa el mecanismo de sospecha hacia esas identidades es la convicción de que pueden provocar incluso el derrumbamiento, o al menos el fraccionamiento, de las fronteras de esos Estados nacionales, como se ha comprobado tras la caída del muro.

Por si fuera poco, ese despertar de la conciencia identitaria-particularista, ese “narcisismo de las pequeñas diferencias” sobre el que advertiera Freud, con fuerte carga reivindicativa, se produce en el contexto de la revisión de la última manifestación histórica del Estado nacional como Estado de derecho, los Estados del bienestar (...). Y es en ese momento de transición, de crisis, cuando se suma otro factor de aparente potencia

desestabilizadora, al menos de acuerdo con los mitos del imaginario colectivo arraigados en la construcción del Estado-nación: la afluencia de los nuevos extranjeros, la presencia del agente alógeno por excelencia, los nuevos flujos migratorios. ¿Cómo puede sobrevivir la comunidad nacional, incluso la comunidad cultural, sometida a ese acoso? ¿Qué nuevos lazos pueden contraerse con quienes no sólo no comparten nuestra cultura, sino que son portadores de una cultura incompatible? ¿Qué reglas de juego han de afirmarse para esa nueva situación? ¿Cuáles son los límites del reconocimiento de la especificidad cultural que pretende extenderse en clave institucional, jurídica y política?

Probablemente, para hacer frente a estas dificultades que no conviene magnificar, pero menos aún ningunear, es preciso reconocer que uno y otro tipo de problemas son caras del mismo fenómeno, la pluralidad, o mejor, de las diferentes manifestaciones de la multiculturalidad como hecho social. Lo que sucede es que no es nada fácil ponerse de acuerdo en torno a lo que denominamos *multiculturalidad*, aunque quizá sí en algunos de sus rasgos. Ante todo, en el hecho de que, por más que no constituya una realidad objetiva sobre la que exista un consenso, la multiculturalidad (descrita como la “compresencia” en el espacio de soberanía de una misma comunidad política, de grupos que se reclaman de identidades culturales diversas y se afirman así como diferentes, demandando el reconocimiento de esa diferencia, de esa especificidad), no aparece sólo como un hecho social que debamos tratar como *cosa*, en el sentido más ingenuo que puede atribuirse

No hay tanto una identidad europea común como la “compresencia” dialéctica, dialógica, tal y como precisa Edgar Morin, de identidades plurales, es decir, de la multiculturalidad.

a la primera de las reglas del método sociológico que propuso Durkheim, porque la multiculturalidad es también una representación, una ideología (y de ahí la confusión con el “modelo multicultural”, es decir, con el *multiculturalismo*, como le sucede, evidentemente, a Sartori).

En todo caso, sí es, con toda seguridad, uno de los rasgos definitorios más importantes de las sociedades europeas del cambio de siglo, ergo de la misma Europa. Además, podemos y debemos constatar que, como tal, esa realidad multicultural no es estrictamente una novedad, y menos aún en eso que llamamos Europa, pero seríamos ciegos si no advirtiéramos que se presenta ahora con unas características y, especialmente, con una urgencia social y política inusitadas.

Así las cosas, el problema es cómo gestionar esa realidad multicultural, cómo responder a los retos del reconocimiento de esas manifestaciones específicas de la diversidad, de la pluralidad y, sobre todo, cómo hacerlo sin afectar a los principios básicos de la legitimidad democrática ya evocados (la primacía de los derechos humanos y de las reglas e instituciones propias del Estado de derecho). Pero también, cómo evitar errores que nacen del recurso a viejas soluciones que, por muy arraigadas y repetidas que sean –el principio de tolerancia, la invocación de la interculturalidad–, resultan en términos jurídicos manifiestamente insuficientes, pues no faltan argumentos para sostener su inadecuación, cuando no pura y simplemente su vaciedad.

ALTERNATIVAS PARA LA IDENTIDAD CULTURAL EUROPEA

Lo que trataré de apuntar aquí es una tesis sencilla. Si tiene sentido invocar esa identidad como identidad cultural es, precisamente, en clave de pluralidad. Como señalé antes, no hay tanto una identidad europea común como la “compresencia” dialéctica, dialógica, tal y como precisa Edgar Morin, de identidades plurales, es decir, de la multiculturalidad. De manera que, cuando hablamos de multiculturalidad, de esa marea que parece anegar Europa, lejos de enfrentarnos a un nuevo monstruo que la amenaza, lo que se nos ofrece más bien es la oportunidad de recuperar, aún más, ● ● ●

(6) Sobre ello, Portilla “El derecho penal del enemigo”, *Mientras Tanto*, 2002. Me permito también la remisión a De Lucas “Nuevas estrategias de estigmatización. El Derecho, frente a los inmigrantes”, en AA. VV. (G. Portilla, ed.), *Derecho penal y multiculturalidad*, Universidad Internacional de Andalucía, Baeza, 2003.



● ● ● de profundizar, en aquello que es lo más propio de la identidad europea (...).

Lo que trato de recordar es algo tan sencillo como esto: es cierto, como se ha dicho ya, que en el debate acerca de las prioridades que ha de tener en cuenta el proyecto europeo, debiéramos tener presente uno de los tópicos al uso, que recuerda que no puede haber sociedad allí donde no hay al menos elementos básicos de la comunidad. Pero la empresa parece desesperada: más allá de las ingenuas referencias al mestizaje, a la armonía de los diferentes, del

voluntarismo desempolvado por la retórica sobre la existencia de la casa común europea, en donde todos nos reconoceríamos, tal y como proponía Voltaire, no es menos evidente la diferencia con el caso americano (el de EE UU), que tantos insisten en adoptar como modelo de gestión democrática de la diversidad cultural, pese a las radicales diferencias de origen. Entonces, ¿cómo encontrar vínculos comunitarios cuando nos separan tantos siglos de tradiciones enfrentadas entre comunidades, aún más, por el reconocimiento como tales comu-

nidades *diferentes*? ¿Cómo superar ese oxímoron de unir la diversidad?

En todo caso, la dificultad de la empresa no puede hacernos ignorar el punto de partida. Por encima de la exigencia de un espacio económico común, la prioridad sigue siendo la dimensión político-cultural, y la posibilidad de un espacio político no depende sólo – con ser muy importante – de la viabilidad de un proyecto estructurado conforme a exigencias de legitimidad (una Constitución, separación de poderes, control efectivo del poder por los ciudadanos, participación de los ciudadanos en la toma de decisiones y en la elaboración misma de la agenda política, ciudadanía activa, garantías judiciales efectivas, superación –superar es conservar también– de los elementos del Estado-nación), sino sobre todo de las posibilidades de encontrar el vínculo prepolítico, inevitablemente cultural, que permita crear una comunidad sobre la que construir ese espacio (...).

Podemos resumir todo lo dicho afirmando que, como ha señalado agudamente el profesor Diogo Pires (7), puede observarse una analogía con las dos opciones entre las que se dirime inicialmente el proyecto de reformular la nación como base del Estado desde finales del siglo XVIII. De un lado, el modelo romántico alemán (el de Herder, Moser, y en cierto modo Fichte), el de la nación como planta de la historia, como comunidad asentada en el *Blut und Boden*, comunidad etno-cultural. De otro, el modelo racionalista francés (el de Renan), el de la nación como proyecto político, el del plebiscito cotidiano de los ciudadanos, el modelo republicano. En buena medida, son las mismas dos vías a través de las que nos aproximamos hoy a la cuestión de la identidad europea.

La primera es la de quienes siguen sosteniendo que la cultura europea es sobre todo una herencia étnica específica, basada en marcadores primarios y en símbolos y *productos* culturales que hemos hecho comunes. Es el mayor riesgo, insisto, al que nos enfrentamos los europeos.

La segunda, como apunté, la de quienes señalan que la identidad debe resultar de un sistema jurídico-político, de una idea reguladora conforme a la cual se puede gestionar la multiplicidad social y cultural.

Hay una tercera vía: la que entiende ese marco como condición para otra forma de identidad, cuyo núcleo es la idea de crisis, la capacidad de crítica, de revisión, de diálogo (de encuentro dialógico, más que dialéctico), y por tanto, de apertura, de dinamicidad y de evolución. Esa es la concepción de quienes destacan, como Castoriadis, que «*sólo Occidente ha creado esa capacidad de crítica interna, de*

cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta y que no reconoce dogma alguno» (8). Ése es, en realidad, el legado de la Ilustración, una de las tres fuentes que se mencionan siempre al hablar del depósito en el que arraigaría la identidad europea (junto a la tradición grecolatina y la espiritualidad judeocristiana, con las que se encontraría dialógicamente). La Ilustración, que propone la emancipación de la razón, el *sapere aude!* que exige despertar del sueño dogmático en que sumerge al ser humano toda forma de fundamentalismo. Ese espíritu que, como encontramos en la oración de Pericles, hace posible la democracia.

La verdad es que la historia de Europa muestra las dos caras. Y ofrece también otra dualidad, aún más preocupante, aquella que señalara Lukács, la de la creación de la razón y la del “asalto a la razón”, o, como asegura Morin, la de la creación de los universales (de los que la idea de razón y los derechos humanos son quizá los mejores exponentes) y la de «la mezcla de barbarie, tecnicismo y ciencia que se despliega en nuestra edad de hierro plane-taria. Los peores enemigos del género humano proceden de Europa» (9). La identidad plural no es la única tradición de Europa. Y, desde luego, no tiene sólo el aspecto positivo del mosaico de colores. Esa pluralidad es también la historia del conflicto violento, de la intolerancia, y de los monstruos que engendra el miedo a lo diverso, del racismo y la xenofobia al genocidio, al holocausto (...).

Pero todo ello no debe hacernos olvidar, como apunté antes, que el riesgo mayor para la identidad europea no procede tanto de la diversidad, sino del proyecto homogeneizador (económico, político e, inevitablemente, cultural) de quien ahora pretende monopolizar la visión occidental, su cultura, en un nuevo y posiblemente más eficaz afán globalizador, sólo comparable al del viejo Imperio romano. Es la razón instrumental, la mercantilización de la razón, la colonización de los mundos de vida por ella (tal y como lo simboliza el primado de la economía sobre la política) que hace posible hasta lo impensable, el nuevo arsenal tecnológico, con su capacidad homogeneizadora (al servicio de un modelo de globalización al que sólo interesa la diversidad en cuanto mercancía integrada en el mercado global: la música étnica, los paraísos turísticos, la gastronomía y el folclore “primitivos”, etc., de conformidad con el modelo de localismos globalizados que explica Santos), que tiene como epítome la red que

La Constitución es algo más que la primera de las normas jurídicas. El derecho y, muy claramente, las modernas Constituciones son sobre todo un pacto de convivencia.

abarca el planeta y que pretenden de nuevo monopolizar las grandes transnacionales.

La identidad europea es simultáneamente plural y –al menos tendencialmente– una. Pero lo importante es la conciencia de la riqueza de esa diversidad que, como señala Morin, debe llevarnos más allá de una visión patrimonialista de la cultura europea (como legado que se hereda y que habría de preservarse para transmitir con la mayor fidelidad posible (10), más allá de la analogía con la biodiversidad (que hace de las manifestaciones culturales de lo plural especies protegidas que deben mantener su condición pura, incontaminada, primitiva), una concepción dialógica que muestra el espíritu de incesante confrontación que permitió romper con una institución tan pretendidamente básica como la esclavitud y puede hacer romper con otra aún más supuestamente básica, la desigualdad de género. Una contradicción constante que se expresa con el juego de palabras (*bouillon, brouillon*) que evoca la mixtura y las tentativas muchas veces frustradas, ensayo y refutación, al cabo. Lamentablemente, hay que reconocer que la política cultural europea (o quizá sería mejor decir la eurocultura, que es su sucedáneo, como señala Hersant (11) se orienta exclusivamente a la primera y, en todo caso, a la segunda de esas concepciones, y sólo muy tímidamente a la tercera (el fomento del intercambio, que sí ha arraigado en el mundo académico europeo (12) (...)).

UNA PROPUESTA PARA REFORMULAR EL DEBATE

Creo que de todo lo anterior se desprende la necesidad de abandonar las retóricas vacías –por efectistas que puedan parecer–, pero también la necesidad de abandonar la tentación

de desideologizar el proyecto europeo reduciéndolo a una cuestión meramente técnica, racional en cuanto neutral. En realidad, como señala Shoren en su obra ya citada, hay una contradicción entre las dos vías que recorre en este momento el proyecto europeo:

a) La de la retórica populista acerca de la ciudadanía, la Europa de los ciudadanos, de las culturas, de los pueblos, con el fin de generar la adhesión directa de los agentes reales del proyecto.

b) El intento “tecnocrático” de desideologizar el proceso de integración, insistiendo en el carácter jurídico-racional y técnico de éste.

Por mi parte, estoy convencido de que la identidad europea progresa, paradójicamente, no como identidad cultural, sino como identidad jurídica y política. Es decir, a través de la negociación, de la argumentación, de criterios, instituciones y normas consensuadas, de los instrumentos del derecho. Y no sólo por una cuestión de pragmatismo, porque de hecho se avance así. Es que, además, entiendo que hay otra forma de concebir la vía técnico-jurídica, una interpretación que, lejos de la desideologización fría y burocrática, es una apuesta profundamente política: creo que tiene razón Ferrajoli cuando sostiene que es la Constitución la que configura al *populus* como *demos*, y no al revés (13). Eso no significa, desde luego, que el *demos* sea un resultado automático de la Constitución, pues el proceso de consolidación del *demos* es mucho más complejo. Pero sí se trata de una *conditio sine qua non*.

Se trata de recordar algo tan elemental como que la Constitución es algo más que la primera de las normas jurídicas. El derecho y, muy claramente, las modernas Constituciones son sobre todo un pacto de convivencia. Un contrato que no refleja tanto una realidad de homogeneidad social o cultural cuanto la ● ● ●

(7) “La identidad europea”, manuscrito en el Seminario Agora. *Lo mejor de dos mundos: Portugal y España entre Europa y el vínculo atlántico*, 20-25 de octubre de 2003, organizado por el Gabinete de Iniciativas Transfronterizas: <http://www.git.presex.com>.

(8) C. Castoriadis, 1988, pág. 95.

(9) E. Morin, 1987, pág. 96.

(10) Es en buena medida la que traduce la política cultural de “integración”, como advierte Shore, cit. pág. 125 y ss, quien subraya que como integración queda reservada a la élite multinacional europea que simbolizan los euroburócratas, y en cuanto proyecto cultural, a ese objetivo de cuidado del patrimonio.

(11) Hersant, 2000, pág. VII.

(12) Baste pensar en el enfoque todavía hoy miope de la diversidad lingüística, donde aún no ha alcanzado el grado de principio el único criterio acorde con este modelo, el de la poliglotía.

(13) Algo que recuerda, creo, la afirmación atribuida a Azzeglio en 1870: «Ya hemos hecho Italia. ¡Ahora debemos construir a los italianos!».



Ecoetiqueta.

- ● ● necesidad de garantizar los derechos de todos, la decisión de convivir, de traducir el conflicto en negociación y respeto mutuo, de hacer compatibles las diferencias. Creo que ése es el caso de la UE, y por eso me parece tan importante la oportunidad –quizá, sin embargo, desperdiciada a estos efectos– del actual proyecto de Constitución.

No me refiero a que la vía que ha de seguir la UE sea la del patriotismo constitucional, la del republicanismo. Ése es un camino largo, y hoy no podemos saber siquiera si será así. Lo que sí está claro es que el camino recorrido es el único viable, por más que conozcamos sus problemas y sus desviaciones. Aunque exista un peligro cierto de desafección, porque no hay comunidad política que pueda constituirse sin vínculos sociales estables, hay que apostar por la vía jurídica y política en lugar de encallarse en la imposible empresa de la recreación de la comunidad cultural europea, de la UE como comunidad cultural (...).

Pero entonces la cuestión es otra: ¿qué límites tiene la diversidad entendida como valor, como rasgo de identidad de los europeos? ¿Es sólo la de los pueblos europeos? ¿Lo es también la diversidad que nos aportan quienes quieren ser nuevos europeos, venidos de más allá de las fronteras de Europa? ¿Cómo rechazarla si se nos presenta por parte de quienes hacen suyos esos valores universales que los europeos contribuimos a crear? Creo que para conseguir que la identidad europea no sea ni un proyecto cerrado en sí mismo ni un proyecto vacío, la única posibilidad es mantener su carácter abierto, plural e inclusivo que le asegura, al tiempo, vocación universalizable. 

Javier de Lucas es catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política en la Universidad de Valencia.

los eventos consuetudinarios

Alfonso Bolado

apocalipsis inverso II: la lucha continúa

Ustedes vosotros perdonaréis a este modesto trujamán de realidades fugaces (o vacua campana en la que resuenan los acontecimientos), pero es que uno no puede evitarlo: la ciega admiración que profesa a la ministra Del Castillo –que tan bien entendió aquello de que a partir de los cuarenta hay que tener cabeza y, por tanto, ser de derechas– me impulsa, más aún, me arrastra, a secundar su cruzada por recatolizar a nuestra juventud (que corría el riesgo de perderse como muchos de sus mayores) a través de la enseñanza.

¿Y qué mejor que empezar por la familia? Pues venga: ahí está el “Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España”.

Por ejemplo, jovencitos/as: «*La fuente principal de problemas humanos son los relativos al matrimonio y la familia*». Olvidaos de la pobreza, la explotación, el paro o la injusticia: casaos bien, y lo demás, como dice el Evangelio, «*se os dará por añadidura*». Pero ha de ser matrimonio, ¿eh? Nada de «*uniones convivenciales de naturaleza y fines distintos*» que, siendo «*pretendidos modelos familiares alternativos*», no «*responden... a los auténticos problemas de las personas*».

¡Eso sí que es poner el dedo en la llaga! ¡Fuera los falsos problemas, bienvenidos los auténticos! ¡No forméis parte de la legión de los que, haciendo caso de «*los grupos de presión, como por ejemplo los lobbies homosexuales*», reclaman «*pretendidos derechos*». Así vuestros vástagos, los habidos en una unión santa que responde a los auténticos problemas de las personas, no formarán parte de la «*muchedumbre de hijos que han crecido en medio de desavenencias familiares*», dado que esa revolución sexual que los *lobbies* homosexuales y sus compañeros de viaje heterosexuales predicán produce un «*alarmante aumento de la violencia doméstica, ante abusos y violencias de todo tipo, incluso de menores en la misma familia*». ¿Veis la diferencia? El párroco de Córdoba abusaba de niñas, *pero no eran de su familia*, así que su obispo podía disculparle.

O sea, ¿antes no había violencia doméstica? Bueno, no vamos a entrar en minucias que además no sabemos: leed los periódicos de entonces y veréis que aquellos maridos trataban a sus mujeres estupendamente, y que cuando se les iba la mano es porque ellas se lo merecían o porque Dios las estaba enviando una prueba. Y si se les iba más la mano y las mataban, pues no era un asesinato: era una “crimen pasional”. Y no me negaréis que eso queda como más romántico y espiritual.

O sea, jovencitos/as: casaos bien, que al menos eso convierte al tío más ceporro en un personaje de Shakespeare, por ejemplo Otelo. Y vosotros, ya que no otra cosa, podréis ser Desdémona, que es un nombre muy bonito para ponerlo en una lápida.

Y ahora que lo pienso: el matrimonio de los protestantes, musulmanes y demás herejes, ¿vale o es un pretendido modelo familiar alternativo? 

las controversias sobre las rentas básicas

Este texto corresponde a la intervención realizada por su autor en las V Jornadas de Pensamiento Crítico que se celebraron entre el 6 y el 8 de diciembre de diciembre pasado.

Antonio Antón

En primer lugar, señalaré el contexto social y cultural de este debate y definiré las características de las rentas básicas. Luego, me centraré en las principales críticas al modelo ortodoxo de renta básica y sintetizaré los elementos fundamentales de mi postura.

Se pueden considerar tres procesos como contexto general de este debate sobre las rentas básicas:

- La existencia de una sociedad segmentada, con un volumen importante de precarie-

dad laboral, paro y vulnerabilidad, con un aumento de las necesidades sociales del tercio más desfavorecido y con amplias transformaciones socioeconómicas y del trabajo.

- Los límites y el deterioro de los sistemas de protección social y de los derechos sociales, derivados de las políticas neoliberales y de la tercera vía hacia el recorte del gasto social y la “racionalización” del Estado del bienestar.

- Las fuertes tendencias hacia la individualización, los cambios culturales y de

mentalidades, junto a la dificultad de forjar nuevas identidades colectivas “progresistas” y “solidarias”.

Estos procesos afectan desigualmente a los diferentes sectores de la población; en particular, tienen unas características específicas entre las generaciones de jóvenes con trayectorias laborales precarizadas, con relaciones sociales más abiertas y una nueva cultura solidaria entre algunos sectores. Voy a considerar dos aspectos: el tipo de reforma social que se plantea y los efectos cul- ● ● ●



Secuencia de la película *Los lunes al sol*, de Fernando León.

- ● ● turales que se generan con este debate, en particular entre los jóvenes.

CARACTERÍSTICAS Y DEFINICIONES DE LAS RENTAS BÁSICAS

Ante ese marco, consolidado en los años ochenta y noventa, se establecen unos planes y un debate para hacer frente al riesgo de la llamada “fractura social”. Por un lado, se genera la dinámica de resistencia ante el deterioro de los viejos sistemas de protección –pensiones y subsidios de desempleo– y se exige su mejora. Por otro, aparecen otros mecanismos nuevos, como las rentas mínimas de inserción, adoptados por los poderes públicos, especialmente en Francia, que aquí se generalizan a partir de 1989. Son unos planes muy limitados en cuantía, cobertura, requisitos impuestos, y con una función de control social, en cuya valoración no me voy a detener aquí.

Al mismo tiempo, se produce un debate teórico sobre las características de las rentas básicas o ingresos sociales, en el que aparecen temas como las bases constitutivas de la sociabilidad, la importancia del papel del trabajo y del Estado del bienestar, el carácter de la ciudadanía, el modelo de sociedad o los valores culturales que es necesario promover. Las justificaciones van desde el neoliberalismo, pasando por el liberalismo social, el republicanismo y terceras vías, hasta el marxismo analítico, corrientes que representan a diferentes sectores de la sociedad y mediante las que se expresan.

No me detendré en las versiones defendidas desde el neoliberalismo, como las de Friedman, sino en la corriente progresista inspirada en Van Parijs, quien se considera partidario del liberalismo “radical”, agrupada en la Red Europea de la Renta Básica, y cuyo modelo de renta básica acarrea una serie de problemas teóricos y efectos culturales. La definen como una renta pública pagada por el Estado, individual, universal –igual y para todos, e independientemente de otras rentas– e incondicional –sin contrapartidas ni vinculación al empleo–. Añaden dos aspectos fundamentales: debe distribuirse “ex ante”, es decir, al margen de los recursos de cada cual, y “sin techo”, acumulando sobre ella el resto de rentas privadas y públicas; además, consideran que deben ser sustituidas algunas prestaciones sociales.

Planteadas con los valores democráticos clásicos, las características fundamentales de ese modelo están basadas en la idea de libertad –o la de no dominación–, pero dejan en

**Son necesarias
unas rentas sociales
o básicas para
todas las personas
sin recursos,
para evitar la exclusión,
la pobreza y
la vulnerabilidad social.**

un segundo plano subordinado los principios de igualdad y de fraternidad –o solidaridad–. En general, la definición pura de la renta básica mantiene una ambigüedad deliberada sobre su sentido social y comunitario, sobre a qué clases sociales beneficia y sobre el objetivo de una sociedad más solidaria y con mayor igualdad, aspectos fundamentales para concretar una distribución de la renta pública y el papel del gasto social.

En el Estado español existen diferentes versiones (*): la más “ortodoxa” de la Red de la Renta Básica, que son los representantes oficiales en nuestro país de esa escuela; la más “radical”, defendida por Iglesias; o la más moderada, de Jordi Sevilla, del PSOE. Parten del mismo enfoque y defienden esos principios, pero cuando abordan la segunda parte, su aplicación práctica, se produce una mayor diversificación, al introducir criterios fiscales y de financiación, desde una visión anticapitalista –Iglesias–, hasta otra liberal y regresiva –Sevilla–, que favorece a las clases medias o al recorte del gasto social.

Desde mi punto de vista, hay que hacer una valoración crítica del núcleo del pensamiento de ese modelo, no sólo la forma de su aplicación o el tipo de gestión fiscal, y abandonarlo, creando otro enfoque y reformulando las características de una renta social. Adelanto algunas ideas básicas: en una sociedad segmentada, con fuerte precarización y con una distribución desigual del empleo, la propiedad y las rentas, se debe reafirmar el derecho universal a una vida digna, el derecho ciudadano a unos bienes y unas rentas suficientes para vivir; por tanto, son necesarias unas rentas sociales o básicas para todas las personas sin recursos, para evitar la exclusión, la pobreza y la vulnerabilidad social; al mismo tiempo, se debe garantizar el derecho a la integración social y cultural, respetando la vo-

luntariedad y sin la obligatoriedad de contrapartidas, siendo incondicional con respecto al empleo y a la vinculación al mercado de trabajo; pero estimulando la participación en la vida pública y reconociendo la actividad útil para la sociedad; se trata de consolidar y ampliar los derechos sociales y la plena ciudadanía social con una perspectiva igualitaria.

En resumen, parto de una visión de la sociedad con una perspectiva transformadora, con la ampliación de los derechos sociales, con el objetivo de avanzar en la igualdad y promoviendo los valores de la solidaridad y la cultura de la reciprocidad, para garantizar la libertad y el acceso a la ciudadanía de todas las personas. Eso me lleva a tratar y formular de otra manera los criterios de universalidad e incondicionalidad y apostar por otra fundamentación, por otras bases teóricas y culturales, aunque haya muchas coincidencias prácticas.

EL MODELO ORTODOXO DE RENTA BÁSICA

En primer lugar, el modelo ortodoxo pone el acento en la universalidad de la distribución de una renta básica igual, para todos, “ex ante” y sin comprobación de recursos. Pero entremezcla y confunde dos planos de la universalidad. Uno, que definiendo, es el derecho universal a la existencia, a unas condiciones dignas de vida, a que todas las personas tengan garantizados los medios y rentas suficientes para vivir sin caer en la pobreza. Ése es la universalidad de los derechos a unos objetivos igualitarios y la garantía para todos de unos ingresos mínimos. Otro plano es el de la universalidad de los mecanismos concretos que, tal como se formulan, no comparto, ya que del derecho a la existencia no se deduce la universalidad distributiva de una renta pública igual y para todos. Esa universalidad de la renta básica no necesariamente es la plasmación ni la configuración de ese objetivo universal. La sociedad, en estos siglos, se ha dotado de diversos mecanismos de distribución de bienes e ingresos, como la propiedad, el empleo, el gasto público o la solidaridad interpersonal, familiar o comunitaria, hoy día con eficacia diversa.

Por otra parte, hay que distinguir derecho y garantía universal de mecanismo distributivo. Los derechos sociales tienen esa especificidad, la combinación de su garantía universal con la distribución de los recursos materiales según las necesidades individuales y colectivas, por ejemplo, en el caso de la sanidad. La extensión de una renta pública a las clases medias y ricas necesitaría otra justifi-



Interior de una oficina del Inem.

cación adicional, que no es la acción contra la pobreza ni contra la desigualdad. Así, los partidarios de ese modelo, para defender la universalidad de un mecanismo distributivo, tienen que confundir los dos planos, hacer un ejercicio de abstracción de la realidad y considerar el derecho a la renta básica al margen de las condiciones y necesidades de cada cual.

Esa escuela fundada por Van Parijs considera la renta básica como “base” primera y principal, sin contar con la desigualdad distributiva de propiedad, recursos y rentas realmente existentes; por tanto, no parten de la realidad de la pobreza, sino del sujeto abstracto, inhibiéndose de la acción compensatoria por la mejora de las condiciones materiales de existencia del tercio más vulnerable. En definitiva, el núcleo justificativo de esa universalidad distributiva mantiene la ambigüedad de su carácter social, de los beneficiarios, de los resultados netos redistributivos, del avance o no hacia una mayor igualdad.

Normalmente, esconden el sujeto concreto del deber “fiscal”, o se hacen alusiones genéricas al disfrute de la “riqueza acumulada” por la humanidad, infravalorando la oposición de los poderes económicos o de las clases medias, o desconsiderando la realidad de fuerzas sociales. Ese universalismo abstracto choca, entonces, con el núcleo duro distributivo: que la propiedad, las rentas y el gasto

público realmente existentes están ya distribuidos de forma desigual; que su modificación progresista entra en conflicto con las clases pudientes, que se van a oponer. Es entonces cuando la imagen neutra y atractiva del universalismo abstracto, con su cara amable y compatible con los intereses de todas las clases e ideologías, pierde fuerza y se tiene que definir. Así, cuando se pasa al problema de quién paga, de dónde se retraen las rentas o cómo se redistribuyen los recursos, aparece la diversidad de talentos progresistas o regresivos, la mayor o menor sensibilidad igualitaria o las tendencias al posibilismo. En definitiva, su punto de partida es ideal –el sujeto abstracto–, lo que les lleva a mantener un carácter social “neutro” y una perspectiva difusa de su modelo de sociedad, de una alternativa transformadora contra la desigualdad y redistribuidora de la riqueza.

EL ÉNFASIS EN LA INCONDICIONALIDAD TOTAL

El segundo problema es el énfasis en la incondicionalidad total frente a los valores de solidaridad y reciprocidad. Esto afecta a elementos fundamentales de la modernidad, al tipo de contrato social, al equilibrio entre derechos y deberes. La incondicionalidad pre-

tende hacer frente a la excesiva presión neoliberal por los deberes, a la cultura del trabajo o a la imposición de contratos de inserción, pero es unilateral y genera nuevos problemas. Según su hilo argumentativo, la renta básica sería un derecho sin deber; vuelven a justificarla como “previa” a la sociabilidad, por lo que no exigen reciprocidad; sería la base sobre la que se construye la sociedad y, por tanto, es posterior a la igualdad de oportunidades, el contrato social y la reciprocidad. Después, se embellece la renta básica como base inicial que garantizaría todo ello, enfrentándola al trabajo, en una oposición que está mal planteada.

En el debate sobre las rentas básicas, este tema de la condicionalidad es complejo porque se debe hacer frente a realidades diversas y tendencias contradictorias y hay que referirse a un problema más general, al tipo de vínculos sociales, a los elementos constitutivos de la sociedad, a la necesidad de unos nuevos acuerdos sociales.

Por una parte, plantear la independencia de una renta social del empleo lo considero positivo para garantizar una mayor autonomía frente a los condicionamientos del actual mercado laboral y la presión productivista. En ese sentido, un ingreso social dirigido a los colectivos de jóvenes y mujeres vulnerables proporcionaría una defensa frente a la pre- ● ● ●

- ● ● caridad y es una garantía para facilitar su emancipación y unos niveles básicos de subsistencia. Pero la formulación a secas de incondicionalidad total coloca en mal terreno la resolución de los problemas del reequilibrio de derechos y deberes, los vínculos colectivos y la cultura solidaria y, en particular, la conformación de los valores y de la identidad colectiva de las generaciones jóvenes.

Por tanto, no estoy de acuerdo en el énfasis en la incondicionalidad total. Van Parijs y sus seguidores defienden el «derecho a disfrutar del capital, capacidad productiva y el saber científico de las generaciones anteriores». Pero la apropiación y distribución de esa riqueza es unilateral y arbitraria sin que, paralelamente, haya unos deberes, una participación en la reproducción de esos bienes, cuando se tiene capacidad para ello. Replantear la incondicionalidad pura nos permite una mejor posición contra el individualismo abstracto liberal o ácrata, un mejor enfoque del tipo de relación social y una visión colectiva y solidaria de las políticas y los derechos sociales.

Al mismo tiempo, también hay que superar la condicionalidad individual rígida. La fórmula “tanto trabajas, aportas o cotizas, tantos derechos tienes” es insuficiente. Las fuertes inclinaciones de individualización tienden a compensar a cada uno según su contribución, su trabajo o su esfuerzo individual; es la base del contrato laboral y de la fuerte monetización de la vida pública y privada actual, y es una parte sustancial de los sistemas de remuneración y del estatus laboral y de consumo. No obstante, ante situaciones, necesidades y oportunidades desiguales no se pueden repartir los bienes públicos de forma milimétrica, según cada aportación individual; incluso, no se puede generalizar la correspondencia mecánica de los derechos sociales sólo en función de un empleo que está limitado y segmentado.

Además, son positivas las políticas de promoción y estímulo a un empleo digno respetando su acceso libre y voluntario, y que se garantice el “derecho al trabajo”, en particular, de los jóvenes y de las mujeres. La participación juvenil en el empleo y la regeneración del mercado laboral tienen algunas consecuencias positivas para sus vínculos sociales y su autonomía personal y para las relaciones con el conjunto de la población trabajadora.

Por otro lado, aun manteniendo la incondicionalidad con respecto al empleo, dejaría abierta la posibilidad de la “condicionalidad débil”, la participación negociada y libre en el voluntariado, en el llamado “trabajo cívico” y en otras actividades en el “tercer sec-

También hay que superar la condicionalidad individual rígida. La fórmula “tanto trabajas, aportas o cotizas, tantos derechos tienes” es insuficiente.

tor”, al igual que la participación en actividades formativas con una perspectiva profesional o laboral. Asimismo, la revalorización social del trabajo doméstico y la actividad familiar, de la ayuda interpersonal o la acción formativa, supondría la ampliación del reconocimiento de la labor de utilidad social de la mayoría de las personas y ayudaría a legitimar el derecho universal a la protección social.

En definitiva, los argumentos de ese modelo sobre la incondicionalidad pura parten del énfasis unilateral en el derecho del individuo abstracto, y unidos a la defensa de la universalidad distributiva, al margen de las necesidades sociales, facilitan el desarrollo de una mentalidad insolidaria. Además, ese derecho a una renta básica incondicional se reclama al Estado, y se da por supuesto la existencia de un sujeto del deber, de una realidad social e institucional, de unos acuerdos o imposiciones sociales anteriores y de unos impuestos y un gasto público. Habría que reconocerlo y partir de ese hecho: se pertenece a la sociedad, se nace y se tiene un vínculo colectivo y, en esa medida, se exige un derecho, su reconocimiento y su garantía. Entonces, estamos admitiendo una corresponsabilidad de unos deberes de otra contraparte de la sociedad; no hay nada previo al ser real. En el mismo momento que definimos derechos, estamos definiendo obligaciones de otras personas o instituciones. El sujeto abstracto sólo tiene un valor simbólico. Existe el individuo concreto, en sociedad. Hay sujetos de derechos y de deberes, y su equilibrio debe estar sometido a negociación y acuerdo colectivo, no a decisión o imposición unilaterales. Al admitir ese derecho, debo estar reconociendo la colaboración de otros individuos. El derecho está condicionado por el deber.

Por tanto, se debe apostar por un marco más amplio en el ejercicio y la correspon-

dencia entre los deberes y los derechos, con una trayectoria vital y colectiva más larga y diversa. Todo ello requiere, en conflicto con las tendencias dominantes, nuevos compromisos privados y públicos e intergeneracionales, otros equilibrios y acuerdos sociales, y favorecer nuevos procesos colectivos y una cultura solidaria que atienda las necesidades comunitarias. Pero todos esos elementos son desconsiderados o combatidos por los partidarios ortodoxos de esa escuela de pensamiento.

LA JUSTIFICACIÓN ÉTICA Y TEÓRICA

El tercer tipo de problemas se refiere a su justificación ética y teórica, a la ideología subyacente y a los efectos culturales que generan. Ese modelo defiende valores positivos como la libertad y la ciudadanía civil, pero dejando en un plano subordinado el objetivo de la igualdad, la cultura de la solidaridad y la consolidación de la ciudadanía social y los derechos colectivos.

El primer aspecto que debemos destacar es la importancia simbólica y cultural que esta escuela da a su modelo y a su divulgación. Consideran que tienen una superioridad ética, y acarrear un nuevo enfoque, una nueva cultura alternativa superior a cualquier otra, en particular a la cultura de la reciprocidad, que creen necesario superar. Así, oponen la “ética de los derechos” a la ética de los deberes, situando el derecho a la “libertad” por encima del “deber de trabajar”. Planteada así la alternativa, no deja de ser atractiva: la inclinación individual por lo primero, por la libertad y el derecho, frente al trabajo y el deber es una opción evidente. Pero desde una óptica colectiva y solidaria queda sin resolver el sujeto del deber y el reparto negociado, equilibrado y justo de las obligaciones económicas, sociales y cívicas.

En los últimos siglos ha sido fundamental la defensa de los derechos frente a la coacción de un régimen salarial y unas condiciones laborales de subordinación, así como frente a la opresión autoritaria en diferentes ámbitos institucionales. Sin embargo, la justificación de ese modelo parte de una filosofía individualista –liberal o ácrata– y abstracta; no valora que la base constitutiva de la sociedad, de sus valores, se debe fundamentar en una filosofía realista, y se debe considerar una perspectiva más colectiva y contractualista.

Es decir, se debería partir de la pertenencia social de los individuos y de la negociación y equilibrio de las garantías y las responsabili-

dades individuales y colectivas, teniendo en cuenta el conjunto de sus necesidades y capacidades. El objetivo igualitario, no como trato sino como “resultado”, no es “compatible”, sino que es “conflictivo” con la universalidad de una distribución pública igual y para todos. Como decía antes, estamos ante un conflicto de valores, y la defensa de la libertad –o no dominación– es insuficiente y se debe reequilibrar con los valores de la igualdad y la solidaridad.

Por otra parte, esa escuela considera que el ecumenismo ideológico y ético para su justificación son buenos, ya que el modelo de renta básica se puede defender desde el neoliberalismo, el liberalismo, el republicanismo y el marxismo analítico. Ese eclecticismo teórico, a mi parecer, es reflejo de la ambigüedad de su doctrina, de los intereses que defiende y de su sentido social. Sin embargo, la base de su filosofía, el hilo conductor común que toma de esas corrientes, es el “individualismo metodológico”, el individualismo liberal o ácrata –no el de la tradición colectivista libertaria–. Por ello, ponen el énfasis en el punto de partida abstracto, en su “independencia” de las condiciones reales y de las necesidades de la sociedad. Ese liberalismo individualista radical choca con las versiones conservadoras y autoritarias, pero también va contra las tendencias contractualistas y redistribuidoras de las corrientes progresistas, y, en particular,

Se debería partir de la pertenencia social de los individuos y de la negociación y equilibrio de las garantías y las responsabilidades individuales y colectivas, teniendo en cuenta el conjunto de sus necesidades y capacidades.

ataca los valores de la solidaridad y la reciprocidad de la mejor tradición de la izquierda, presentes hoy, de forma renovada, entre sectores de jóvenes.

En definitiva, el énfasis en la universalidad y la incondicionalidad “puras” de la renta básica y su doctrina justificativa favorecen la separación de esas propuestas de un proyecto de reforma social transformador y del avance hacia una sociedad de bienestar, y no recoge el sentido social de la redistribución de una renta pública y de los derechos sociales. Así, en el plano práctico ese modelo no afronta el conflicto de intereses sociales en una sociedad segmentada, y es compatible con reformas fiscales regresivas que benefician a

las clases medias y con la racionalización del Estado del bienestar. En el plano cultural tiene efectos perversos, al tender a diluir los valores igualitarios que quedan entre las clases populares y la cultura solidaria de algunos sectores juveniles especialmente significativos. Supone una adaptación a las tendencias “individualistas” y la ausencia de una tensión crítica para fortalecer los vínculos comunitarios y la participación en la vida pública.

LOS ELEMENTOS DE LA RENTA SOCIAL

Resumo a continuación las ideas principales de mi postura.

- El punto de partida debe ser la realidad de la sociedad desigual, las condiciones y necesidades sociales.

- Las prioridades son dos: 1) La garantía de protección para el sector vulnerable ante las desigualdades y la precariedad del mercado laboral. 2) La educación en los valores de igualdad, solidaridad y reciprocidad, frente la cultura individualista, en particular, entre las generaciones jóvenes.

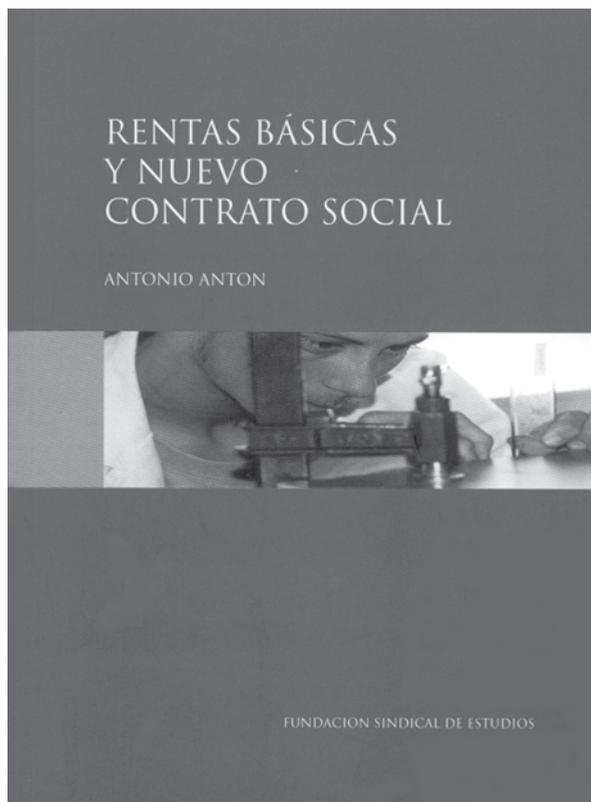
- Combinar el universalismo del derecho y la concreción segmentada. El derecho y la garantía a unas rentas suficientes es de todas las personas, pero la distribución pública de una renta, el saldo neto, están condicionados a la necesidad “real”. Por tanto, son importantes el criterio de “necesidad” y la “comprobación de recursos”, que son aspectos específicos de los derechos sociales.

- El papel del gasto social, con el criterio compensatorio de lo público, debe ampliar la redistribución de la riqueza frente a la desigualdad privada. Igualmente, hay que apostar por el reparto de “todo” el trabajo y la disminución de las desigualdades salariales y de las condiciones laborales.

- Promover los valores de la igualdad y la solidaridad y el reequilibrio con respecto al valor de la libertad, que debe garantizar la libertad real para todos reforzando a los débiles.

- Se debe apostar por el reequilibrio de derechos y deberes y un nuevo contractualismo. Superar la condicionalidad individual rígida y el énfasis en la incondicionalidad total, destacando el valor de la reciprocidad. Una renta social no debe estar condicionada al trabajo, pero no se puede dejar de lado la regulación colectiva de las obligaciones sociales, una nueva ciudadanía y los valores de la reciprocidad y la solidaridad. ▀

(*) He realizado una valoración detallada y más amplia en el libro *Rentas básicas y nuevo contrato social*, editado por la Fundación Sindical de Estudios, Madrid, 2003.



Antena 3 Televisión

Lomana y sus premios

DESPUÉS de un par de meses de tregua tenemos que volver a ponernos en contacto con vosotros para denunciar los hechos escandalosos que están ocurriendo en Antena 3 Televisión.

Somos periodistas y trabajamos en la cadena. Lamentablemente, el temor a represalias como las que han empleado en el pasado nos obliga a permanecer en el anonimato. Pero tenemos la fuerza para decir y denunciar hechos concretos y muy graves que se están produciendo en la redacción de informativos de Antena 3 Televisión:

1. El control político y la censura informativa han alcanzado cotas nunca vistas en esta cadena. La dirección de informativos sólo se preocupa de que los programas de noticias respondan a los intereses electorales del Partido Popular.

2. La dirección de informativos ha ordenado a los redactores pasar de puntillas por el caso Fabra y el escándalo del alcalde de Toques (ambos miembros del Partido Popular).

3. La dirección de informativos ha ordenado hacer sangre con el escándalo provocado por la reunión entre Carod Rovira y ETA. Sin embargo, elude informar sobre la polémica suscitada por la presunta utilización partidista de los servicios de inteligencia.

4. Hace ahora diez días se difundió a bombo y platillo una grabación en la que se podía escuchar cómo José Bono (sin darse cuenta de que estaba sien-

do grabada su voz) le decía a un compañero de partido que Tony Blair era gilipollas. Sin embargo, nunca se emitió la primera parte de la grabación en la que Bono decía: «Arenas me ha dicho que están poco contentos, que no hay color entre Rajoy y Aznar».

5. El consejero delegado de la cadena, Maurizio Carloti, está celebrando reuniones con grupos de periodistas de la redacción. En varios de ellos ha afirmado textualmente: «Deberíais aprender de lo que ocurre en Italia. Allí un periodista de izquierdas nunca trabaja en un medio de comunicación de derechas».

6. La desvergüenza de la jefa de Informativos, Gloria Lomana, es tal, que se adjudica premios que no le corresponden. El pasado domingo recogió personalmente el Premio TP (*Teleprograma*) que recibió el programa *Espejo público* como mejor programa de actualidad de 2003. Lomana recogió el premio que, en realidad, correspondía, por derecho, al director de ese programa en 2003, su editora y su realizador. El problema es que los tres fueron despedidos dentro del expediente de regulación de empleo ejecutado por la dirección de la cadena (pese a que el programa obtuvo premios y buenisimos resultados de audiencia en 2003). Lomana les despidió y además se quedó con su premio.

Consideramos que los hechos denunciados son lo suficientemente graves para que salgan a la luz. Confiamos en que su medio tenga el valor de hacerlo. Todos los hechos son fácilmente contrastables. Gracias y un saludo. ▀

Periodistas de Antena 3 Televisión

otras publicaciones
VOCES

Voces es el periódico de la Confederación Española de Organizaciones en Favor de las Personas con Discapacidad Intelectual (FEAPS). Reproducimos un texto publicado en la sección "Tercer Sector" de su número 334 (enero-febrero de 2004) que da cuenta de una campaña de Cáritas sobre el problema de la pobreza.

Dirección: c/ General Perón, 32. 28020 Madrid.

Tlf.: 91 556 74 13. Correo electrónico: voces@feaps.org

BAJO el lema *¿Ricos? ¿Pobres? ¿Dónde están los últimos?*, Cáritas Española ha lanzado una nueva campaña de sensibilización a la ciudadanía sobre los problemas de la pobreza y la exclusión social, que afectan a nuevos colectivos de personas que viven una pobreza encubierta o enmascarada por el modelo y hábitos sociales imperantes en la actualidad.

En este nuevo sector de pobreza, definido por Cáritas como "los últimos", se encuentran personas que carecen de recursos económicos y viven con rentas mínimas, pensiones no contributivas o prestaciones por desempleo por debajo del umbral de la pobreza, así como enfermos mentales, afectados por el sida, drogodependientes o discapacitados sin apoyo familiar. También incluye a las personas *sin techo*, reclusos sin posibilidad de rehacer su futuro, habitantes de zonas rurales deprimidas y de barrios urbanos marginales, parados crónicos o de larga duración, e inmigrantes con graves dificultades.

En la guía de contenidos que Cáritas ha confeccionado para esta campaña se afirma que la pobreza severa, que incluye la pobreza extrema (los que poseen un 15% de la renta disponible neta) y la pobreza grave (entre un 15 y un 35%), afecta a 316.000 hogares y a

1.739.000 personas, de los cuales 86.000 hogares viven en la extrema pobreza.

Por otra parte, los *sin techo*, personas que duermen en la calle, sin más protección que unas livianas cajas de cartón o el quicio de un portal, alcanzan ya la cifra de 30.000, según datos facilitados por Cáritas. De esta cifra, sólo unos 1.200 son acogidos en plazas gestionadas por las Administraciones públicas, y aproximadamente 8.800 en establecimientos pertenecientes a organizaciones privadas, entre las que se destaca claramente Cáritas, con un 46% de los centros de acogida.

De acuerdo con esta organización, el gasto público destinado a los albergues en el Plan Concertado disminuyó en un 4,5%, para situarse en poco más de 4 millones de euros. Ello ha supuesto que de las 26.554 personas atendidas desde 1997 se haya pasado a 15.889 al final de 2003.

El prototipo de los *sin techo* es el de una persona de mediana edad, hombre y solitario, y que suele llegar a la calle tras haberse quedado sin trabajo o de haber roto con su familia. También se registra en los últimos años un aumento considerable de jóvenes y de inmigrantes no regularizados que acuden a los albergues como solución pasajera hasta encontrar un trabajo temporal. ▀



Noticias Obreras es la revista quincenal que edita la HOAC. Reproducimos, del número correspondiente a la primera quincena de febrero pasado, el editorial, titulado "La precariedad de la vida". Dirección: c/ Alfonso XI, 4, 3º. 28014 Madrid. Tlf.: 91 701 40 80. Correo electrónico: noticiasobreras@hoac.es

CUANDO el Instituto Nacional de Empleo (Inem) nos dice que en el año 2003 se han generado 14.668.063 empleos, lo que realmente quiere decir es que se han realizado ese número de contratos y que muchos de ellos han sido para una misma persona. Es decir, cuando un trabajador firma siete contratos en un año se dice que el mercado ha generado siete empleos.

Esta observación es importante porque lo que nos interesa saber es cuántas personas han podido acceder a un trabajo como Dios manda: un trabajo estable que le permita vivir sin la amenaza permanente de ser despedido arbitrariamente. Pues bien, de cada cien contratos realizados en el año 2003, sólo 8,66 fueron indefinidos. La mayoría de los contratos fueron precarios: el 91,34%.

Pero esto tampoco es toda la verdad, porque en las comunidades más pobres se han realizado más contratos precarios que en las comunidades más ricas. En Madrid o en Cataluña se han realizado más de un 13% de contratos indefinidos, mientras que en Andalucía y Extremadura no llegaron a cuatro contratos indefinidos de cada cien. Y si des-



prendemos a las provincias, la desigualdad es mucho mayor, pues en Huelva se realizaron menos de dos contratos indefinidos, mientras que en Girona se hicieron más de trece.

Si tenemos en cuenta que para la mayor parte de la población el trabajar a cambio de un salario es la única manera de vivir, la desigual distribución del trabajo de calidad genera y consolida los mecanismos de la desigualdad y la brecha de exclusión social entre unos grupos sociales y otros, tanto dentro de cada comunidad autónoma como entre ellas. Los trabajadores precarios tienen peores condiciones de trabajo y cobran menos

salario que los fijos; generan menos derechos sociales que los fijos; cuando se quedan parados, o no cobran o cobran prestaciones más bajas y durante menos tiempo; y al llegar a la jubilación tienen que acceder a las pensiones contributivas de menor cuantía o a las no contributivas. Los trabajadores precarios están condenados a tener una vida precaria, y así los pobres son construidos socialmente.

Para valorar correctamente esta situación debemos hacer dos consideraciones. La primera es que la precariedad en el trabajo se extiende en un clima social de intensificación del consumo y del crecimiento desmesura- ● ● ●



elrot@inicia.es

4. Kronhika: Aznar badoa, baina PP geratzen da, *Mikel Larraz*. La coalición electoral Aralar-Zutik, *Iñaki Uribarri*.
6. La candidatura Nafarroa Bai. Entrevista a Txema Mauleón y Ioseba Ezeolaza, *Josetxo Fagoaga*. Aro berri baterako política trenza berria, *Uxue Barkos*.
12. Nazio eztabaida gunea, *Joxe Iriarte "Bikila"*.
13. Un Gobierno "catalanista y progresista", *Ramon Casares e Ignasi Álvarez*.
16. La propuesta de Ibarretxe: De lo bueno y de lo malo, *Javier Ortiz*. El ruido, las nueces y algunos platos rotos, *Javier Lozano*.
20. Los fondos de pensiones en la negociación colectiva, *Ángel Abalde*.
21. Entrevista a Morena Herrera, de Las Dignas de El Salvador, *Elo Mayo*.
24. El cupo de inmigrantes para 2004, *Agustín Unzurrunzaga*.
25. ¿Un nuevo antisemitismo?, *Alfonso Bolado*.
29. La situación en Guatemala. Entrevista a Elizabeth Moreno, *Domingo Martínez*.
32. Balance climático de 2003, *Julen Rekondo*.
33. Argentina: del "que se vayan" todos al fenómeno K, *Alex Gárate*.
36. Irlanda del Norte: un futuro complicado para la paz, *Jesús Martín*.
38. Foro Social Mundial. Multifacético encuentro en su encrucijada, *Mario Osava*. Valores de una nueva civilización, *Michael Löwy y Frei Betto*.
43. Inversión apocalíptica, *Alfonso Bolado*.
44. Ezbaian: Autocríticas necesarias, presuntas catarsis y vértigos insospechados, *Antonio Duplá*.
47. Zinema. "Ser y tener", *Juan Miguel Perea*.
48. Hau bai komeria!, *Josemari Carrere*.
49. Músicas de otros mundos, *Pedro Elías Igartua*.

la laïcité republicana

Ignasi Álvarez Dorronsoro

«Un multiculturalismo bien entendido no es una calle de dirección única que conduzca a la propia afirmación cultural de grupos con una identidad distinta de cada uno de ellos: la coexistencia en la igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos –y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales– en el marco de una cultura política compartida.

Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que –yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas– todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política» (J. Habermas) (1).

La regulación política del pluralismo religioso ha sido muy diversa, en función de los contextos históricos y de las necesidades políticas. En las sociedades modernas, la separación entre las Iglesias y el Estado ha tenido, dependiendo de la historia de cada país, distintas fórmulas de reconocimiento del pluralismo religioso (el modelo de laicidad republicana francesa de separación radical entre Estado y religión es distinto del español, del de EE UU, del sistema de pilares holandeses). No hay, en consecuencia, un modelo único de libertad religiosa, sino que cada uno de ellos es hijo de su propia historia, de la que lleva con frecuencia la huella.

La laicidad republicana: una historia singular

El artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano del 26 agosto de 1789 afirma: «*Nadie puede ser inquietado a causa de sus opiniones, incluidas las opiniones religiosas*». Tres años después, en 1802, el Concordato entre Bonaparte y el papa Pío VII fija el estatuto de la Iglesia cató-

lica y define a esa religión como «*la religión de la gran mayoría de los franceses*» (no como la verdadera religión ni como la religión del Estado.)

Leyes posteriores establecerán un estatuto para las Iglesias protestantes y el culto israelita. El régimen concordatario fija el principio de la libertad de cultos.

Después del hundimiento del imperio de Napoleón III y de los fracasos para restaurar la monarquía, una mayoría republicana ocupa el poder político en 1879. Comienzan las medidas a favor de la laicización de la sociedad, en especial la lucha contra las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza: autorización del divorcio (1884), secularización de los cementerios y, sobre todo, extensión de la enseñanza pública. En 1882, la escuela pública pasa a ser gratuita y la enseñanza obligatoria, al tiempo que la enseñanza religiosa es prohibida en las escuelas de primaria del Estado. Finalmente, en 1886 la enseñanza se confía exclusivamente al per-

***En 1882,
la escuela
pública pasa a
ser gratuita y
la enseñanza
obligatoria,
al tiempo que la
enseñanza
religiosa
es prohibida
en las escuelas
de primaria
del Estado.***

sonal laico. La laicidad es una consigna que no puede entenderse más que por oposición al clericalismo triunfante de la Iglesia católica, apoyada por los monárquicos, empeñada en dirigir la política de los Estados y en imponer una política cristiana. Los republicanos se apoyan en esta lucha en las minorías religiosas: protestantes y judíos.

Todos los Estados democráticos respetan la libertad de conciencia y el principio de no discriminación. Pero ese principio tiene formas diversas de distinción entre lo político y lo espiritual. En el caso de Francia, la laicidad se ha elevado al rango de valor fundacional de la República y goza de un amplio consenso. «*La laicidad, piedra angular del pacto republicano, reposa sobre tres valores indisociables: libertad de conciencia, igualdad de derechos de todas las opciones espirituales y religiosas y neutralidad del poder político (...). La separación de esferas entre lo político y lo religioso permite a los ciudadanos identificarse con la República, con el fin de poder vivir juntos*» (2).

La ley de 1905 establece en su artículo 1º: «*La República asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de culto, con las únicas restricciones que se establecen a continuación en interés del orden público*». Y en su artículo 2º: «*La República no reconoce, no paga salarios ni subvenciona ningún culto*».

Esa ley tiene también sus excepciones: una ley especial autorizó, en 1920, la concesión de una subvención para la construcción de la gran Mezquita de París; la ley de 1905 no es de aplicación en determinados territorios de Francia. En Guayana y en Alsacia-Mosela está vigente el Concordato napoleónico de 1801, y la Administración pública reconoce cuatro religiones: católica, luterana, calvinista y judía. El islam no tiene todavía ese reconocimiento que implica principalmente la remuneración a cargo del erario público de los ministros y de los gastos de culto. Tampoco se aplica en Alsacia el principio de laicidad en la enseñanza pública: la enseñanza religiosa de los cultos reconocidos se realiza dentro del horario escolar. La ley de 1905 no se aplicó tampoco en la Argelia colonial, donde la Administración francesa tutelaba y financiaba el culto musulmán.

«*Dos modelos de laicidad se oponen en el conflicto de las dos Francias a fi-*

nales del siglo XIX: uno, combativo, anticlerical, defendido por Combe; y otro, más liberal y tolerante, encabezado por Aristide Briand, Jules Ferry y Jean Jaurés, que preconiza la separación mutua del Estado y de las religiones sobre la base del respeto a todas las opciones espirituales» (3). El tono antirreligioso del laicismo francés, que ha sido compartido por muchos países de tradición católica, está ausente en EE UU y en los Estados de tradición protestante del norte de Europa. La diversidad y dispersión de las comunidades religiosas reformadas en muchos de esos países ha hecho inviable que cualquiera de ellas pudiera aspirar a una relación privilegiada con el poder político. En la historia norteamericana el reconocimiento del pluralismo religioso por parte del Estado no tiene una relación conflictiva con el hecho religioso, si se exceptúa la larga hostilidad al catolicismo.

El islam de Francia y el modelo de integración republicana

Desde 1968 la cuestión de la inmigración se convierte en un asunto público y político. A finales de los años setenta el desempleo masivo vino a poner en cuestión un modelo de integración republicano apoyado en la escuela pública y en una expectativa de una movilidad social ascendente que debía alcanzar también a los nuevos ciudadanos procedentes, en buena medida, de países del norte de África.

La realidad de la integración a finales de los años ochenta era bastante mejor que en el pasado. Pero la percepción social, que en los años setenta hacía de la diversidad asociada a la inmigración un valor, comenzó a ser sustituida por una visión negativa de la diversidad proveniente de países de tradición islámica, que será percibida ahora, de forma creciente, como inintegrable.

La cuantificación de la población de Francia que proviene de países de tradición islámica es sencilla. Pero la cuantificación de la «comunidad islámica de Francia» resulta bastante más difícil, no sólo por la prohibición de incluir preguntas sobre la religión en los censos y encuestas oficiales, sino también porque la identidad religiosa no es un dato ● ● ●

del informe Stasi a la ley sobre los símbolos religiosos

Como se señala en el artículo de Ignasi Álvarez, el conflicto del pañuelo o velo islámico tiene ya una historia de casi dos décadas. Sin embargo, en estos años atrás no ha sido sino un dato más de los problemas surgidos en el choque entre los valores laicos de la República y otras manifestaciones de una afirmación particular de culturas como la islámica, que afectaban especialmente a las mujeres: en los contenidos y prácticas escolares, en la atención médica pública, etc. Y en un contexto de evidente derrota de la integración social de varias generaciones de inmigrantes asentados en Francia, y de las nuevas generaciones nacidas en este país, parte de cuya población conforma bolsas de fuerte exclusión.

Para estudiar en profundidad esta situación y para proponer vías de solución, se crea en junio de 2003, a iniciativa de la presidencia de la República, una comisión de veinte expertos presidida por Bernard Stasi, mediador de la República (un cargo similar al del Defensor del Pueblo).

Esta Comisión de Reflexión sobre la Aplicación del Principio de Laicidad en la República presentó su Informe a Jacques Chirac el 11 de diciembre de 2003. El informe de 68 páginas, elaborado tras un intenso trabajo de entrevistas y debates, analizaba en profundidad los cambios sufridos en un siglo por la sociedad francesa y señalaba la necesidad de abordar de una manera nueva la afirmación de la identidad laica de la República francesa, tratando de conciliar la unidad nacional, desde ese principio, con el respeto a la diversidad. Por eso, en sus conclusiones, tras insistir en las obligaciones a las que las Administraciones deben estar sujetas respecto a esta cuestión, recomendaba la adopción de una ley sobre el laicismo compuesta de dos bloques: una parte para “precisar las reglas de funcionamiento de los servicios públicos y las empresas (delegadas)”, y otra para “proteger la diversidad espiritual de nuestro país”.

La Comisión aprobó por unanimidad estas propuestas, salvo en el punto relativo a la prohibición del uso de vestimentas y signos religiosos y políticos en los centros de enseñanza, sobre el que un miembro hizo constar su abstención.

Antes de esa fecha se hacía público un sondeo en el que el 57% de la población encuestada se declaraba a favor de esa prohibición y un 41% en contra. De entonces acá el debate y la división creada han ido en aumento y han saltado las fronteras de Francia.

Días después de presentado el informe, el 17 de diciembre pasado, el presidente Jacques Chirac pronunció un largo discurso en el que ya anunciaba lo que un mes después iba a llevar a cabo el Gobierno francés: la presentación al Parlamento de un proyecto de ley que abordaba exclusivamente la prohibición de llevar símbolos o vestidos que manifestasen ostensiblemente una pertenencia religiosa. Proyecto de ley que, con pequeñas modificaciones, fue aprobado por la Asamblea Nacional el pasado 10 de febrero, con 494 votos a favor (*), 36 en contra y 31 abstenciones, y que previsiblemente también será aprobado en el Senado.

(*) Provenientes de la Unión por un Movimiento Popular (330 de 364 diputados), del Partido Socialista (140 de 149), de la Unión por la Democracia Francesa (13 de 30), de grupo Comunistas y Republicanos (7 de 22) y de otros diputados sin grupo (4 de 12).

(1) J. Habermas, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Claves de Razón Práctica*, 129, febrero de 2003.

(2) Informe Stasi, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003.

(3) Informe Stasi, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003.

●●● fijo, y menos en una sociedad secularizada en la que unas comunidades musulmanas minoritarias deben construir su identidad, al igual que las demás confesiones, sin contar con el apoyo del Estado. Por último, la fuerza política que quieren hacer valer quienes se erigen en representantes de esa comunidad depende también del número; esa politización hace que las cifras que se barajan puedan oscilar entre uno y seis millones (4).

En opinión de Oliver Roy (5), el tránsito del islam al Oeste implica aculturación: el islam de Occidente queda desconectado de la cultura, la lengua y las particulares tradiciones religiosas de cada uno de los países de origen. Cambia la religiosidad, la forma de vivir la religión, lo que no implica necesariamente una reevaluación explícita de dogmas y preceptos. El cambio más importante respecto al islam de los países de origen es la falta de *evidencia social*: no hay presión institucional ni un ambiente social que ahorme una determinada manera de vivir la religiosidad o que penalice el alejamiento de ella. Las costumbres familiares se ven cuestionadas por otros modelos de conducta propios de una sociedad secularizada, de modo que el tipo de religiosidad que ha de adoptarse se convierte en una decisión personal.

M. Tribalat (6), a partir de una macroencuesta realizada en 1992, analizaba los comportamientos y actitudes de tres generaciones de inmigrantes en terrenos muy diversos, incluido el religioso, y mostraba los procesos de convergencia entre esos comportamientos, incluidos los de los jóvenes nacidos en Francia de familias procedentes de países de tradición islámica, y los comportamientos medios de la población francesa.

La encuesta dirigida por de M. Tribalat reflejaba la enorme diferencia que existe en lo que se refiere a las creencias y a las prácticas religiosas entre los inmigrantes provenientes de países de tradición musulmana, según el origen nacional, el grado de escolarización en Francia y el nivel de estudios: un 14% de los inmigrantes de Argelia declaraban no tener religión, y otro 34% no practicar ninguna, cifras que en los marroquíes bajaban al 10 y 26%. Entre los jóvenes varones nacidos en Francia de padres argelinos, un 30% afirmaba no tener religión y otro 38% aseguraba no practicarla, unas cifras superiores a las

El islam neocomunitario manifiesta las nuevas aspiraciones de los jóvenes de la segunda y la tercera generación, que se afirman como una minoría definitivamente instalada en Francia.

de la media del conjunto de la población francesa joven.

Pero no es seguro que la irreligiosidad o la escasa práctica religiosa sea signo de integración social, como, de acuerdo con su idea de “asimilación a la francesa”, parece sugerir Tribalat. En cualquier caso, esos datos permiten poner en cuestión la idea de que las hijas e hijos nacidos en Francia de padres inmigrantes procedentes de países islámicos están condenados ya sea a permanecer encerrados en las formas tradicionales de religiosidad de sus padres o a abrazar las versiones más “radicales” del islam.

Lamentablemente, no existe una encuesta similar reciente que pudiera dar información sobre la evolución de esa tendencia. Los estudios de 1997 de Khosrokhavar (7) sobre el islam de los jóvenes muestran también la diversidad de respuestas asociadas a esa aculturación que señala Oliver Roy.

En opinión de Khosrokhavar, fenómenos como los progresos del islam en las periferias urbanas y en las ciudades, en las que «*grupos limitados de jóvenes musulmanes buscan la visibilidad social y el reconocimiento público de su modo de ser “particularista”*», eran en 1997 estadísticamente minoritarios, pero socialmente significativos. Y hoy por hoy, afirmaba, lo siguen siendo: «*Sólo unos cien mil jóvenes se sienten atraídos por el islam*» (8), lo que, en realidad, suponía una pequeña porción de la población de tradición musulmana de Francia. Pero pronosticaba también que ese islam experimental en los años siguientes un cierto desarrollo, profecía que se ha visto confirmada.

Para Khosrokhavar, el islam de los jóvenes adopta una religiosidad—a la que designa como verdadero islam—diferente a la de los padres. No es un islam étnico, sino un islam que se distancia de las tradiciones religiosas particulares de los países de origen. Se apoya más en la asociación que en la mezquita. Es fruto de una decisión personal, como corresponde a una sociedad secularizada en la que el islam no se impone como algo evidente. No presupone la existencia de

una comunidad, como hace el islam tradicional, sino que se implica en la construcción de una comunidad en una sociedad laica, en la que la mayor parte de los ciudadanos no son musulmanes y en la que una mayoría aplastante de musulmanes es no practicante.

Las diversas caras del islam

No existe un único islam en Francia, sino varios, cada uno siguiendo su propia dinámica. El *islam neocomunitario* manifiesta las nuevas aspiraciones de los jóvenes de la segunda y la tercera generación, que se afirman como una minoría definitivamente instalada en Francia. Su situación y necesidades son diferentes a las que expresaba el islam tradicionalista y popular, muy asociado a tradiciones étnicas, “trasplantado” a Francia por las generaciones anteriores que llegaron a este país como emigrantes.

Hay también otro islam individualizado, discreto en su expresión pública, discreción que en este caso surge de aceptar la distinción entre espacio público y espacio privado de la concepción republicana, que responde a las necesidades de espiritualidad individualizada de gentes de tradición musulmana integradas socialmente en Francia, gentes que abandonan los barrios periféricos para incorporarse a un espacio urbano de clases medias. El islam ostentatorio y desafiante de los jóvenes está lejos de ser de su agrado. Les parece sectario, replegado sobre sí mismo. También muchas jóvenes de familias de tradición islámica lo rechazan, porque sospechan, con razón, que la islamización del barrio llevará a restringir las escasas libertades que ellas han conseguido en la Francia laica.

Ambas formas de religiosidad, aun siendo distintas, comparten una cualidad respecto al islam tradicional: el hecho de ser un islam en Francia, pero también un islam de Francia, en el sentido de que responde a las aspiraciones y, en no menor medida, a las frustraciones de unas generaciones nacidas y escolarizadas en Francia, a diferencia del islam “trasplantado” de las generaciones anteriores.

La práctica discreta de la primera generación de inmigrantes magrebíes es sustituida ahora, sobre todo en un sector de la juventud, por un islamis-



Manifestación en París en 1989.

mo activista, identitario, que quiere hacerse visible en el espacio público, incluido el templo de la laicidad que es la escuela pública francesa. Para una parte de la opinión pública francesa ello prueba el carácter inintegrable de los musulmanes.

El islam de las mujeres jóvenes muestra también diferencias notables con el de los muchachos. En el islam tradicional transplantado a Francia las jóvenes no tienen la misma libertad que los hombres. Son confinadas en el espacio doméstico para proteger su honra, y sólo salen de él con un objetivo preciso. En la medida en que una mayor cantidad de muchachas trabaja fuera del espacio doméstico, la sospecha recae sobre ellas. Las jóvenes se emancipan progresivamente, pero su margen es muy restringido. Todo lo que está tolerado, incluso autorizado, para los hombres está prohibido a las mujeres desde una visión que tiene tanto de islámica como de mediterránea.

Ante esa situación, dos estrategias son, en opinión de Khosrokhavar, posibles para ellas. La primera es la radi-

ca-lización mediante la adopción de las normas y el modo de vida dominante en la sociedad francesa, lo que conlleva la ruptura de los lazos familiares. Esa estrategia puede ser muy costosa dada la dificultad creciente de encontrar un empleo que les dé independencia económica. El debilitamiento de las redes sociales –como el feminismo militante de los años setenta y ochenta–, que ofrecían unas referencias para redefinir su identidad, hace también más incierto el éxito de esa estrategia.

La segunda estrategia es el cuestionamiento –desde la adopción de una identidad islámica por parte de esas jóvenes– de esas limitaciones vejatorias a las que les someten los hombres de la familia. Esa identidad puede permitirles cuestionar la religiosidad étnica tradicional que las confina en el espacio doméstico. Y les confiere también una legitimidad moral para rechazar que su pudor pueda ser cuestionado y necesite la tutela de los hombres de la familia. El símbolo visible de esta nueva identidad es el *foulard* o el pañuelo islámico. Esa identidad religiosa, a diferencia del ● ● ●

(4) F. Fregosi, en la presentación del informe *El islam en la República*, avanzaba la cifra de 5 millones de musulmanes, de los que entre un tercio y la mitad serían de nacionalidad francesa. Es necesario advertir que esas evaluaciones consideran musulmanes a todas las personas censadas como provenientes de países de “cultura musulmana”. El HCI, por su parte, intenta distinguir a las personas de “cultura musulmana” de las personas que practican de manera más o menos regular su culto, que son las que pueden ser censadas como de “religión musulmana” en sentido estricto. Una estimación en estos términos daría una cifra de musulmanes inferior al millón.

(5) Oliver Roy, *L'islam mondialisé*, Seuil, 2002.

(6) Faire France, *Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995.

(7) Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

(8) T. Ramadan acepta que la práctica religiosa cotidiana es relativamente baja en los jóvenes de la segunda y la tercera generación, aunque lo atribuye a que la integración a la francesa supone un modelo fuertemente asimilacionista.

- ● ● islam tradicional, les confiere autonomía, pero las expone también al rechazo de los “franceses”.

El islam de los jóvenes excluidos

El islam en Francia no se reduce a un sector de los jóvenes de los barrios periféricos. No obstante, una gran parte del islam de los jóvenes se construye en esos barrios o ciudades sobre un fondo de malestar social, económico y cultural, de exclusión social y de pobreza. Desde esos barrios “peligrosos” los jóvenes bajan al centro de la ciudad, y allí han de sentir que son considerados como “invasores”.

La exclusión total no da lugar a expresiones sociales de protesta ni a reacciones identitarias. Son los jóvenes que están en la línea de exclusión, en una situación intermedia, quienes buscan modos alternativos de existencia. La religión se configura como una reserva de sentido entre quienes no pueden participar en la vida social como ciudadanos de pleno derecho.

El islam de los excluidos es un islam neocomunitario con el que se intenta dar un sentido a la vida al margen de una sociedad por la que se sienten rechazados. Ese islam permite construir una red de sociabilidad con otros jóvenes a través de nuevas estructuras asociativas con base en la religión; permite sustituir la identidad indigna de parado por una identidad sagrada. Socialmente improductivos, encuentran una tarea que les dignifica poniéndose al servicio de Dios. De ese modo construyen con materiales diversos una identidad distinta, más ajena a la de una mayoría social que les excluye que contra ella. Ello significa, en cualquier caso, la constitución de comunidades dentro del espacio público basadas en la afinidad religiosa. Y esa cristalización comunitaria es percibida como algo negativo por una gran mayoría de la sociedad francesa. La laicidad del espacio público es puesta en cuestión.

Tariq Ramadan, un prestigioso y polémico intelectual islámico preocupado por la renovación del pensamiento islámico y su adecuación al contexto europeo, expresaba, en 1994, su opinión sobre la trilogía “asimilación-integración-inserción” (9): «El proyecto

de asimilación preveía una total identificación del inmigrado con el nuevo universo cultural que le acoge y el “olvido” de sus referencias, para inscribirse de la manera más completa en su nuevo paisaje (...). La idea de inserción reposa sobre el reconocimiento del hecho comunitario (...). La integración reconstruiría la vía intermedia que rechaza tanto la asimilación completa, en lo que constituyó un fracaso patente, como el principio de inserción comunitaria productor de guetos. Se trata de “integrar” al individuo respetando sus especificidades religiosas y culturales, si él hace previamente aceptación de las leyes que rigen en el país en el que vive ahora».

Radicalmente distinta era la opinión de Amar Lasfar, rector de la mezquita de Lille-Sud y presidente de la liga islámica del Norte, próxima a la UOIF (10). Lasfar, que no sólo rechaza la asimilación, sino que da una definición de la integración que implica un régimen jurídico separado que evoca el viejo sistema *millet* otomano: «La integración significa la existencia de una comunidad islámica obediente a sus propias leyes en el seno de los grupos de ciudadanos de la Francia actual (11). Más allá del mínimo legal que tenemos en común, el resto queda excluido» (12). Ése es el modelo comunitario que es percibido por la cultura republicana francesa como una amenaza a la cohesión social. Amar Lasfar estaba presente en la manifestación del 17 de enero en Lille contra la prohibición del *hiyab*. Lasfar reconocía que una de las jóvenes que habían convocado la manifestación estaba vinculada a la mezquita de Lille.

El conflicto del *hiyab* en la escuela y las administraciones públicas

El conflicto sobre el uso del *hiyab* es antiguo, y también lo es el debate sobre su prohibición. En 1989, en el pueblo de Creil, a sesenta kilómetros de París, tres jóvenes de origen tunecino asistieron a la escuela pública llevando el *hiyab*. El responsable de la escuela las expulsó del centro por llevar símbolos religiosos. El entonces ministro de Educación, Lionel Jospin, después de producirse conflictos en otras localidades

por la misma causa, autorizó finalmente la asistencia a clase llevando el *hiyab*.

No era éste un conflicto reducido a dos frentes. La actitud de esas alumnas suscitó un debate que dividió a la opinión pública francesa, provocando también una agria controversia en el seno de la izquierda. Quienes se mostraban contrarios a la decisión del ministro argumentaban que la preservación de la laicidad de la escuela pública francesa era el valor fundamental que había que salvaguardar. Algunos grupos feministas se mostraban contrarios a esa decisión en nombre de la defensa de la igualdad de las mujeres —un valor considerado por ellas como esencialmente incompatible con las creencias islámicas representadas por el *hiyab*—. Otros sectores, por el contrario, defendían la decisión del ministro en nombre del respeto a la diversidad cultural y al pluralismo religioso.

Las muchachas que, cubiertas con el *hiyab*, desafiaban la laicidad de la escuela eran y siguen siendo una minoría que el ministro del Interior Sarkozy cifraba recientemente en 1.256 niñas, y de ellas 20 casos difíciles que se han saldado con cuatro exclusiones. Algunas fuentes estiman que las niñas con *hiyab* multiplican por cuatro la cifra avanzada por el ministro. Esas niñas y adolescentes suscitan el aplauso y el apoyo de las redes islamistas más radicales, pero están lejos de ser representativas de la actitud de la inmensa mayoría de las jóvenes francesas de familias de tradición islámica.

Un dictamen del Consejo de Estado de 1989 estableció la neutralidad de los enseñantes y la libertad de conciencia de los alumnos. El Consejo de Estado autorizaba los símbolos religiosos discretos, pero éstos pueden ser prohibidos si revisten un carácter ostentoso y reivindicativo. Ese carácter debía ser determinado en cada caso bajo control judicial. Se prohibían también los actos de presión, de provocación, de proselitismo y de propaganda.

En 1994, el ministro de Educación francés, François Bayrou, declaraba al comienzo del curso su oposición a que las muchachas puedan llevar el *hiyab* islámico en clase. El ministro argumentaba que el pañuelo islámico «es un signo ostentoso de diferenciación que crea separación entre los jóvenes». Bayrou afirmaba también: «La fe es un asunto privado y la sociedad debe mantener su

unidad y laicidad, muy especialmente en el ámbito sensible de la escuela» (13). Una semana después, el ministro de Educación francés remitió una circular a los directores de los centros escolares en la que se indicaba que se prohibiera a los alumnos «el uso de prendas y signos tan ostentosos que les separen de las reglas comunes del centro».

En esos años que separan un episodio de otro no sólo había cambiado el signo del Gobierno. Farhad Khosrokhavar (14) sostenía en 1997 que los sucesivos conflictos del *hiyab* desde 1989; la guerra civil no declarada en Argelia; los atentados terroristas en Francia en 1995 y 1996; la memoria, aún viva, de la colonización y la guerra de Argelia, y el conflicto palestino van a influir en la configuración de una nueva situación en relación con el islam en Francia, la segunda confesión religiosa de este país. Una parte de ellos alimentará las tendencias islámicas radicales antes señaladas. Y todos ellos nutrirán la percepción del islam como un peligro en buena parte de la sociedad francesa; más aún ahora, después del 11 de septiembre.

Y de nuevo, ante el conflicto del *hiyab*, Tariq Ramadan (15) va a defender la autonomía personal, la libre decisión de cada persona, por encima de la tradición sobre el uso del pañuelo islámico. En su opinión, se «deben respetar las convicciones de todo el mundo y apoyar tanto a las mujeres que lo llevan y que se ven forzadas a quitárselo como a aquellas que no quieren llevarlo, pero se les obliga a hacerlo. Eso debe ser un acto de fe, algo que salga del corazón, que no puede ser objeto de ninguna coacción. No llevarlo no es motivo para cuestionar la autenticidad de la fe de una mujer; cubrirse el cabello no es tampoco prueba de estrechez de espíritu».

El argumento de Ramadan es liberal, y valdría para muchos países, también para Francia, pero esquivada la cuestión que está en el centro del debate en ese país: no se está discutiendo si debe prohibirse el uso, en cualquier circunstancia y lugar, del *hiyab* islámico—cosa que nadie plantea—, sino si cabe o no establecer límites a la libertad de expresión de la identidad religiosa por parte de los alumnos en los establecimientos escolares públicos y de los funcionarios en su actuación como tales. Esas limitaciones de la libertad de expresión no se extienden a las escuelas concertadas (que pueden ser, y son en buena medida, re-



Niños en un barrio periférico de París.

ligiosas), a las escuelas privadas, a los funcionarios cuando no están de servicio, y tampoco a las universidades, tanto si son públicas, como si son privadas.

Una respuesta negativa a la prohibición

El informe *El islam en la República*, publicado el año 2000, fue elaborado por el Alto Consejo para la Integración (ACI) a petición de Lionel Jospin, entonces presidente de la República. Sus autores sostenían en él: «Ciertos principios como el respeto al otro, en su persona y sus convicciones, la igualdad de derechos de los dos sexos, la libertad de expresión y de investigación son intangibles. En particular, para abordar el problema de la escuela, no será tolerable que alumnos o familias recusen, en nombre de una creencia religiosa, tal o cual parte de los programas concernientes a la biología, la literatura, la filosofía, el dibujo o, globalmente, la educación física». En su opinión, el pañuelo islámico en la escuela era el símbolo de todos esos desafíos. La pretensión de cubrirse con el *hiyab* en la escuela no era considerada como una opción identitaria, sino como un pulso político a la laicidad de la escuela pública: «La cuestión ● ● ●

No se está discutiendo si debe prohibirse el uso, en cualquier circunstancia y lugar, del *hiyab* islámico—cosa que nadie plantea—, sino si cabe o no establecer límites a la libertad de expresión de la identidad religiosa.

(9) *Les musulmans dans la laïcité*, Tawid, 1994.

(10) Unión de Organizaciones Islámicas de Francia.

(11) En los imperios premodernos, que agrupaban distintas comunidades religiosas, el reconocimiento del pluralismo religioso tenía como objetivo primario asegurar la paz social mediante el reconocimiento de privilegios a los distintos grupos religiosos. (El sistema *millet* otomano, la Córdoba del califato, la Toledo de las tres culturas, o la *aljama*—las comunidades musulmanas reconocidas por el derecho hispánico hasta 1525— están asociadas a ese modelo). Es la fórmula invertida del estatuto de *dihimmi* (cristianos y judíos protegidos en países musulmanes).

(12) Citado en M. Tribalat y H. Kaltenbach en *La République et l'islam*, Gallimard, 2002.

(13) *El País*, 14 de septiembre de 1994.

(14) Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.

(15) Ramadan, Tariq *Etre musulman européen*, pág. 424, Tawhid, Lyon, 1999.

- ● ● *del hiyab sigue abierta, en particular por las maniobras de determinadas redes atentas a explotar las reivindicaciones identitarias de los jóvenes musulmanes».*

Algunos miembros del ACI se manifestaban favorables a una prohibición general y absoluta de usar el *hiyab* en la escuela y cualquier signo de pertenencia religiosa. En su opinión, «*tolerar esa práctica significa aceptar, contra el movimiento general de las sociedades modernas hacia la emancipación de las mujeres, el símbolo de una discriminación eminentemente sexista, atentar contra el principio de laicidad que instituye, en el recinto escolar, un espacio de neutralidad destinado a proteger la libertad de los jóvenes, y además, perpetuar las dudas de los directores de los centros escolares y de los enseñantes enfrentados a esos problemas».*

Sin embargo, la mayoría del ACI estimaba que una medida general de prohibición exigiría una disposición legislativa cuya conformidad con la Constitución y los acuerdos internacionales firmados por Francia sería más que dudosa.

A este argumento ha prestado especial atención el reciente informe de la Comisión Stasi sobre la aplicación del principio de laicidad en la República Francesa. Una parte del informe se destina a analizar los precedentes jurídicos que permiten disipar el temor a que la prohibición del *hiyab* se viera desautorizada posteriormente por el Tribunal europeo de Estrasburgo. En opinión de la Comisión Stasi, «*la posible incompatibilidad de una ley con la Convención europea de salvaguarda de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, que ha sido con frecuencia sugerida, puede ser descartada. El Tribunal europeo de Estrasburgo protege la laicidad cuando ésta es un valor fundamental del Estado. El tribunal admite que se pongan límites a la libertad de expresión en los servicios públicos, sobre todo si se trata de proteger a los menores de las presiones exteriores».*

Un segundo argumento, apuntado por la mayoría del ACI en 2000, en contra de una prohibición absoluta era que la expulsión pura y simple de la comunidad escolar de las jóvenes determinadas a llevar el *hiyab* contribuiría a confinarlas todavía más en su particularismo. En lo que sí había unanimidad en el ACI era en la necesidad de acompañamiento y de mediación



A la entrada de la escuela.

directa con las adolescentes apegadas a llevar el *hiyab*, y también con sus familias. Ésta es una idea en la que diversos grupos políticos, particularmente el PSF, han insistido en la discusión del proyecto de ley que se está tramitando ahora.

El contenido de la laicidad: las obligaciones del Estado y de las religiones

En el informe Stasi, la versión francesa de la laicidad aparece matizada y distante de la laicidad antirreligiosa o de combate: «*La laicidad es incompatible con toda concepción de la religión que pretendiera regir, en nombre de supuestos principios de ésta, el sistema social o el orden político. En el marco laico, las opciones espirituales o religiosas surgen de la libertad individual; ello no significa que esas cuestiones sean confinadas en la intimidad de la conciencia, "privatizadas", ni que les sea negada cualquier dimensión social o capacidad de expresión pública. La laicidad distingue la libre expresión espiritual o religiosa en el espacio públi-*

co, legítima y esencial en el debate democrático, del intento de dominio de ese espacio público, que es ilegítimo. Los representantes de las diferentes opciones espirituales están autorizados a intervenir como tales en el debate público, al igual que cualquier miembro de la sociedad. El Estado, libre de cualquier vínculo confesional, pertenece a todos los ciudadanos. La laicidad es una garantía de la libertad de conciencia de cultos y de expresión para todos los grupos y, sobre todo, de los individuos religiosos y no religiosos».

Pero la laicidad francesa es más republicana e intervencionista que liberal: «*El estado promueve la consolidación de valores comunes que sirven de fundamento al vínculo social en nuestro país. Entre esos valores, la igualdad entre el hombre y la mujer no por ser una conquista reciente deja de ocupar un lugar importante en nuestro derecho. Y es un elemento del pacto republicano de hoy. El Estado no puede ser pasivo frente al ataque a ese principio. Impulsado por una visión fuerte de la ciudadanía, que sobrepasa las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas, la laicidad crea al Estado obligaciones respecto de los ciudadanos».*

Por otra parte, frente a la tensión entre comunitarismo y autonomía individual, el informe Stasi opta abierta e ilustre por la defensa de esta última: «*El Estado laico protege al individuo; protege la libertad de escoger, o no, una opción espiritual o religiosa y*

El Estado laico está obligado a dar un trato no discriminatorio (el Estado confesional, no) a todas las religiones.

de cambiar de religión o de abandonar sus creencias. Asegura que ningún grupo, ninguna comunidad pueda imponer a nadie una pertenencia o una identidad confesional, en particular en razón de sus orígenes. El Estado laico protege a todas las personas, mujeres y hombres, contra toda presión, física o moral, ejercida al amparo de tal o cual prescripción espiritual o religiosa. La defensa de la libertad de conciencia individual contra todo proselitismo viene a completar las nociones de separación y neutralidad, centrales en la ley de 1905. Esta exigencia se aplica en primer lugar a la escuela. Los alumnos deben, en un clima de serenidad, poder instruirse y construirse a fin de acceder a la autonomía de juicio».

Desde ese enfoque laico, la preservación comunitaria de la diferencia cultural o religiosa no constituye un valor absoluto. El Estado laico está obligado a dar un trato no discriminatorio (el Estado confesional, no) a todas las religiones. Pero el Estado laico no se obliga a promover la pervivencia, el florecimiento o la expansión de las religiones. El Estado puede, incluso, apoyar en nombre de la cohesión social las redes sociales y actividades que favorezcan la mezcla y el contacto entre personas de diversos orígenes y religiones, frente a los grupos que defienden el cierre comunitario como forma de preservación frente a los efectos deletéreos de una sociedad secularizada. Ninguna religión puede exigir el apoyo del Estado y de las leyes para imponer sus opiniones religiosas o para disciplinar a los miembros de su comunidad. Por el contrario, la garantía de la libertad de conciencia individual implica el rechazo de cualquier presión física o moral en nombre de la verdad religiosa.

Conflictos de derechos e intolerancia

Poner límites a determinadas prácticas no es necesariamente intolerante. La libertad de expresión o la libertad religiosa pueden entrar en conflicto con otros derechos. La intolerancia es una prohibición apoyada en malas razones. Un pluralismo razonable puede establecer de forma legítima límites a las demandas de reconocimiento religioso o cultural. Las razones de orden público y la

exigencia de tolerancia recíproca entre los distintos grupos religiosos no son necesariamente malas razones a la hora de establecer esos límites. En el informe Stasi se afirma: «El estado laico no puede permanecer indiferente cuando los trastornos del orden público, las presiones y amenazas, las prácticas racistas o discriminatorias, bajo el pretexto de argumentos religiosos, minan los fundamentos de la escuela pública. La escuela no debe convertirse en un espacio de enfrentamiento entre jóvenes, agrupados en distintas creencias y marcados con distintos símbolos de vestimentas».

El informe considera inaceptable la pretensión de enrolar al Estado en apoyo de las creencias de una religión. El Estado no puede perseguir una conducta porque ésta sea considerada pecado o crimen por un grupo religioso, como es el caso del aborto y el divorcio en lo que respecta a la Iglesia católica, o la apostasía y la blasfemia en el caso del islam. No está todavía muy lejana la *fatwa* del imam Jomeini exigiendo a los creyentes ejecutar la condena a muerte, por apóstata y blasfemo, del escritor Salman Rushdie, autor de *Versos satánicos*, una sentencia que fue defendida por las redes islamistas en Gran Bretaña.

El informe Stasi reclama lo que considera un «compromiso razonable» en una sociedad plural en materia religiosa y secularizada: «La laicidad reclama un esfuerzo de adaptación para cualquier religión, de separación de lo religioso y lo político. Ello exige un esfuerzo de interpretación para conciliar el dogma religioso y las leyes que rigen la sociedad, para hacer posible la vida en común. Reivindicar la neutralidad del Estado parece poco conciliable con la ostentación de un proselitismo agresivo, particularmente en el espacio escolar». Este, en opinión de M. Wiewiorka (16), es el fondo de la cuestión: la asociación, real, entre el desafío del pañuelo islámico en la escuela y el cuestionamiento del currículo escolar (rechazo a seguir los cursos de ciencias naturales en la medida en que se considera que sus contenidos son contrarios a las enseñanzas del islam; el absentismo en lo que respecta a los cursos de educación física y deportiva y el cuestionamiento del carácter mixto de las aulas o el trato con profesores de distinto sexo. Esos cuestionamientos responden a la pretensión manifestada abiertamente por algunas ● ● ●

proyecto de ley aprobado en la Asamblea Nacional

El 10 de febrero de 2004, la Asamblea Nacional francesa adoptó «en aplicación del principio de laicidad» —según su propia expresión—, el siguiente proyecto de ley en relación con la presencia en las escuelas, colegios y liceos públicos de símbolos y vestimentas que manifiesten una pertenencia religiosa.

Artículo 1

Se inserta en el Código de Educación, después del artículo L. 141-5, un artículo L. 141-5-1, redactado así:

«**Artículo L. 141-5-1.** En las escuelas, los colegios y los liceos públicos está prohibido llevar símbolos o vestimentas por los cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa».

«El reglamento interior recuerda que la puesta en marcha de un procedimiento disciplinario será precedida de un diálogo con el alumno».

Artículo 2 (*)

Artículo 3

Las disposiciones de la presente ley entrarán en vigor a partir de la reapertura del año escolar que sigue a su publicación

Artículo 4 (nuevo)

Las disposiciones de la presente ley serán objeto de una evaluación un año después de su entrada en vigor.

(*) Establece que también se aplicará esta ley en las regiones de ultramar, como Islas Wallis y Futuna, la colectividad departamental de Mayotte y Nueva Caledonia.

(16) M. Wiewiorka, «Francia y la laicidad», *La Vanguardia*, 15 de febrero de 2004.

- ● ● protagonistas del conflicto del velo de vivir el islam en la escuela pública, una pretensión que, de aceptarse, significaría el fin de la escuela laica.

Para comprender el conflicto que nos ocupa es necesario tener presente las tres funciones que se han asignado tradicionalmente a la escuela pública en la tradición republicana francesa: transmisión de saberes, formación de nuevos ciudadanos que aprenden a vivir juntos más allá de sus diferencias de origen o religión, y promoción social a través del éxito escolar. Probablemente sea ésta una ambición desmedida, pero el mito de la escuela republicana permite que ésta siga siendo la mejor dotada de Europa: el 7% del Producto Interior Bruto, con un 30% más de gasto por alumno que la media de la OCDE (17).

El debate público ha puesto en primer plano la prohibición del uso del pañuelo islámico en la escuela. Ello da una imagen simplificadora del fondo de un problema que no debe circunscribirse a la prohibición o no del velo en la escuela. Ése no es el fondo del problema. Al contrario, poner el acento en la prohibición de un símbolo como el *hiyab* puede ser percibido por un sector amplio de la población francesa procedente de países de tradición islámica como algo ofensivo y estigmatizante. De ahí las reservas que ha suscitado dentro de la Comisión la conversión de lo que era una amplia argumentación en defensa de la laicidad y de la ley común republicana en una escueta ley de prohibición del *hiyab*; como el interés de la Comisión Stasi por ofrecer compensaciones simbólicas a ese colectivo, tales como la introducción en el calendario francés de determinadas fiestas religiosas, una propuesta que finalmente no ha prosperado (18). Además, esa compensación simbólica no debería quedar limitada al ámbito religioso; la confección de las listas para las elecciones municipales ha puesto de manifiesto la necesidad de promover, aunque no se le dé el nombre de *afirmación positiva*, una presencia creciente en cargos públicos, designados o electos, de personas provenientes de la inmigración.

El pulso político en torno al velo

Dirigentes religiosos y de asociaciones de defensa de los derechos del hombre

El velo se ha convertido en el símbolo de un pulso político entre la República laica y los grupos islamistas más radicales.

se han mostrado contrarios a una ley que prohibiera los símbolos religiosos, porque ello supondría la estigmatización de los musulmanes, la exacerbación del sentimiento antirreligioso, una imagen en el extranjero de una Francia liberticida y un impulso a la desescolarización y al desarrollo de escuelas confesionales musulmanas.

Sin embargo, la casi totalidad de directores de escuelas y más del 65% de los profesores, según un sondeo publicado por *Le Monde* el 5 de febrero de 2004, están convencidos de que es necesaria una nueva ley que defina un marco claro, prohibición de los signos religiosos ostensibles, una norma formulada a escala nacional, para evitar las presiones locales (19). Otro argumento es la necesidad de proteger a las adolescentes y jóvenes de la presión de los grupos islamistas, a los que los poderes públicos deben enviar un mensaje fuerte. El velo se ha convertido en el símbolo de un pulso político entre la República laica y los grupos islamistas más radicales. El resultado de ese pulso depende de la fuerza de los contrincantes. La manifestación del 17 de enero en protesta por la prohibición del velo juntó a 10.000 manifestantes en París y 20.000 en toda Francia, lo que fue vivido por éstos como un fracaso; y mostró también algo ya conocido: la fragmentación política de la "comunidad musulmana" de Francia.

Pero lo que está en juego no es la erradicación del *hiyab* de la escuela pública, que probablemente se haga sin demasiados problemas, si las cifras ofrecidas por Sarkozy son reales. Los problemas no terminan aquí. Las heridas simbólicas que este pulso deje pueden alimentar dinámicas que no favorezcan la integración. Por otra parte, esa integración social y política no será posible sin combatir la discriminación social y urbana y erradicar las bolsas de exclusión social y laboral que han crecido en determinados barrios. Ésa es una de las recomendacio-

nes del informe Stasi y una de las promesas del discurso de Chirac del 17 de diciembre de 2003.

Pero suponiendo que sea firme la voluntad política de lucha contra la discriminación social y urbana –cosa que está por ver–, esa tarea será bastante más larga y complicada que la preservación de la laicidad de la escuela pública (la integración se lleva mal con un mercado de trabajo generador de un paro estructural que afecta a determinadas zonas y categorías sociales), pero será también más decisiva si el objetivo que se persigue realmente es la integración social y política de ese segmento de la población.

En sus conclusiones, la Comisión propuso insertar en un texto de ley sobre la laicidad la siguiente disposición: «*En el respeto a la libertad de conciencia y al carácter singular de los establecimientos privados concertados, se prohíben en las escuelas, colegios y liceos las vestimentas y signos que manifiesten su pertenencia religiosa o política. Toda sanción debe ser proporcionada y decidida después de que el alumno haya sido exhortado a cumplir sus obligaciones. Esa disposición será inseparable de la exposición de motivos siguiente: las vestimentas y signos religiosos prohibidos son los signos ostensibles, como las grandes cruces, el *hiyab* o la *kippa*. No son considerados como símbolos religiosos los signos discretos como las medallas, cruces pequeñas, estrellas de David, manos de Fátima o pequeños Corán*». Esta propuesta fue aceptada unánimemente por todos los miembros presentes de la Comisión, con una sola abstención.

Finalmente, el texto incorporará una cláusula de revisión de la ley al cabo de un año en función de los resultados obtenidos. Parece una medida prudente que permitiría al Estado modular esa prohibición sin perder la cara ni ser acusado de debilidad. Puede que para entonces la defensa de la laicidad no necesite hacer de la prohibición del *hiyab* su bandera. ▀

(17) *Le Monde*, 11 de octubre de 2003

(18) Otras eran: tomar en cuenta las exigencias religiosas en materia funeraria; desarrollar estudios superiores sobre el islam; enseñar el hecho religioso en la escuela; crear una Escuela Nacional de Estudios Islámicos y tener en cuenta las exigencias religiosas en materia alimentaria.

(19) El sondeo de *Le Monde* muestra también que el 85% de los profesores son partidarios de excluir a las alumnas con velo que se nieguen a deponer su actitud. A pesar de que el 91% de los profesores encuestados no tienen ninguna alumna con velo en su establecimiento escolar, el 78% considera que se llevar el *hiyab* es un problema importante.

Foro Social Mundial de Mumbai (India)

Después de que las tres primeras ediciones del Foro Social Mundial se celebrasen en la ciudad brasileña de Porto Alegre, la de este año se trasladó a la India, en concreto a la histórica ciudad de Mumbai (Bombay), donde unas 100.000 personas pertenecientes a 150 países y a 2.500 organizaciones sociales participaron en las conferencias, mesas de trabajo y movilizaciones que se sucedieron entre el 16 y 21 de enero pasado. Recogemos aquí algunas reflexiones de los debates surgidos al calor de este nuevo Foro.

caminar lento para llegar lejos

Raúl Zibechi

antes, durante y después del IV Foro Social Mundial realizado en Mumbai (India), surgieron voces que apuestan a que no haya “más de lo mismo” y proponen caminos para superar la dispersión y la repetición de debates, en la búsqueda de mayor eficacia para el movimiento altermundialista.

Después de cuatro exitosas ediciones, medidas las más de las veces por su impacto mediático y por la cantidad de asistentes, parece evidente que el Foro Social Mundial (FSM) ha ganado su lugar en el mundo. Logró desplazar del centro de atención nada menos que al Foro Económico de Davos, y es hoy un punto de referencia ineludible no sólo para los críticos del neoliberalismo, sino también para funcionarios gubernamentales, empresarios y economistas de todo el mundo. El éxito conseguido en tan poco tiempo impone una pregunta: ¿y ahora qué? En el seno del foro se vienen procesando debates acerca de qué caminos seguir en el futuro inmediato, y las respuestas no son unánimes.

El líder campesino francés José Bové sostiene que aún «no logramos ser incluidos en el proceso de decisión internacional al mismo nivel que los Estados y el poder económico» y que «es importante que encontremos los medios para que nuestro espacio, nuestro aporte, sea reconocido incluso a nivel institucional, lo que podría incluso implicar sentarse a comer con el mismo diablo» (1). Bernard Cassen, de ATTAC-Francia, va más lejos aún. Sostiene que el formato actual del foro no puede mantenerse, ya que debe influenciar «en las políticas nacionales, continentales e internacionales». Cree que el movimiento corre el riesgo de caer en la «impotencia política». En su ●●●



Foro Social de Mumbai.



Imágenes del Foro Social de Mumbai.

● ● ● opinión, «*así como el liberalismo “hace” sistema en todos los niveles*», el altermundialismo debería «*colocar en acción un mínimo de medidas coherentes entre sí, “haciendo” sistema y proyecto*» (2). La demanda es “producir algo”, que se re-

sume en conseguir cambios en las políticas oficiales.

El italiano Ricardo Petrella sostuvo antes del foro que el movimiento «*no se está empeñando en construir la alianza estratégica necesaria para la realización de algunos objetivos*»,

y critica la falta de «*una estrategia común*» (3). Piensa que deberíamos dar una “batalla” contra la pérdida de credibilidad de los Parlamentos nacionales y promover la participación ciudadana a nivel comunal y regional.

Hay muchos otros que abundan en la misma dirección. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos recae también en una concepción simétrica respecto del sistema hegemónico, cuando afirma: «*Hay dos globalizaciones en marcha, una de la sociedad civil y otra del sistema neoliberal, que algún día tendrán que negociar un contrato que promueva un mundo mejor y más justo*» (4).

¿HACE FALTA UN PROGRAMA?

Hasta ahora, el Foro Social Mundial y los foros regionales fueron definidos no como una organización, sino como un espacio para el intercambio, el debate y la discusión y para erigir propuestas alternativas, fomentar la movilización y apoyar las redes y organizaciones nacionales y continentales en lucha contra el modelo dominante. Este camino parece ahora insuficiente para una parte considerable de los integrantes del foro.

Sin embargo, debe señalarse que este camino aún no ha sido recorrido en todas sus posibilidades. La dinámica de la movilización social, como apunta la proclama de la Asamblea de Movimientos Sociales realizada en Mumbai, debe intensificarse y ampliarse a todos los continentes. El paso dado en India es importante, pero insuficiente. Zonas enteras del planeta, como China, aún carecen de un movimiento social autónomo. Otras, como Estados Unidos, registran “retrasos” como consecuencia de

la política terrorista –interior y exterior– de la Administración de Bush, que ha conseguido éxitos notables en su empeño por reducir el movimiento nacido en Seattle a su mínima expresión. Menciono apenas dos talones de Aquiles del “movimiento de movimien- ● ● ●

Mumbai: un momento clave

Luis Hernández Navarro

Parece estar de moda entre algunos académicos criticar las cumbres del altermundismo. Señalan que se trata de un proceso agotado que no genera consecuencias sociales y que es incapaz de elaborar alternativas.

El Foro Social Mundial (FSM) de Mumbai (India) no fue una estación de paso más en la ruta del turismo revolucionario. Tampoco fue una especie de Woodstock político de nuestro tiempo. En Mumbai se dieron cita actores colectivos claves en la construcción de los sujetos históricos capaces de enfrentarse a la globalización neoliberal. Los portadores sociales del cambio se forman en el proceso mismo de la transformación política. La cuarta edición del FSM fue un momento clave en la gestación de un movimiento transnacional de los globalizados.

No es correcto juzgar al Foro por lo que no es y no se ha propuesto ser. El FSM no es una organización, sino un espacio; no es el lugar para elaborar un programa alternativo al neoliberalismo, sino un terreno de conocimiento, encuentro, debate y reflexión entre fuerzas distintas que luchan contra él; no es la instancia para coordinar luchas o movilizaciones, sino el punto de convergencia para que quienes asisten lo hagan. No emite resoluciones ni proclamas, ni acuerda planes de acción. Hay quien ve en ello una enorme carencia. Sin embargo, aunque se lo propusiera, no está muy claro que pudiera hacerlo. La centralización política e ideológica de la resistencia es tan imposible como inconveniente. La enorme diversidad de sus integrantes, el desconocimiento real entre ellos, la falta de un liderazgo reconocido por el conjunto hacen que su funcionamiento descentralizado sea una necesidad.

Por supuesto, todo está claro para quienes han propuesto al movimiento contra la globalización neoliberal adoptar como consigna central de acción el de “una solución: revolución”. Pero para quienes consideran que se trata de reinventar la política y formular preguntas, para las que aún no hay respuestas, las cosas no son tan sencillas. Ello no implica “echar en saco roto” los señalamientos que muestran la incongruencia entre proclamar que “Otro mundo es posible” y no tomar medidas para hacer realidad esa factibilidad.

La escritora Arundhati Roy señaló esta limitación durante su discurso en la sesión inaugural. Después de reconocer el enorme valor del intercambio de ideas, dijo: «*Si todas nuestras energías son desviadas hacia ese proceso a costa de una acción política real, entonces el FSM, que ha jugado un papel tan crucial en el Movimiento por la Justicia Global, corre el riesgo de convertirse en un activo para nuestros enemigos. Necesitamos urgentemente discutir las estrategias de resistencia. Necesitamos enfocarnos en blancos reales, librar batallas reales e infligir un daño real*».

Los Desobedientes italianos en el Foro Social Europeo y la analista Naomi Klein han expresado

opiniones similares. El mismo Ignacio Ramonet, quien ha desempeñado un importante papel en el FSM, manifestó en un artículo reciente cierto desencanto con la dinámica que ha seguido.

El que el Foro no llegue a conclusiones no significa que no desate procesos útiles en la articulación de los sujetos capaces de hacer frente a la globalización neoliberal. Entre otros muchos tópicos hay tres que en Mumbai resultaron importantes para la constitución de una izquierda planetaria laica: el papel de la secularización en la política, la importancia de la causa de las mujeres, y la lucha por la dignidad en entornos multiculturales.

En plena expansión del fundamentalismo religioso y el patriotismo chovinista en el orbe, los asistentes reivindicaron la necesidad de secularizar la política. Aunque la preceda, el fundamentalismo religioso y el nacionalismo intolerante se han exacerbado con la globalización. Ésta ha sumido a comunidades enteras en la inestabilidad económica y ha erosionado su identidad, provocando que muchos sectores de desposeídos se aferren a una identidad religiosa politizada y a un nacionalismo estrecho como vía para adquirir seguridad. Lejos de hacer una apología de esta reacción cultural, muchos conferencistas insistieron en la necesidad de afrontar esta tendencia y reivindicar la laicidad de la política.

De la premio Nobel de la Paz iraní Shirin Ebadi a Arundhati Roy, pasando por la abogada Irene Khan y la dirigente indígena ecuatoriana Blanca Chancoso, la gran mayoría de las personalidades relevantes que asistieron al Foro de Mumbai fueron mujeres. Lo mismo sucedió con los miles de voluntarios que, sin recibir pago alguno, hicieron posible la marcha del acto, atendiendo a la prensa, resolviendo problemas logísticos o traduciendo; las mujeres eran abrumadora mayoría en sus filas. La problemática de género fue, además, ampliamente discutida en mesas de trabajo y conferencias. Esta masiva participación femenina y la importancia dada a la causa de las mujeres en la agenda del encuentro muestran los avances alcanzados por el feminismo dentro de las filas del altermundismo.

En Mumbai los pobres hablaron a los pobres como no lo habían hecho en otros encuentros previos. Y el lenguaje que utilizaron fue el de la dignidad y los derechos. La globalización neoliberal es incompatible con la globalización de los derechos humanos, dijeron de muchas formas. La masiva presencia de *dalits*, los intocables, en el acto, evidenció su reivindicación de reconocimiento de una nueva identidad y un nuevo estatus, basados en la destrucción total de las estructuras sociales tradicionales hindúes.

Más allá de sus limitaciones, Mumbai fue un momento clave en la revuelta de los globalizados. ▀

Artículo publicado en *La Jornada*, México D. F., 27 de enero de 2004.

En plena expansión del fundamentalismo religioso y el patriotismo chovinista en el orbe, los asistentes reivindicaron la necesidad de secularizar la política.

- ● ● tos”, en dos de los países más importantes del actual sistema-mundo.

Pero la situación actual es algo más compleja y no se resuelve sólo impulsando la movilización, sino abordando el problema de los Gobiernos llamados “progresistas” y de la actitud hacia los organismos internacionales. Unos y otros tienen interés en el Foro Social Mundial (FSM). El presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn, señaló a comienzos de enero que el Foro Social es «*muy oportuno*» para abordar los problemas de la pobreza y la exclusión social que «*están en la raíz de los problemas que padecemos hoy día*». En su opinión, el FSM «*puede ayudar a renovar una agenda global orientada hacia el desarrollo*», para abordar el problema del sida, el cambio climático, la contaminación y el suministro de agua potable, así como la “instrucción primaria” que deben recibir todos los niños del mundo. Wolfensohn aspira a que estos problemas sean abordados por los Gobiernos al mismo nivel que las pensiones, la salud y el desempleo, «*para modelar el mundo en el que viven nuestros niños*».

Resulta evidente que la fuerza que ha adquirido el movimiento altermundialista no puede ser despachada sin atención tanto por los Gobiernos “progresistas” como por los organismos responsables de la globalización del capital. El mundo está cambiando de forma acelerada y las elites han tomado buena nota de ello. Estos cambios le imponen al movimiento superar por lo menos tres problemas que pueden introducirse por la ventana, y que ya tuvieron su impacto en otros movimientos anteriores, en particular en el movimiento obrero.

El primero de ellos es que la agenda de las elites no debería modificar la agenda del movimiento social. Ésta ha sido hasta ahora una agenda propia, elaborada tomando como base las necesidades internas consensuadas entre los diferentes componentes del movimiento, aunque las manifestaciones públicas más importantes (contra reuniones de la OMC, contra la guerra) dieran la impresión de que el movimiento se limitaba al rechazo de las iniciativas de los poderosos. Es el engañoso efecto que producen las grandes movilizaciones de cientos de miles de personas, que tienden a visualizarse como la verdadera potencia del movimiento, cuando en realidad ella radica en su cotidianeidad —capilar y a menudo subterránea—, donde cristalizan los profundos cambios culturales y sociales que su accionar permanente produce.

El segundo riesgo es el de las simetrías, que camina parejo con la tentación de la institu-

El movimiento no depende de los grandes actos sino de la resistencia y la potencia de la acción cotidiana de los oprimidos, a lo largo y ancho del planeta.

cionalización. El director de *Le Monde Diplomatique*, Ignacio Ramonet, señaló la necesidad de pasar de la protesta a la propuesta, codificándola en «*un verdadero programa alternativo*» al que denomina el «*consenso de Porto Alegre*», que permitiría al movimiento «*aglutinar un número aún mayor de fuerzas sociales en vistas a acelerar el cambio necesario*» (5). La idea de oponer al consenso de Washington el consenso de Porto Alegre, encierra dos trampas: oponer a cada iniciativa de las elites un contrapoder de similares o mayores dimensiones supone hipotecar la autonomía. Ésta no se construye en la oposición y el desafío, sino en la capacidad de construir un mundo diferente en el seno de los movimientos. Por otro lado, las grandes construcciones deben ser sostenidas por estructuras también grandes, lo que contradice la opción hecha hasta ahora por el movimiento, que se ha inclinado por dotarse de instancias flexibles, livianas y ágiles que no cristalicen en burocracias que —la experiencia lo indica— las más de las veces cuajan en nuevas clases dominantes.

El tercer problema está vinculado a la demanda de un programa. Este es el riesgo de la unificación del movimiento: un programa implica la unificación —“codificación”, en palabras de Ramonet— de la multiplicidad de demandas, reclamos y propuestas de los cientos, y quizá miles, de movimientos que confluyen en el FSM. Implica, a su vez, que “alguien” unifica la diversidad; ese mismo “alguien” debe, en consecuencia, jerarquizar, incluir y excluir propuestas, porque un “programa” no puede ser una lista interminable de exigencias. Hacer lo anterior sería tanto como matar el Foro Social, un espacio que tercamente se niega a repetir errores del pasado.

VISIONES DEL MUNDO Y DEL CAMBIO

No debe perderse de vista que el FSM es el resultado de la existencia de un movimien-

to altermundialista, y no al revés. El éxito de la movilización de Seattle, a fines de 1999, creó las condiciones para una coordinación más o menos permanente; pero el foro tiene sus antecedentes. El primero y más importante fue el Encuentro contra el Neoliberalismo y por la Humanidad realizado en Chiapas en 1996, que fue la forma de canalizar la simpatía mundial que cosechó el alzamiento zapatista. Antes y después hubo muchos encuentros regionales, continentales y mundiales (de indios, de mujeres, de campesinos, de ambientalistas, y muchos otros sectores), los cuales fueron creando una situación nueva que, finalmente, hizo posible la convocatoria de 2000 en Porto Alegre.

Razonar al revés sería no ver que el movimiento no depende de los grandes actos sino de la resistencia y la potencia de la acción cotidiana de los oprimidos, a lo largo y ancho del planeta. Es bueno y necesario que los movimientos intercambien experiencias y que, en ocasiones, coordinen algunas acciones. Pero esa coordinación, que puede servir para profundizar y mejorar las experiencias locales, no puede resolver los problemas mundiales existentes. Menos aún puede hacerlo actuando de forma simétrica respecto de las elites, y mucho menos aún a través de un programa común o de la unificación del movimiento.

Por el contrario, cabe apostar a potenciar más y más todo lo que ya se viene haciendo, que será una buena forma de “sobrecargar al sistema”, exigiendo la democratización de la toma de decisiones en cada lugar y la eliminación de los bolsones de privilegios (6). Los viejos movimientos, recuerda Wallerstein, creyeron que la estructura sería más eficaz cuanto más centralizada y unificada estuviera. Pero esa política los llevó por un camino que terminó por alejarlos del objetivo de cambiar el mundo. Hoy sabemos, después de siglo y medio de movimiento obrero, más de ochenta años de “socialismo real” y una década de zapatismo, que las formas organizativas no son neutrales: pueden ayudarnos a expandir los movimientos antisistémicos o a reconducirlos hacia el redil del sistema. ■

Texto difundido por ALAI, América Latina en Movimiento.

(1) *Brecha*, 22 de enero de 2004.

(2) *IPS*, enero de 2004.

(3) *Carta*, Italia, número 1, enero de 2004.

(4) *IPS*, 20 de enero de 2004.

(5) *La Voz de Galicia*, 22 de enero de 2004.

(6) Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México, 1996, p. 248.

la fuerza creciente del Foro Social Mundial

Immanuel Wallerstein

La reciente reunión del Foro Social Mundial (FSM), celebrada por cuarta vez, ahora en Mumbai (India), entre el 16 y el 21 de enero de 2004, fue un gran paso hacia el fortalecimiento constante de ese mecanismo. En cinco años se ha convertido en un actor importante en el escenario mundial.

Hay tres momentos de origen de esa experiencia: Seattle, en noviembre de 1999; Davos, en enero de 2000; y Porto Alegre, en enero de 2001.

El Foro de Porto Alegre, en 2001, esperaba recibir a 1.500 participantes. Asistieron unos 10.000. El grueso de ellos provenía de América Latina, Francia e Italia. En cuanto a sus principios básicos, el FSM sería «un punto de reunión abierto» para «grupos y movimientos de la sociedad civil que se oponían al neoliberalismo y a la dominación del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo». Su lema era *Otro mundo es posible*. Se trataba de un “proceso”, no de una organización. No tomaría posiciones, ni haría propuestas de acción, pero generaría toma de posiciones y propuestas de algunos o de todos los que participasen en el FSM. Era «plural, diverso, no confesional, no gubernamental y no partidista», y actuaría de «modo descentralizado». En resumen, no habría jerarquías ni disciplina organizativa.

La fórmula era original y muy diferente a la de los movimientos contra el sistema, incluidos el comunista o las internacionales. Y prendió fuego. La segunda reunión en Porto Alegre atrajo a 40.000 participantes, incluyendo ahora a un enorme grupo de América del Norte. La tercera, en 2003, juntó entre 70.000 y 80.000 personas. Estuvieron presentes toda suerte imaginable de movimientos, reformistas o revolucionarios, cada una de las variedades de personas oprimidas o marginadas, la vieja izquierda y la nueva, los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales (ONG).

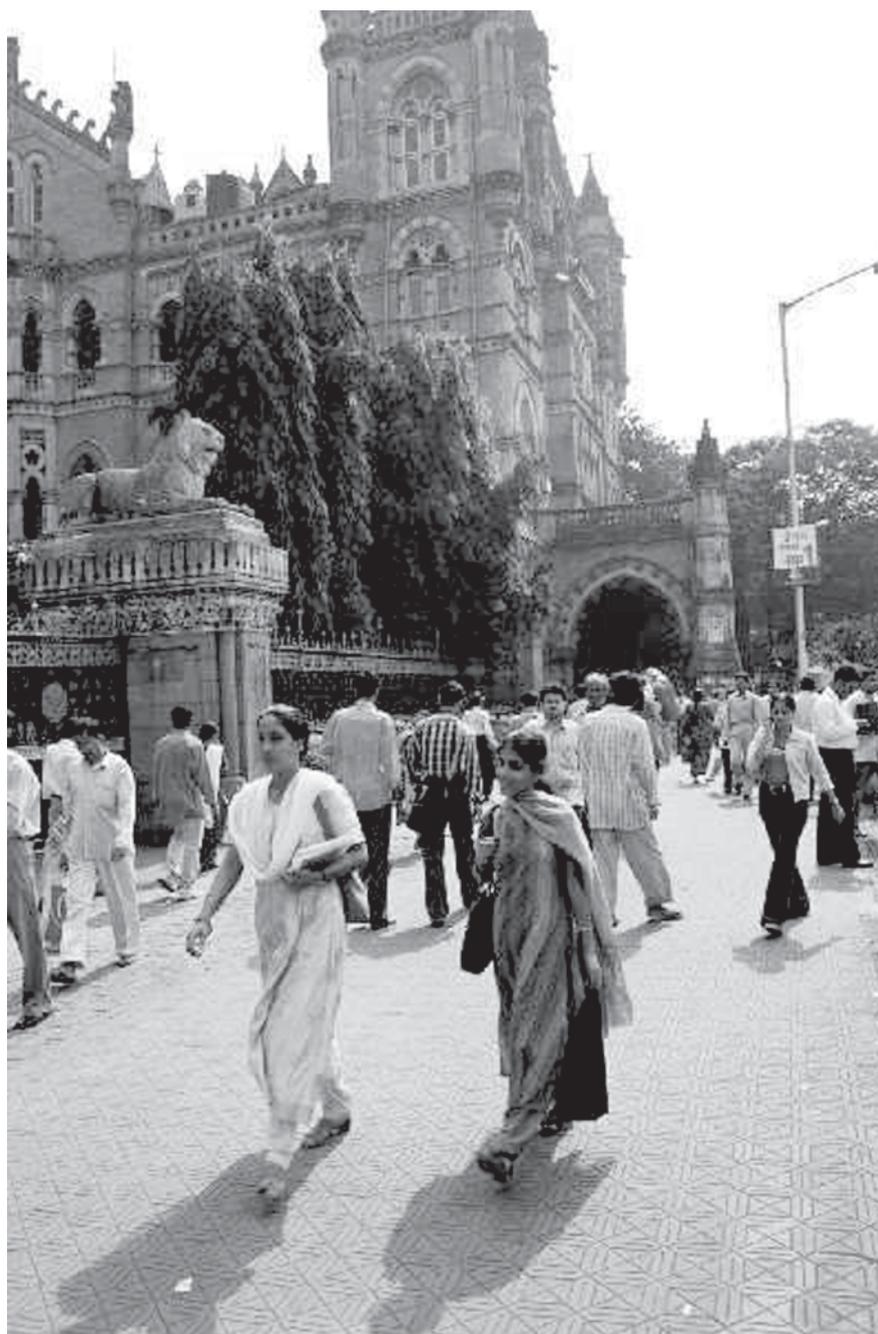
LOS PRINCIPALES PROBLEMAS

Pero hubo problemas. Los tres mayores fueron: 1) tensión entre quienes insistían en

mantener la fórmula de un foro abierto y aquellos que buscaban que el FSM se volviera un “movimiento de movimientos”, tal vez, algún día, otra “internacional”; 2) una participación desigual de Asia, África y Eu-

ropa central y del Este; 3) debates sobre la estructura interna y la financiación del FSM, y hasta qué punto su estructura era independiente y democrática.

Los tres problemas se pusieron a prue- ● ● ●



Una calle de Mumbai.



Un lavadero en la ciudad de Mumbai.

● ● ● ba en la reunión de Mumbai, la primera que se efectuó fuera de Porto Alegre.

El concepto de foro abierto es considerado por sus fundadores originales como un elemento clave para impulsar la fuerza del foro. Argumentan que cualquier desviación de esta fórmula llevará a exclusiones y lo convertirá en un movimiento sectario más. Para garantizar la apertura del FSM, los principios frenaban a la «representación de partidos» y a las «organizaciones militares». Algo difícil de lograr, pues tanto los partidos como los movimientos guerrilleros acudieron, de todos modos, mediante organizaciones asociadas. Y el punto era controvertido, pues muchos participantes no veían razón alguna para bloquear a las estructuras partidistas (en tanto que ninguna de ellas tenía una posición de control). Y en las organizaciones guerrilleras se incluía a los zapatistas, pese a que sus acciones militares habían sido muy escasas y aunque la mayoría de los participantes tuviera una enorme simpatía hacia ellos, al punto de considerarlos un movimiento modelo.

Cuando el foro se trasladó de Brasil a India, de un país donde casi todos los movimientos habían apoyado al Partido de los Trabajadores —y como tal no necesitaban su presencia formal en el FSM—, a un país donde los movimientos estaban repartidos en muchas organizaciones políticas y donde los partidos clave eran de masas, el comité organizador de India diluyó la reticencia contra los partidos. No obstante, la proscripción de la violencia condujo a divisiones entre los participantes de India.

Un pequeño movimiento maoísta organizó un contraforo, denominado *Resistencia*

Mumbai-2004, en terrenos cercanos a los del FSM. Y los participantes denunciaron al foro como una combinación de trotskistas, socialdemócratas, organizaciones de masas reformistas y ONG financiadas por transnacionales; en suma, un arrogante caballo del inmovilismo y la contrarrevolución. En especial atacaron el concepto de foro abierto (es sólo un *talk show*, dijeron), la consigna (no “otro mundo”, sino el socialismo como objetivo) y la financiación del FSM (por el hecho de que algún dinero fluyó de la Fundación Ford). Pero *Resistencia Mumbai* fue en realidad un acto colateral, que estimuló buenas discusiones en el FSM pero que atrajo tan sólo a un 2% de quienes asistieron al encuentro.

En cuanto a la acción del foro, muchos resaltaron el hecho de que las manifestaciones mundiales contra la guerra de Irak, llevadas a cabo el 15 de febrero de 2003, las habían inspirado y organizado participantes del FSM. Así que, al final, todo el mundo pareció estar de acuerdo en que el foro debía mantener su carácter abierto, pero tal vez buscar la manera de aceptar e institucionalizar a los grupos que desearan participar en acciones comunes. Existe ya una asamblea de movimientos que se reúne en los foros y que toma acuerdos y propone acciones concretas. Se planea una manifestación a escala mundial para el 20 de marzo de 2004, en el aniversario de la invasión estadounidense a Irak.

LA ESTRUCTURA DEL FSM

El deseo de expandir el espectro geográfico del FSM fue uno de los objetivos persegui-

dos con el cambio de sede a Mumbai, y fue un éxito espectacular. En 2002, según el organizador principal en India, ni siquiera 200 personas habían oído hablar del foro. Para 2004, cientos de organizaciones y más de 100.000 personas de India asistieron al foro, procedentes de todos los grupos sociales imaginables: por lo menos 30.000 *dalits* (intocables), *adivasis* (pueblos tribales) y mujeres de todas partes. Es más, contradiciendo toda la cultura política de India, representaban un amplio espectro de puntos de vista políticos trabajando juntos. El FSM retornará a Porto Alegre en 2005, pero planea desplazarse a África en 2006.

Finalmente, la estructura del FSM fue un punto debatido abiertamente. En 2002 se fundó un Consejo Internacional, en el que participan 150 miembros, todos nombrados. Es ampliamente representativo, pero, ciertamente, no fueron elegidos. Si hubiesen sido elegidos, el FSM se tornaría en una estructura jerárquica. Pero ¿es “democrática”? El Consejo Internacional es el que toma las decisiones reales: dónde se celebrarán las juntas, quién hablará en las plenarios (las “estrellas”) y quién puede o no ser excluido de asistir. Es cierto que la mayor parte de las sesiones se organizan de abajo a arriba. En Mumbai, hubo unos 50 “seminarios” simultáneos, en todo momento, y para todo efecto, autónomos. En las sesiones para analizar la estructura del FSM se abogó por una mayor apertura en la toma de decisiones, buscando formas para que todos los participantes tuvieran algo que ver en la estructura jerárquica. Asunto nada fácil, pero al menos sujeto a debate abierto.

Tampoco debemos dejar de lado la evolución de los temas en los que se ponía el mayor énfasis. En Seattle, la tendencia era frenar a la OMC. Después de Cancún-2003, dejó de considerarse a esa organización como la amenaza principal. De hecho, aunque el FSM sigue luchando contra el neoliberalismo, la idea es que el foro ha inaugurado una diferencia real: si Brasil o India impulsan ahora líneas diferentes, por ejemplo, se debe en gran medida a la presencia del FSM. El encuentro de Davos casi no se mencionó este año, pero el presidente George W. Bush fue, sin duda, el villano en los carteles para todo aquel que asistió al foro de Mumbai. El cartel de una organización de mujeres paquistaníes resumía esos sentimientos: “Si Bush da empujones, resistan”.

Los participantes centrales del FSM son conscientes de que el organismo es como andar en bicicleta: hay que seguir para no caer. Por el momento, el FSM anda bien. ■

¿nueva imagen para la OTAN?

Alberto Piris

El nuevo secretario general de la OTAN, el holandés Jaap de Hoop Scheffer, que fue ministro de Asuntos Exteriores de su país, recién instalado en su cargo ha publicado un artículo en *International Herald Tribune*. Su título es muy significativo: “A bruised alliance marches on”; podría traducirse así: “Una alianza con magulladuras sigue avanzando”. Y la imagen que se transmite, quiéralo o no su autor, es la del boxeador, fuertemente tocado y con el rostro lleno de moratones, que en el cuadrilátero se esfuerza en cerrar distancias con su rival para seguirle golpeando. Bueno es, para empezar, que quien está ahora al timón de la OTAN no se haga grandes ilusiones sobre el estado real de la organización que le ha tocado dirigir, todavía dolorida tras la grave perturbación que la invasión de Iraq produjo entre sus miembros.

Sin embargo, no inspira mucho optimismo el comprobar que, para concluir el artículo, el señor De Hoop alude disciplinadamente al discurso del Estado de la Unión pronunciado por Bush el mes pasado. Discurso que, según una gran mayoría de analistas políticos, se orientó sobre todo a las próximas elecciones presidenciales, y en el que se siguió inyectando miedo al electorado, en una alocución cargada de siniestras perspectivas cuando se trató de la política exterior de EE UU y de la sempiterna amenaza terrorista. El secretario general de la OTAN tuvo que esforzarse para encontrar una alusión favorable: «*EE UU nunca debe olvidar la vital contribución de sus aliados internacionales, ni menospreciar sus sacrificios*». Pero tuvo que pasar por alto varias frases más contundentes –como «*EE UU nunca pedirá permiso para defender la seguridad de su pueblo*»– que, en la usual jerga bushística, señalan la sostenida voluntad de Washington para decidir siempre lo que mejor le parezca, sin consultar con nadie. Que ahora la Casa Blanca mendigue la intervención de la ONU en Iraq, para salir del serio embrollo que allí ha generado, no significa que Bush haya dejado de considerarla un «*irrelevante club de debates*», como declaró en el pasado.

Esta OTAN, con su rostro desfigurado por moratones, se mueve en un confuso espacio de maniobra. Es significativo que, al empezar a aludir a sus misiones, el artículo citado lo haga refiriéndose a Afganistán. Recordemos que la OTAN, según el texto de su Tratado fundacional –todavía no modificado al respecto–, nada tendría que hacer en aquellas lejanas tierras asiáticas. Si está allí ahora es porque la política exterior de EE UU así lo requirió cuando decidió cambiar por la fuerza el régimen talibán de ese país –en venganza por el 11-S– y luego lo dejó de lado, al orientar hacia Iraq sus principales esfuerzos bélicos. Voces muy significativas se han resistido en Europa, sin mucho éxito, a la utilización de la OTAN como una

caja de herramientas que EE UU emplea según sus propias necesidades.

Pero Afganistán no es precisamente un modelo de país pacificado, reconstruido y reestructurado según líneas democráticas, como lo muestra la realidad cotidiana. Carl Bildt –que fue el primer administrador internacional en Bosnia-Herzegovina– ha publicado un resumen de siete reglas para la restauración de los Estados. Casi ninguna se cumple en Afganistán: 1) establecer muy pronto un ambiente de seguridad; 2) antes de iniciar la reconstrucción, hay que restablecer el Estado; 3) saber qué tipo de Estado se quiere restaurar; 4) crear las condiciones para un crecimiento económico a largo plazo; 5) el ambiente de la zona debe ser favorable; 6) el proceso se facilita si aumenta la cooperación internacional; y 7) la restauración del Estado resulta siempre más larga y costosa de lo que inicialmente se cree. Pocas de estas condiciones –salvo la última– se dan hoy en Afganistán, y la OTAN, magullada o no, no parece estar en condiciones de dar pasos firmes en ese sentido.

Más preocupante para los españoles es que el secretario general recuerde que la OTAN está apoyando a la División polaca desplegada en Iraq. La Brigada española forma parte de esa División. Afirma De Hoop: «*Si los aliados decidiesen que la OTAN ha de hacer más, puede y lo hará. Mi tarea, como secretario general, es garantizar que, si se toma la decisión, la OTAN esté dispuesta a hacer el trabajo*». Una vez más, la OTAN aparece como la caja de herramientas de unos “aliados” que, en la práctica, carecen de capacidad decisoria propia y siguen al pie de la letra lo que se determina en Washington.

La OTAN habrá de esforzarse en breve para acoger a siete nuevos miembros. Sus problemas inmediatos, más que en Afganistán o Iraq, se hallan en los Balcanes; en tender puentes a Rusia y Ucrania; en vigilar la inestabilidad en el Cáucaso y no crear desconfianzas en torno al Mediterráneo. Muchas de estas preocupaciones son también europeas; la superposición de responsabilidades y misiones entre Europa y la OTAN traerá también bastantes quebraderos de cabeza a ambas partes. Si sobre este complejo mosaico de problemas se proyecta la paranoica visión de Bush de una guerra universal contra un terrorismo indefinible, todo parece indicar que el verdadero problema que habrá de afrontar la OTAN será una variante aguda de esquizofrenia política. En esas circunstancias, como un boxeador tocado, se esforzará sobre todo por permanecer en el cuadrilátero, no arrojar la toalla y seguir en pie a cualquier precio. No parece muy alentadora esta nueva imagen de la OTAN. ■

Alberto Piris es general de Artillería en la Reserva y analista del Centro de Investigación para la Paz (FUHEM).

Voces muy significativas se han resistido en Europa, sin mucho éxito, a la utilización de la OTAN como una caja de herramientas que EE UU emplea según sus propias necesidades.

cine y Derecho: cada vez más juntos

Las posibilidades de analizar una película ya no sólo se remiten a lo fílmico –análisis textual de una película– o a lo cinematográfico –un análisis de los factores de producción y exhibición de un filme, de todo lo que rodea a la creación de una película–. Cada vez más, aparecen estudios que vinculan al séptimo arte con análisis parciales de una película atendiendo a un criterio utilitarista o, en el caso que nos ocupa, profesional. Así, por ejemplo, estudios sobre oficios en el cine o medios de comunicación en el cine comparten una producción bibliográfica junto a estudios aplicados a las ciencias sociales. Dentro de este último apartado, la aplicación didáctica del cine, aparece ante nosotros un loable y conseguido empeño bibliográfico, una colección de libros en la que el Derecho se formula como práctica de análisis aplicado de un filme.

Rafael Arias Carrión

BAJO la coordinación de Javier de Lucas, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia, la colección de libros que lleva por título “Cine y Derecho” parte de la idea de discutir acerca de aspectos del Derecho y discutirlos sobre la base de una película seleccionada. Bien sea como un libro monográfico dedicado a una obra en concreto o como parte de

una serie de artículos sobre un tema general, los libros presentados juegan con un doble propósito: conseguir explicar aspectos jurídicos y hacerlos atractivos no sólo para el personal especializado, sino que sean perfectamente comprensibles para neófitos en la materia, aspectos conseguidos a partir de una seriedad de planteamientos, claridad en los conceptos expuestos y sencillez en la exposición. Quienes escriben tales libros son especialistas en Derecho y algo más que simples aficionados al cine, hecho que se desprende de un trabajo minucioso del contenido de la película sobre la que han trabajado. Los análisis fílmicos son concienzudos, elaborados a partir de una visión y revisión de la película, para extraer de ella la materia del libro.

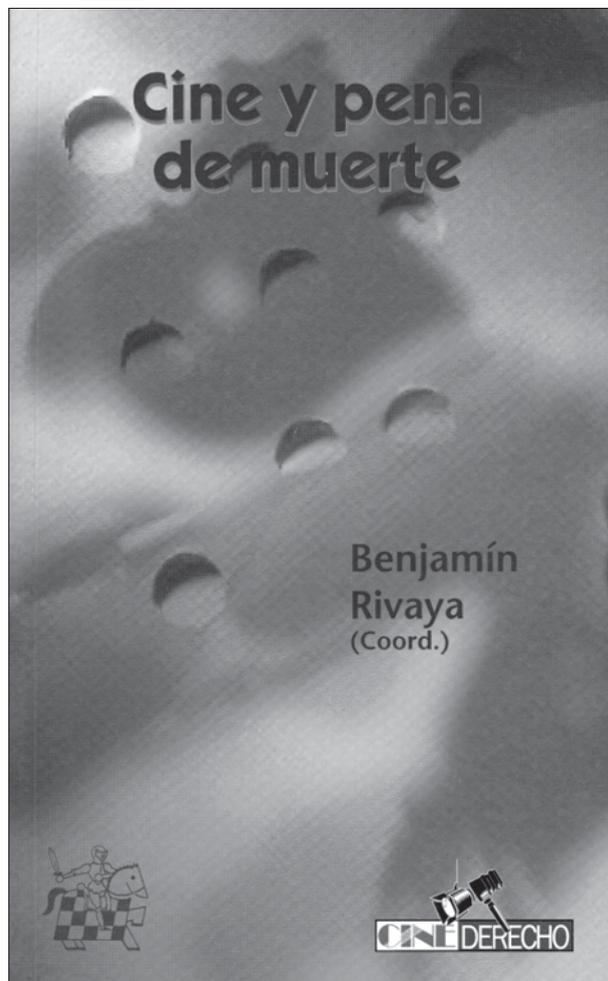
La colección se inicia con un estudio monográfico dedicado a *El verdugo*, de Luis García Berlanga, escrito por Mario Ruiz Sanz, profesor titular de Filosofía del Derecho, seguido por un estudio del propio Javier de Lucas sobre *Blade Runner*. El número tres es un interesantísimo estudio de Rosario de Vicente Martínez, de la Universidad de Castilla-La Mancha, sobre el testamento cinematográfico del director polaco Krzysztof Kieslowski *Tres colores: Rojo*, donde aparece un intenso análisis sobre hechos más cotidianos, como el espiar al vecino, sobre todo si el que espía es, además, un juez retirado. A partir de aquí aparecen temas como la imparcialidad judicial, la prevención del delito, el derecho a la in-

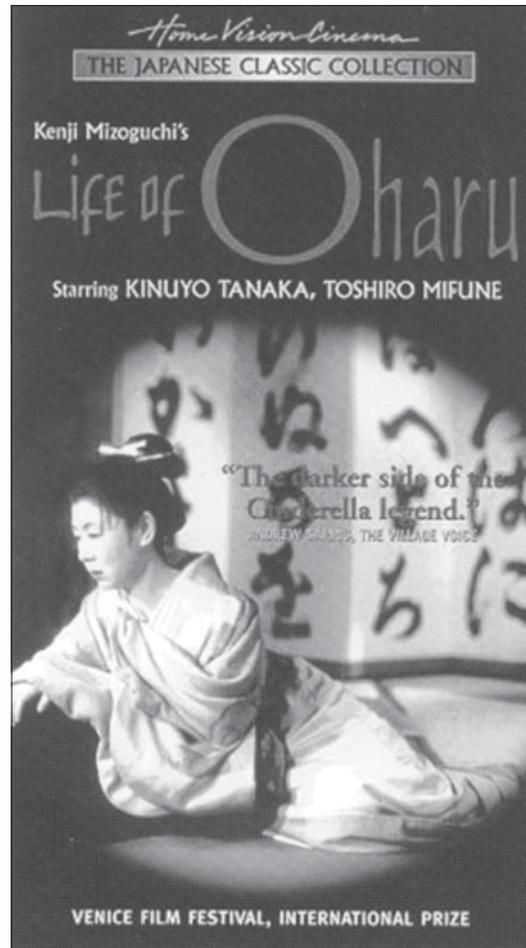
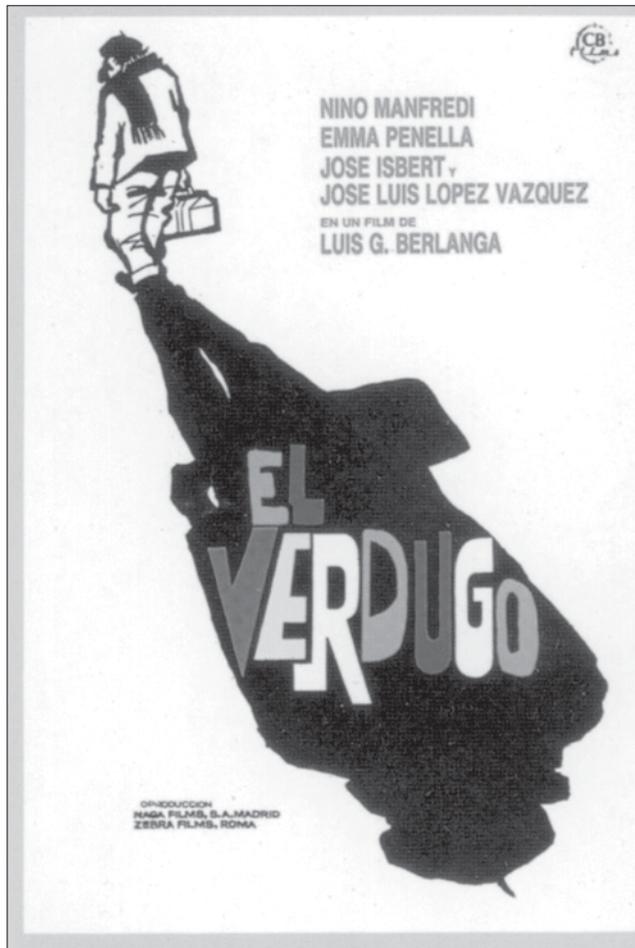
timidad, etc. Todo un modelo de análisis que abre la colección a muchas otras películas sobre delitos cotidianos.

En el siguiente número se abandona el monográfico dedicado íntegramente a una película y se adentra en un tema manido pero siempre sugerente, *Cine y pena de muerte*. Un número de autoría colectiva en el que se revisan *Intolerancia*, de David W. Griffith; *M, el vampiro de Düsseldorf*, de Fritz Lang; *El joven Lincoln*, de John Ford; *Monseñor Verdoux*, de Charles Chaplin; *¡Quiero vivir!*, de Robert Wise; otra vez *El verdugo*, de Berlanga; *A sangre fría*, de Richard Brooks; *Sacco y Vanzetti*, de Giuliano Montaldo; *Primera plana*, de Billy Wilder, y *Pena de muerte*, de Tim Robbins. En conjunto, ofrecen una vasta información sobre los argumentos que justifican la pena de muerte y aquellos que la rechazan rotundamente. Este número, además, tiene como epílogo una muy completa filmografía sobre el tema.

Los siguientes números monográficos están dedicados a las películas *Un hombre para la eternidad*, de Fred Zinemann, a cargo de Mercedes Martín Olivares; *¿Vencedores o vencidos?*, de Stanley Kramer, por Francisco Muñoz Conde y Marta Muñoz Aunió; *La lista de Schindler*, de Steven Spielberg, por Juan Antonio García Amado, y el dedicado a *La letra escarlata*, versión de Wim Wenders, por José Luis Pérez Triviño, último número hasta el momento.

Un estudio temático sobre una cuestión de perenne actualidad “Prostitución y Derecho en el cine”, coordinado por Enrique Orts Berenguer, nos ofrece el análisis de películas dispares en la presentación de la prostituta: *Whore*, de Ken Russell; *El matrimonio de Maria Braun*, de Rainer W. Fassbinder; *La vida de Oharu*, de Kenji Mizoguchi; *Pantaleón y las visitadoras*, de Pedro J. Lombardi; *Las noches de Cabiria*, de Federico Fellini;





Belle de jour, de Luis Buñuel, y *Taxi Driver*, de Martin Scorsese.

El cine como apoyo de formación y discusión

Como ya he referido, la colección contiene interesantes propuestas. La primera, buscar en el cine un medio de análisis de hechos punibles, desgranarlos y desmenuzarlos, para así reconstruir el delito y su castigo (caso de, por ejemplo, *Tres colores: Rojo*); para historiar un hecho (juicio de Nuremberg en *¿Vencedores o vencidos?*); para observar el proceso y analizar cómo actuaría en la actualidad el Tribunal Penal Internacional (caso de *La lista de Schindler*); para rebatir, desde una pluralidad de puntos de vista, la pena de muerte; para analizar a la trabajadora sexual en películas en las que no tiene por qué ser ella el “tema central”, sino, como en el caso de *Taxi Driver*, observar más el ambiente en que vive la propia prostituta y el de quienes la rodean.

La segunda consiste en vincular esos hechos con la creciente actualidad de muchos de los temas.

La tercera es la de desgranar una película y hacer de ella un instrumento socialmente válido, una herramienta que sirva de aprendizaje

para alumnos y aficionados a través de una profundización no exenta de sencillez en el lenguaje y de las paradojas actuales que presenta cada tema. Así, en el número dedicado a *La lista de Schindler*, Juan Antonio García Amado, escribiendo sobre el actual Tribunal Penal Internacional, dice: «Hay curiosas paradojas de la Historia, como la de que el Estatuto que rige el Tribunal Penal Internacional tipifica con todos los requisitos del Derecho Internacional, como veremos luego, el crimen contra la humanidad, así como el genocidio, pero deja por el momento sin cobertura como crimen internacional, a la espera de futura definición por los cauces previstos para la reforma del Estatuto, la guerra de agresión, con lo que no queda ahora sometida a la competencia del Tribunal».

La visión de conjunto de la colección reafirma una idea que a su vez abre muchos

La visión de conjunto de la colección reafirma una idea que a su vez abre muchos caminos que hacen del cine algo más que un entretenimiento, sino un indudable apoyo de formación y discusión.

caminos que hacen del cine algo más que un entretenimiento, sino un indudable apoyo de formación y discusión. Esa idea nos plantea que detrás de una sencilla sinopsis con la que resumimos una película hay muchas más historias y situaciones de donde se puede tirar del hilo y sacar planteamientos novedosos y sugerentes. Es decir, que la colección “Cine y Derecho” no es sólo cine protagonizado por abogados, sino que su alcance es mucho mayor, por no decir casi infinito, puesto que seguro que en cada película se plantean situaciones jurídicas discutibles.

Por su parte, el concepto general de la obra queda perfectamente resumido por Rosario de Vicente Martínez en la presentación de su monográfico dedicado a *Tres colores: Rojo*: «Así, me he planteado este libro como una manera didáctica y amena de atraer a cada vez más lectores y cinéfilos a temas cruciales que nos preocupan como juristas, tan escasos como estamos de este tipo de publicaciones que en otro tipo de ciencias son tan habituales». Este párrafo sirve, sin lugar a dudas, de hilo conductor sobre lo que pretende un conjunto de juristas y docentes con esta colección de libros, que comienza una andadura prometedora. ▀

locuras de cine

Otro ejemplo de lo señalado en la entrada del texto anterior es *Locuras de cine*, editado en Valencia en 1998, y producido por Janssen-Cilag. En este libro, magníficamente ilustrado, sus autores, a través del análisis y comentarios de cientos de películas, intentan una aproximación multifocal a la locura, mediante ideas y conocimientos que proceden no sólo de la historia del cine y la psiquiatría, sino también de la filosofía, del arte, la literatura y la mitología. El libro consta de seis bloques temáticos que se extienden a lo largo de sus 238 páginas: “Locura y violencia”, “Locura y amor”, “Locura y poder”, “Locura y genialidad”, “Locura y creencias”, y “Locura y evasión”. De él extraemos la introducción.

El psicoanálisis se ha extendido acerca de la pulsión *escópica*, de ese incontenible apetito de ver que caracteriza a la inteligencia humana y que se halla en el origen de la parafilia del *voyeurismo*. El *voyeur* no es un mirón cualquiera; necesita disfrutar de cierto poder sobre la persona observada, y por eso para él es esencial la opacidad, el anonimato: mirar sin que se sepa que está mirando. Eso es precisamente lo que ocurre en el cine; los espectadores contemplan unos personajes que no dan la menor señal de saberse avizorados. La locura no ha escapado a esa pulsión y la voracidad de imágenes del hombre moderno ha llenado las pantallas de los cines de un amplio muestrario de patologías mentales de ficción, de *locuras de cine*, trazando una frágil pero influyente frontera entre “lo normal” y “lo anormal” en un intento por exorcizar algunos de los fantasmas de ese pueblo disperso transformado en masa cohesionada merced a la aparición del concepto de público: ese atávico terror a la diferencia que es el contrapunto lúgubre de todo afán de identidad.

Nos encontramos en un mundo que posee como una de sus características más notables la incidencia de los aspectos icónicos sobre las situaciones más distintas de nuestra vida: algo de verdad encierra el tópico de que una imagen vale más que mil palabras, por más que a esa imagen la dote de sentido su previo contexto lingüístico. Pero esta presencia de lo icónico adquiere especial relevancia si nos referimos al conjunto de los medios audiovisuales, los cuales han llegado a convertirse en elementos imprescindibles para el desenvolvimiento de la sociedad y han enfilado una red sin cuyo análisis se hace muy difícil una comprensión cabal de lo que nos rodea.

El cine forjó su identidad artística reelaborando modelos narrativos y de representación plástica precedentes. Espectacular como el teatro, utilizó las convenciones narrativas de la novela y, cuando adquirió el sonido, de la expresión acústica de la radionovela: también en la asimilación de otras artes era éste un medio prodigioso. Pero esta fusión de tradiciones artísticas diversas fue tan fecunda que

desbordó su filogénesis estética, convirtiendo al nuevo sistema de representación audiovisual en una síntesis cualitativamente enriquecida, cuyos efectos psicológicos y sociales parecían a veces poner en peligro tanto la cultura de la palabra escrita (Marshall McLuhan) como el *aura* de unicidad de las artes figurativas clásicas (Walter Benjamin).

La pintura y la literatura hacía siglos que se habían hecho eco de la presencia atroz, angélica o ridícula de la sinrazón. Homero, Eurípides, Menandro, Brant, Cervantes, Eschenbach o Shakespeare escribieron poemas, novelas, comedias y tragedias en los que aparecían personajes poseídos por la locura. El Bosco, Brueghel, Rafael, Rubens, Van Gogh, Munch, Klee, Picasso, Dalí o, más recientemente, Baselitz han dado forma a la insania y estampado en sus lienzos rostros dislocados, anatomías imposibles o paisajes de pesadilla. Pero el cine —industria, medio de comunicación, lenguaje, arte y diversión a un tiempo— ha contribuido como ninguna otra forma de expresión artística anterior a troquelar los estereotipos que sustentan la imagen común del extravío, y ello es debido a que el poder de fascinación que brota del realismo de las imágenes en movimiento los ha difundido con una eficiencia sin precedentes.

Quienes nunca han tenido contacto directo con la locura sólo saben de ella lo que han visto en las películas. Del mítico Caligari al popular Anibal Lecter, la locura ha provisto de personajes y trufado de motivos los argumentos cinematográficos más variopintos, y

**Del mítico Caligari
al popular Anibal Lecter,
la locura ha provisto
de personajes y trufado
de motivos los argumentos
cinematográficos
más variopintos.**

así como las especias realzan los sabores, la morbosidad extravagante de la sinrazón ha enfatizado y procurado turbulencia a las pasiones humanas más nobles o más viles: el amor, la violencia, el afán de poder o la creatividad no son los mismos con vesania que sin ella. Ahora bien, igual que el exceso de sazón eclipsa los sabores, la sobreabundancia de locura ha desdibujado en muchos casos los contornos de las historias que debían acogerla y ha acabado por transformarse ella misma en un espectáculo tan macabro como absurdo. En esta especie de sinécdoque perversa, la parte ha suplantado al todo, el motivo al argumento.

La *locura instrumental* ha cedido paso a la *total*. Si las locuras del príncipe Hamlet o del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha estaban al servicio de dos historias de gran calado, de dos visiones del mundo, las de los modernos protagonistas de buena parte de los *psicothrillers* que de tanto en tanto baten récords de recaudación en las salas de todo el mundo no están subordinadas al desarrollo de ninguna historia principal, ni supeditadas a una *Weltanschauung*, no son *instrumentales*, sino *totales*: ellas son la historia, un espectáculo autocomplaciente de contorsión y sangre que se agota en sí mismo.

Entre los estereotipos cinematográficos vinculados a la locura ninguno tan prototipo, tan basado en una falsa premisa, tan pernicioso socialmente y, al mismo tiempo, tan frecuente y exitoso como el del criminal antojadizo con ideas delirantes. Cuando nos enteramos de actos violentos que parecen ocurridos al azar nos invade un pánico especial. Y nos sentimos reconfortados si el comportamiento incomprensible es parte de una trama que le confiere algún sentido. Creemos haber identificado la causa última de esa violencia aparentemente caprichosa en la locura, y nos agarramos con alivio a la enfermedad mental como si gracias a ella fuéramos a entender al fin la inexplicable tragedia.

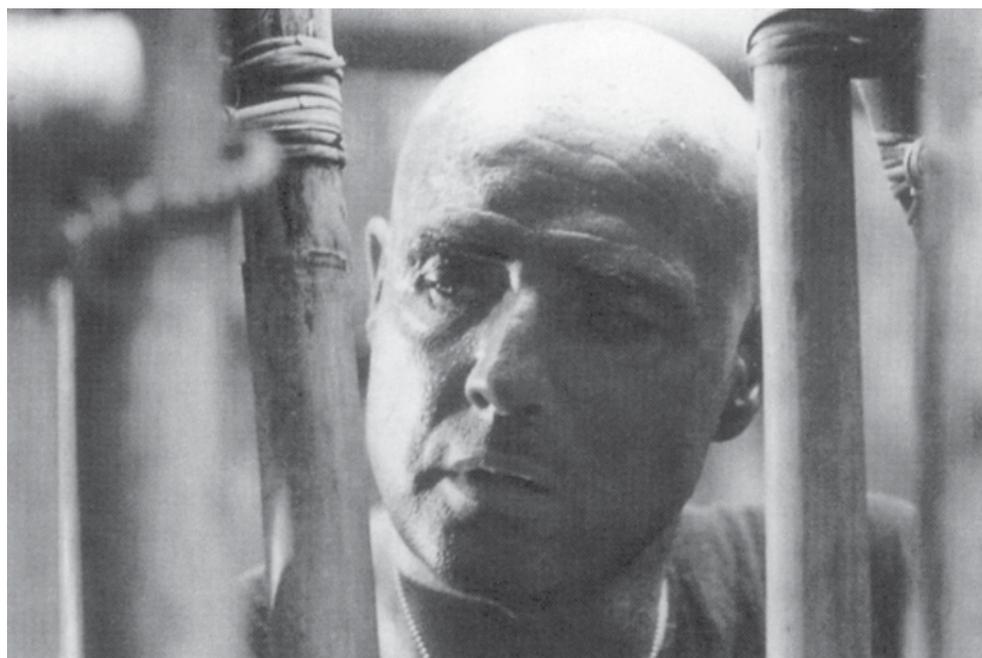
Siempre es más fácil suponer que quien perpetra un crimen horripilante está loco, que no demostrar que es un malvado. La poligéne-

sis de la maldad es complicada, son muchos los componentes a elucidar: el contexto socioeconómico, el ambiente familiar o la educación son algunos de los hilos de una urdimbre difícil de tejer. Sin embargo, atribuir los fallos morales a trastornos mentales ahorra alambicados análisis y permite centrar las imágenes en la espectacularidad atroz de la violencia. Tal vez ésta sea la principal razón de que a los ojos de Hollywood el individuo perturbado se haya convertido en el actor ideal de los crímenes más crueles y llamativos que se escenifican en infinidad de películas.

La omnipresencia de éste y otros estereotipos es preocupante, por cuanto que marcan con un doble estigma a quienes sufren dolencias psíquicas (unos 350 millones de personas, según las estimaciones más conservadoras de la OMS) y a sus familiares: además de locos, vapuleados por la ignorancia cruel de los demás —«El número de necios es infinito», advertía ya el *Eclesiastés*—. El miedo a la peligrosidad del enfermo mental es el factor que más ha influido en su discriminación y en su rechazo social, y el cine como medio de comunicación y difusor de ideología ha contribuido con eficacia a forjar los tópicos en torno a la irracionalidad de una violencia que no sólo es expresión de la locura, sino casi su único síntoma.

SEGÚN Castilla del Pino, «*cordura y locura son estados mentales específicamente humanos merced a una propiedad que hace sujeto al organismo humano. Esta propiedad es la reflexividad. Es decir, la posibilidad que el hombre posee de tomarse a sí mismo como objeto —en una parte o en la totalidad de sí mismo—; de esta forma, queda virtualmente convertido en dos: uno, cognoscible, que se “separa”; otro, que “permanece” donde estaba, y hace de conocedor*». Esta posibilidad de desdoblamiento, fundamental para comprender muchos procesos de la mente humana y, desde luego, la psicosis, se reviste de dos hechuras distintas; en la primera, el desdoblamiento es *figurado* y gracias a él es factible la objetivación de lo subjetivo —el sujeto aparece como otro cuando se reprocha «¿qué estúpido fui!, ¿cómo pude hacer aquello?»; en la segunda, el desdoblamiento es *real* y una parte de sí mismo es concebida como ajena al sujeto al cual pertenece —este es el caso del esquizofrénico que dialoga con voces que dice oír, o se dirige a personas que dice ver—.

La psiquiatría como disciplina versa sobre el diagnóstico y tratamiento de todos los trastornos mentales, pero mientras que aquellos que denominamos *neuróticos* son en muchos sentidos próximos a los que tenemos por nor-

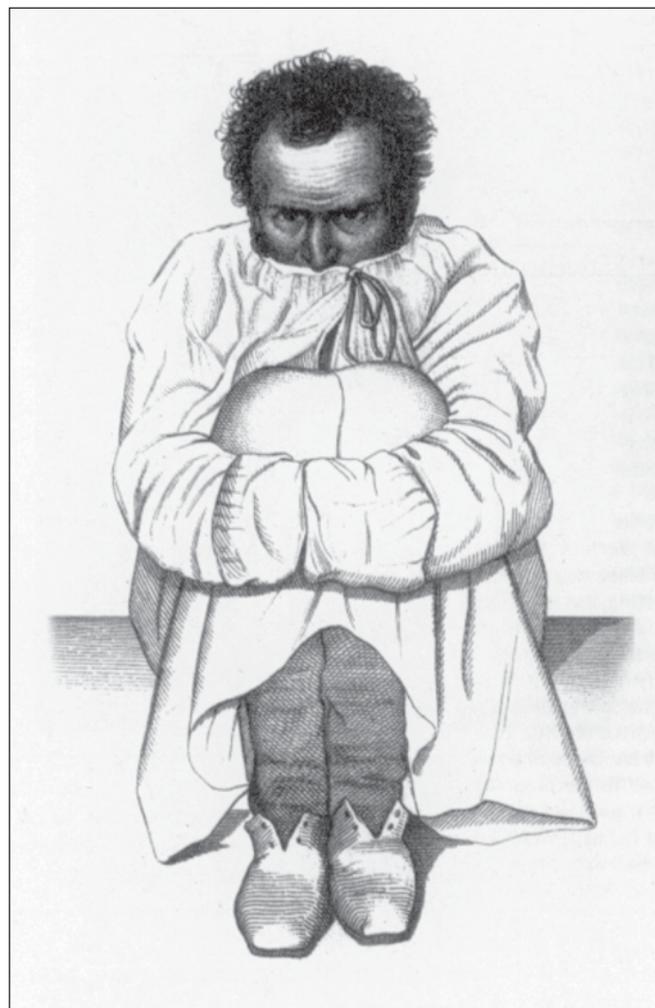


Arriba, secuencia de la película *Don Quijote* (1955), de Orson Welles; abajo, *Apocalypse now* (1979), de Francis Ford Coppola.

males —hasta el punto de que términos como *neurosis* y *neurótico* han desaparecido de las nosologías actuales—, los trastornos *psicóticos* entrañan un determinado tipo de actuación que consideramos ajena a la normalidad. De aquí que sinónimos de locura sean *enajenación* y *alienación*, que, es bien sabido, entrañan la transformación del sujeto en otro, distinto al que era.

El cine, en virtud de los elementos técnicos que le son consustanciales, tiene la posibili-

dad de erigirse en un medio idóneo para representar la dislocación que acontece en la locura. La escala, la angulación, los movimientos que puede realizar la cámara como objeto físico y que condicionan la forma como se ofrecen al espectador los restantes elementos icónicos, la iluminación, el flujo diegético de gran labilidad espacio-temporal que genera el montaje de los diferentes planos que componen la película, la combinación de los elementos que entran a formar parte de la ● ● ●



A la izquierda, *La nave de los locos*, dibujo de Alberto Durero (siglo XV); a la derecha, grabado de Ambroise Tardieu (siglo XIX).

● ● ● banda sonora –la palabra, la música y los ruidos–, así como los trucos de cámara, de decorados y de laboratorio, hacen del cine el medio mejor dotado para representar con realismo convincente los errores psicóticos: la *seudopercepción*, en la que un objeto externo es sustituido por la imagen de otro o es percibido con propiedades que en verdad no posee; y la *alucinación*, en la que se añade a la realidad externa objetos procedentes del mundo interior. El *delirio*, que es el núcleo sobre el que gira el tema de la locura y del que emergen los procesos alucinatorios y seudoperceptivos, queda plasmado en las películas gracias al uso de las convenciones narrativas que el cine aprendió de la tradición novelesca.

Así pues, si el cine ha visto transitar por sus historias más locos que ningún medio de expresión artística anterior, ello no es atribuible al capricho o al azar; es la lógica consecuencia de una mayor disponibilidad técnica al combinar los mismos elementos narrativos, acústicos y visuales que pone en juego el psicótico en su peculiar proceso de dislocación del mundo. El loco es alguien que *se monta* una película y se la cree. Nosotros,

cuerdos espectadores, gracias a la utilización cinematográfica de la cámara subjetiva y a las técnicas del montaje –que con su discontinuidad alógica permiten cambiar el punto de vista o la escala de los planos en el interior de una escena, o trasladarse elípticamente a escenas alejadas en el espacio y en el tiempo–, podemos ver a la par la película que nos cuenta la historia del loco y la que el loco *se monta*: la realidad exterior y la delirarla.

TAMBIÉN en la escenificación de las *neurosis* –de las fobias o de las obsesiones y las compulsiones, por ejemplo– el cine ha demostrado ser el medio artístico que más recursos poseía. El desarrollo de las técnicas del montaje, a las que venimos aludiendo, permitió emancipar al cine de muchas de las primitivas servidumbres teatrales y, especialmente, del estatismo del punto de vista fijo y de la rudimentaria identificación entre escena y plano. «Si el cine no está hecho para traducir los sueños o todo aquello que en la vida despierta se emparenta con los sueños, no existe. Nada le diferencia del teatro», sentenciaba el visionario Artaud en un texto titulado *Brujería y cine*, publicado parcial-

mente en el catálogo del Festival del film maldito de 1949.

Pero el encuadre que más contribuyó a diferenciar la estética del teatro de la del cine y a potenciar su expresividad dramática fue el primer plano, percepción visual que le está vedada al espectador teatral y cuyo uso haría visibles detalles demasiado pequeños de la acción o del decorado, al tiempo que permitiría escrutar la expresión del rostro humano. Los planos de detalle tienen frecuentemente un valor simbólico muy claro, pues su imagen toma un sentido que trasciende el de su inmediatez y fisicidad, arrastrándonos hasta los niveles subyacentes donde se hace necesaria la interpretación. «El cine –escribía el filósofo Walter Benjamin a mediados de los años treinta– ha enriquecido nuestro mundo perceptivo con métodos que de hecho se explicarían por la teoría freudiana. Un lapsus en la conversación pasaba hace cincuenta años más o menos desapercibido. Resultaba excepcional que de repente abriese perspectivas profundas en esa conversación que parecía antes discurrir superficialmente. Pero todo ha cambiado desde la Psicopatología de la vida cotidiana. Ésta ha aislado cosas (y las

ha hecho analizables) que antes andaban inadvertidas en la ancha corriente de lo percibido. Tanto en el mundo óptico, como en el acústico, el cine ha traído consigo una profundización similar de nuestra percepción». Todos recordaremos a este respecto la delectación y el virtuosismo con que Hitchcock se sirve de los planos menores – primeros, primerísimos y de detalle– para llamar nuestra atención sobre un vaso de leche, sobre las marcas que deja un tenedor al deslizarse sobre un tapete blanco, sobre el estrépito de un trueno, sobre una mueca, una sonrisa o un mohín, sobre un zapato o una simple mancha de tinta de color rojo en películas como *Recuerda* o *Marnie*, la ladrona, protagonizadas ambas por personajes que padecen trastornos de ansiedad fóbica.

Mención aparte merece a este respecto la filmografía completa de Woody Allen y su tratamiento, ácidamente humorístico, de las neurosis cotidianas. En un juego especular y recurrente, paciente y terapeuta intercambian sus roles hasta llegar al mutuo desenmascaramiento. *Annie Hall* traduce con ironía el callejón al que se encuentra abocado el sujeto cuyo análisis se hace interminable: «Yo tenía tendencias suicidas. En efecto, me estaría suicidando si mi psicoanalista no hubiera sido un freudiano de estricta obediencia... Si te suicidas, te hacen pagar las sesiones a las que no asistes». La cinefilia de los personajes allenianos está cercana al fetichismo por el placer de la acumulación repetitiva y obsesiva; valga como botón de muestra ese magnífico trabajo de cine dentro del cine que es *La rosa púrpura de El Cairo*.

LOS criterios de que se ha servido tradicionalmente la Psiquiatría para discernir la conducta normal de la anormal han entrañado un sinnúmero de problemas. No

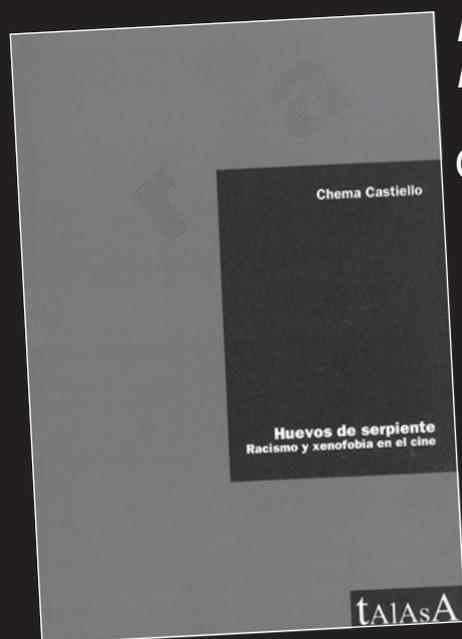
La industria cinematográfica también ha creado su propia clasificación de los trastornos mentales, pero su meta no ha sido aquilatar el diagnóstico, sino contar historias que atrapen al espectador.

es éste el lugar para adentrarnos por los meandros de una discusión que sigue abierta. Baste con dejar constancia de que todavía son muchos los profesionales de la salud mental que se oponen a que se les ponga la etiqueta de *anormales* a determinadas personas. Desconfían por ejemplo de que los inconformes, los excéntricos, los rebeldes y críticos sociales –en especial si son pobres e indefensos– sean considerados como *enfermos* y se les aisle en instituciones donde los sometan a algún tratamiento. Para evitar arbitrariedades y abusos, el programa de Salud Mental de la Organización Mundial de la Salud viene trabajando desde principios de la década de los sesenta en un proyecto destinado a mejorar el diagnóstico y la clasificación de los trastornos mentales, partiendo de la premisa pragmática de que la conducta considerada *anormal* o *inadaptada* se suele tipificar con mayor precisión colocándola en una categoría específica de diagnóstico. La culminación de ese esfuerzo –hasta la fecha al menos– ha sido la edición de la CIE 10, cuyo «borrador –según explica en el prólogo el director de la División de Salud Mental de la OMS, Norman Sartorius– preparado en 1987 fue la base de los estudios de campo realizados en 40 países, los cuales en conjunto constituyen el esfuerzo más amplio jamás realizado para mejorar el diagnóstico en psiquiatría». Con similar propósito la mayor parte de las insti-

tuciones mentales de Estados Unidos se atienen al sistema de clasificación de la American Psychiatric Association, expuesto con detalle en el *DSM IV*.

Coloquialmente solemos decir de un enfermo cuyos síntomas se ajustan con bastante exactitud a alguna de las descripciones clínicas contenidas, por ejemplo, en uno de estos manuales que se trata de “un loco de libro”. Pues bien, la industria cinematográfica también ha creado su propia clasificación de los trastornos mentales, pero su meta no ha sido aquilatar el diagnóstico, sino contar historias que atrapen al espectador y ofrecer un espectáculo «más excitante que el fósforo, más cautivante que el amor». Los estudios de campo han sido sustituidos por los estudios de audiencia, las locuras de libro por las locuras de cine. De éstas, no de las otras, nos ocuparemos en las páginas que siguen. Nuestra aproximación a tales locuras es multifocal; nos serviremos al abordar cada uno de los seis binomios temáticos que configuran este libro de conocimientos que proceden no sólo de la historia del cine y la psiquiatría, sino también de la filosofía, el arte, la literatura o la mitología –ora en el texto base, ora en los exergos que lo complementan–. El propósito que perseguimos con ello es componer un relato caleidoscópico que sólo a los ojos del lector adopta una forma definida.

Como toda obra panorámica nacida de la prudencia, la nuestra es también deliberadamente incompleta. Para poder decir algo hemos renunciado a la arrogante pretensión de querer contarle todo. La protagonista de este trabajo es la locura, no el profesional de la psiquiatría ni la institución psiquiátrica, a los que el cine ha dedicado muchas cintas. Dejamos eso para otros libros, si es que éste consigue concitar el interés de quienes lo lean. ■



**Huevos de serpiente.
Racismo y xenofobia en el cine**

Chema Castiello

Talasa Ediciones
Colección Ágora
168 páginas. 12,27 euros

Talasa Ediciones
C/ San Felipe Neri, 4, bajo
28013 Madrid
Tlf.: 91 559 30 82
Correo electrónico: talasa@arrakis.es

tAlAsA
Ediciones s. l.

Las “buenas intenciones”

Recientemente, ha visto la luz el libro *Las “buenas intenciones”. Intervención humanitaria en África*, de Itziar Ruiz-Giménez Arrieta (Icaria Editorial, Barcelona, 2003, 183 páginas). Reproducimos el prólogo escrito por Francisco J. Peñas para esta obra.

ES difícil escribir el prólogo al primer libro de alguien con quien se comparte tanto: ambos hemos ido aprendiendo el uno del otro, o más bien, dentro del Grupo de Estudios Africanos de la Universidad Autónoma de Madrid, todos de todos.

Leí el libro de la doctora Ruiz-Giménez, de Itziar, con auténtico deleite y de un tirón. Vaya por delante que me pareció magnífico y así se lo hice saber. También vaya por delante que el encargo de escribir este prólogo lo tenía antes de leer el trabajo. Me sentí y me siento muy honrado por el encargo y mucho después de haberlo leído.

Esta obra pertenece a un género que aunque parezca mentira no se prodiga en nuestro país. Es una monografía teóricamente *ilustrada*. Monografías se publican muchas, pero pocas con el trasfondo teórico de ésta. A su vez la narrativa de los hechos y sus conclusiones ayudan a matizar ese trasfondo teórico

previo, que espero que dé lugar en breve plazo a otro libro de nuestra autora. Esta retroalimentación –un viaje de ida y vuelta entre lo macro y lo micro– entre teoría y *thick description* es una de las razones que lo hace extremadamente útil.

PERO veamos estos dos aspectos por separado. La bibliografía de teoría que la autora usa responde a los últimos avances en Teoría de Relaciones Internacionales y en el análisis de los sistemas *políticos* africanos. Parte de una evidencia que muchos se niegan a aceptar. El mundo concebido en términos westfalianos como compuesto de casi 200 Estados a imagen y semejanza de las potencias europeas no existe ya; es más, nunca existió; o, matizando, no existió a partir de la descolonización. La Teoría de Relaciones Internacionales ha trabajado, y en gran medida sigue haciéndolo, basándose en una *mitología del Estado* –no estoy aquí hablando de los efectos de la globalización, que también, sino de un fenómeno anterior– que se ha puesto en cuestión en textos relativamente recientes.

En este sentido, conceptos como *complejos políticos emergentes* (Duffield), *utilización política del desorden* (Chabal y Daloz), *externalidad del Estado africano*, etc., son aproximaciones novedosas que la autora recoge y recrea para interpretar realidades complejas. Es, por tanto, un libro ontológicamente novedoso e informado.

Un segundo punto fuerte teórico viene de la mano del abandono de la visión materialista y mecanicista tan de uso en la Teoría de las Relaciones Internacionales. Y esto en un doble sentido. En primer lugar, la consideración de que los discursos son instituciones y prácticas, que las narrativas crean realidad. Nuestro discurso sobre la realidad africana está en la base de nuestra actuación sobre esa realidad. Pero las narrativas que los africanos hacen de sí mismos también crean realidades. Sería, por tanto, cuando menos parcial no poner estos aspectos en primer plano, y no

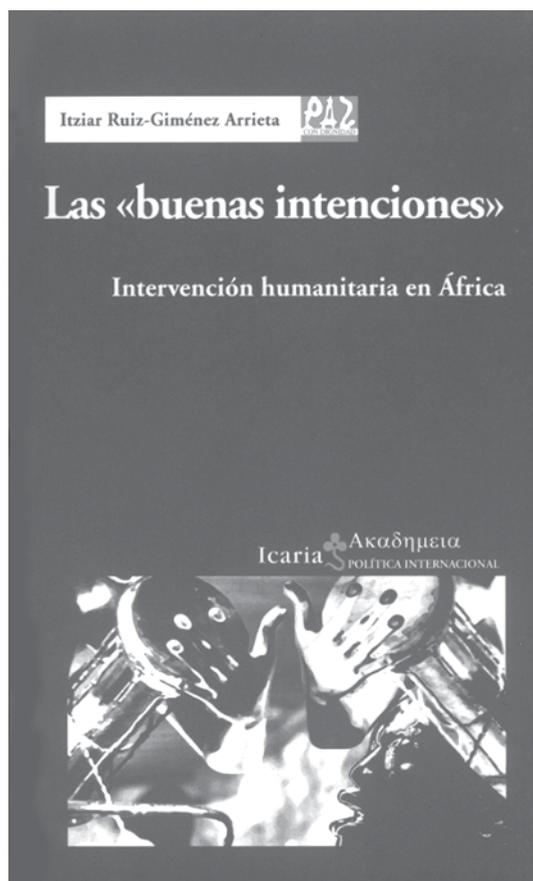
digamos desecharlos. En las conclusiones, nuestra autora rechaza críticamente discursos como el *nuevo barbarismo*, *el de la etnicidad*, *el del subdesarrollo* y, con más matices, el que nos habla de una *economía política de la guerra*. Y lo hace desde lo novedoso de su enfoque.

EN segundo lugar, la aproximación de la doctora Ruiz-Giménez se inscribe en lo que en nuestra jerga conocemos por *constructivismo*. Aquí no sólo se trata de dar importancia a los discursos y narrativas, sino de ver cómo éstos cambian y determinan las estrategias de los actores. La idea que nuestra autora maneja con maestría es que las identidades y los intereses de los actores no son *exógenos* a la acción, sino que son *endógenos*. Los actores tienen identidades e intereses que determinan sus acciones, pero en el curso de su interacción con otros actores, la forma en que aquéllos se ven a sí mismos determina cuáles son sus intereses que están en constante cambio. No son fijos y previamente dados, como en la clásica interpretación mecanicista en la ciencia política al uso, sino que constantemente se crean y recrean en el conflicto o en la colaboración. El tratamiento que la autora da a la etnicidad es un bonito e instructivo ejercicio de constructivismo. Es un libro epistemológicamente novedoso.

El otro aspecto de este viaje de lo macro a lo micro y de lo micro a lo macro, esta retroalimentación mutua de teoría y análisis pormenorizado de los conflictos, es la descripción sistemática de los casos que estudia. Me gustaría resaltar el adjetivo *sistemática*. Las cosas se pueden contar de muchas maneras, pero el trabajo que tenemos entre manos lo hace de tal forma que permite conocer los principales factores. No se puede contar todo y hay que elegir. Y en este caso la elección está muy bien hecha.

En definitiva, tenemos ante nosotros un breve libro que servirá a académicos, a estudiosos de conflictos y lectores interesados. Y todos sacarán partido de su lectura.

Conociendo a la autora, a mí no me sorprende, pero prometo que muchos encontrarán en esta obra una auténtica apisonadora de lugares (tonterías) comunes a las que, por desgracia, estamos tan acostumbrados. ■



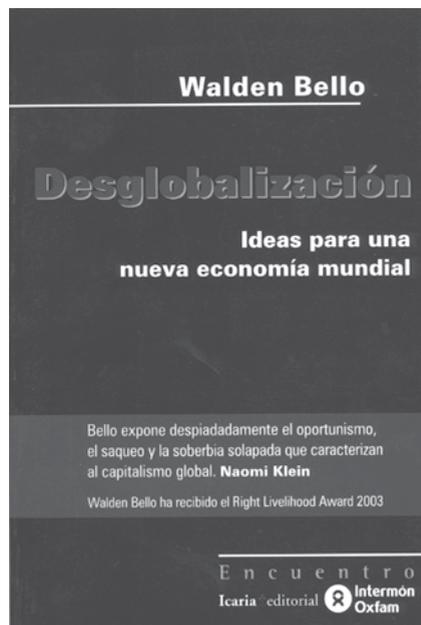
La construcción cultural de las masculinidades

Hombres. La construcción cultural de las masculinidades, de José María Valcuende del Río y Juan Blanco López (editores). Talasa Ediciones. Serie Arcoiris. Madrid: 2003. 234 páginas. 16 euros.

LOS estudios de género, en la actualidad, no se centran tanto en “la mujer” o en “el hombre” como en el sistema de relaciones a través del cual se han ido construyendo y modificando las nociones de masculinidad y feminidad.

Este libro pretende contribuir a la reflexión y al debate sobre la significación actual de la masculinidad y sobre el alcance de dicha noción con vistas al futuro. Para ello profundiza en ámbitos como la sexualidad, los espacios de trabajo, los rituales, la publicidad, los valores... Contextos y espacios en los que se modelan determinadas formas de ser hombres, en los que se crean y recrean toda una serie de contradicciones y similitudes entre los modelos socialmente impuestos y las prácticas cotidianas.

La obra está compuesta de textos de José María Valcuende del Río, Raúl Iturra, Pedro A. Cantero, Alberto del Campo, Esteban Ruiz, Óscar Guash, Macarena Hernández, Assumpta Sabuco, José Antonio Nieto, Cristina Garai-zabal, Josep Vicent Marques, Juan Blanco y Mario Francisco Mena.



Desglobalización

Desglobalización. Ideas para una nueva economía mundial, de Walden Bello. Icaria Editorial e Intermón Oxfam. Colección Encuentro. Barcelona: 2004. 148 páginas.

ESTE libro trata sobre la génesis y la evolución del actual sistema de economía mundial y sus alternativas. Se centra en organismos que actúan en nombre de instituciones multilaterales, como el G-8, las instituciones de Bretón Woods y la Organización Mundial de Comercio.

En él, Walden Bello, con un lenguaje accesible y evidencia apremiante, expone despiadadamente el oportunismo, el saqueo y la soberbia solapada que caracterizan al capitalismo global. Pero este trabajo encierra algo más que una simple crítica: el fundamental diagnóstico de su autor es que el paciente está más enfermo de lo que pensamos y que es hora de actuar ya.

Walden Bello es el fundador de Focus on the Global South, un instituto de investigación política situado en Bangkok (Tailandia). Anteriormente, fue director ejecutivo del Instituto para políticas alimentarias y de desarrollo (Food First) en Oakland (California).

El agua en España

El agua en España. Propuestas de futuro, de varios autores. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Colección Encuentros, 5. Madrid: 2004. 329 páginas.

ESTE ensayo ha sido un primer lugar de encuentro, propiciado por la Fundación Alternativas y la Diputación General de Aragón. En él se habla de una nueva cultura del agua y del nuevo marco jurídico europeo de Directiva Marco; de los nuevos enfoques económicos y de ordenación territorial; de la reforma institucional y del reto educativo, fundamental para eso que se llama futuro. España, Europa, el mundo... el agua y la vida.

En el libro participan algunos de los mejores especialistas en el tema, como Federico Aguilera Klink, Pedro Arrojo Agudo (coordinador), Ana Barreira López, José Carles Genovés, Abel La Calle Marcos, Manuel R. Llamas Madurga, Francisco J. Martínez Gil, Leandro del Moral Ituarte, M^a Teresa Pérez Picazo y Amelia Pérez Zabaleta. Pedro Arrojo Agudo, presidente de la Fundación Nueva Cultura del Agua y Premio Goldman para Europa 2003, por su lucha a favor de una nueva cultura del agua, es, además, el autor del Preliminar de esta obra.



libros

Políticas sociales y Estado de bienestar

Políticas sociales y Estado de bienestar en España. Informe 2003. Edición a cargo de Juan Antonio Garde. Fundación Hogar del Empleado (FUHEM). Madrid: 2003. 572 páginas.

El informe de 2003 –tras los efectuados en los años 1999, 2000 y 2002– renueva el compromiso de FUHEM de estar presente en el seguimiento y análisis de las políticas sociales y de bienestar en España.

Este trabajo se estructura en tres apartados claramente diferenciados. El primero, presentado como “Parte General”, incorpora un conjunto de aportaciones de carácter integral y de tipo diverso: académico, institucional, sociológico, económico, sociopolítico, y también ideológico; el segundo apartado recoge las “Políticas Sectoriales” más tradicionales del Estado de bienestar; el tercero incorpora un conjunto de estadísticas básicas que resultarán de gran utilidad como horizonte de consulta y conocimiento de la realidad. En él se recoge el “Índice de bienestar social provincial” que figura en el *Amuario Social de España 2003*.

Dado el perfil técnico, intelectual y social de los académicos, profesionales y personalidades que han colaborado en este informe, éste resulta una valiosa aportación al conocimiento de las políticas sociales y Estado de bienestar en nuestro país.



Viñeta de Mel.

Relaciones euromediterráneas

La revista de Ciencias Sociales *Ágora* dedica sus números 8 y 9 al tema “Relaciones euromediterráneas”. Este dossier de dos tomos, en el que colaboran expertos de Universidades y Centros de Investigación de varios países, está coordinado por Rubén Martínez Dalmau. *Ágora, Revista de Ciencias Sociales*, editada por la Fundación CEPS (Centre d’Estudis Polítics i Socials): C/ Carniceros nº 8, bajo izquierda. 46001 Valencia. <http://www.ceps.es>

EN la presentación de estos estudios, Rubén Martínez Dalmau relata la trayectoria que ha seguido el interés de la Unión Europea por el Mediterráneo, que en sus palabras «ha dejado de ser una prioridad para la Unión Europea, aunque quizás fuese más apropiado cuestionarse si alguna vez formó parte de ese listado exclusivo de prioridades que alguien entre los europeos parece decidir y remover con discrecionalidad». Aunque –señala– «no puede negarse que en 1995, en el inicio del denominado Proceso de Barcelona, las relaciones entre Europa y sus vecinos mediterráneos dieron un giro importante respecto de lo que habían sido las diferentes, y siempre desarticuladas, políticas euromediterráneas de la Unión».

La Declaración de Barcelona, como recuerda Rubén Martínez, proponía tres pilares iniciales para el desarrollo de esa relación Norte-Sur: «la procura de un medio seguro, el codesarrollo económico y el acercamiento intercultural». Pero ese proceso en las relaciones euromediterráneas pasó sigilosamente a un segundo plano, si no a un tercero. A pesar de que las conferencias de ministros de Asuntos Exteriores de la asociación euromediterránea no se han interrumpido.

Y tras señalar algunas situaciones, tanto en el Norte como en el Sur, que explican la trayectoria seguida por los objetivos del Proceso de Barcelona, el coordinador de este largo dossier insiste en que ese proceso «debe reivindicarse en lo que realmente significó, esto es, la institucionalización de las relaciones entre la Unión Europea y los países terceros mediterráneos. El progreso en estas relaciones es necesario; puede dilatarse en el tiempo, pero con sus límites».

Como ya se ha dicho, el temario incluido en este informe es amplio y diverso: trece textos. Aunque las referencias a un país –Marruecos– destacan en él. Ejemplos de ello son los siguientes artículos: “Tejiendo lazos entre Europa y Marruecos. Los inmigrantes marroquíes y el codesarrollo”, de Alejandra Boni, Zoubir Chattou y Joan Lacomba; “Reflexiones sobre las relaciones entre el sistema político y las políticas de descentralización en Marruecos”, de Raquel Ojeda García; “Las elites políticas marroquíes y el mito de la transición”, de M^a Angustias Parejo, y “La necesidad de la sociedad civil en el proceso euromediterráneo. El caso de Marruecos”, de María Àngels Roque.

La lista de colaboradores en este informe se completa con: Abdelwahab Biad; Laura Feliu; Miguel Hernando de Larramendi; Josep M^a Jordán Galduf; Bichara Khader; Bernabé López García; Manuel Lorenzo; Rubén Martínez Dalmau; Tuomo Melasuo; Mónica Salomón; Cristina Retta Sivoletta; Eduard Soler i Lecha; Stelios Stavridis.

colección de invierno

El invierno ha dejado una colección de discos realmente buena y llamativa. El año ha comenzado estupendamente, al menos en lo musical.

José Manuel Pérez Rey

A *T last* (Sony) es el título del nuevo disco de Ronny Jordan. Este gigante británico, tanto por su corpulencia como por su calidad musical, cuyo verdadero nombre es Ronald Laurence Albert Simpson, es, tal vez, el mejor guitarrista de la actualidad en lo referente al *groove-jazz*. Para quienes nos gusta este músico, sus discos son una nueva fuente de gozo. Sirven tanto para bailar en las pistas más *cool* como para relajarse con su escucha. De toda su producción este es, acaso, el más tranquilo y relajado de todos. Por cierto, esta es la primera vez que aparecen fotos de este hombre sonriendo –habitualmente lo hace con cara de pocos amigos– y en la foto interior tiene un parecido razonable con otro guitarrista: Ivan *Boogaloo Jones*.

EL primer disco de este año ha sido un doble recopilatorio del pianista gaditano Chano Domínguez. Bajo el explícito título de *Chano Domínguez 1993-2003* (Karonte) se recogen 23 temas de su producción musical, en especial los que ha grabado para el sello madrileño que edita el compacto. Quien desee conocer el trabajo del que puede considerarse el mejor pianista de jazz flamenco tiene aquí su oportunidad.

EN Nuevos Medios han aparecido dos discos de similares características. El primero es el tercer volumen de esa estupenda serie llamada *Afrodisia*. Cualquier seguidor del *soul/jazz* debe conseguir estos discos. La colección sigue manteniendo los criterios de rigor y calidad de los

que ha hecho gala hasta ahora. Está claro que en España también se pueden hacer recopilatorios de nivel internacional, que no tienen nada que envidiar a otros.

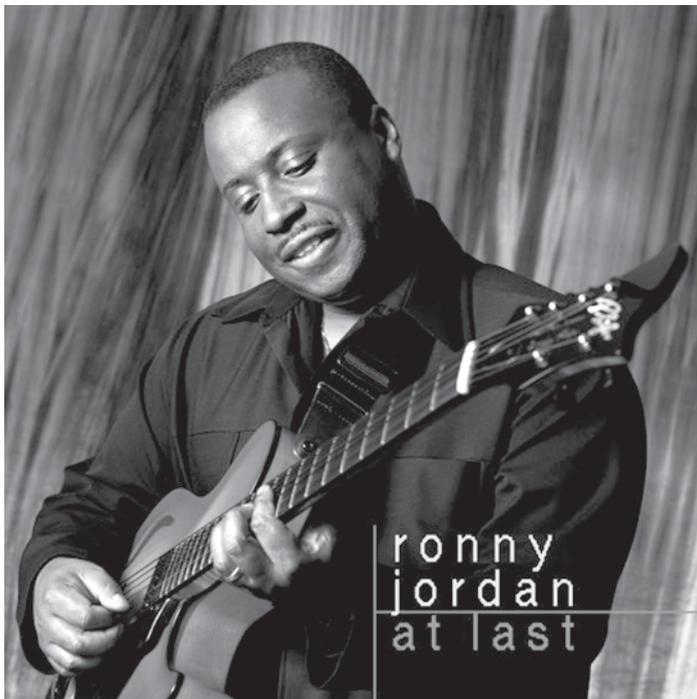
El otro disco lleva por título *Jazzin*. La concepción de este disco es bastante similar a la de *Afrodisia*, pero la novedad aquí reside en que se han seleccionado canciones de músicos de *rhythm and blues* y *soul* que han hecho versiones de músicos de jazz. De esta forma, canciones de Curtis Mayfield, Marvin Gaye o Sly Stone son interpretadas por Hank Crawford & Jimmy McGriff, Rusty Bryant o Funk Inc. ¡Uff!, esto son pequeñas perlas de oro.

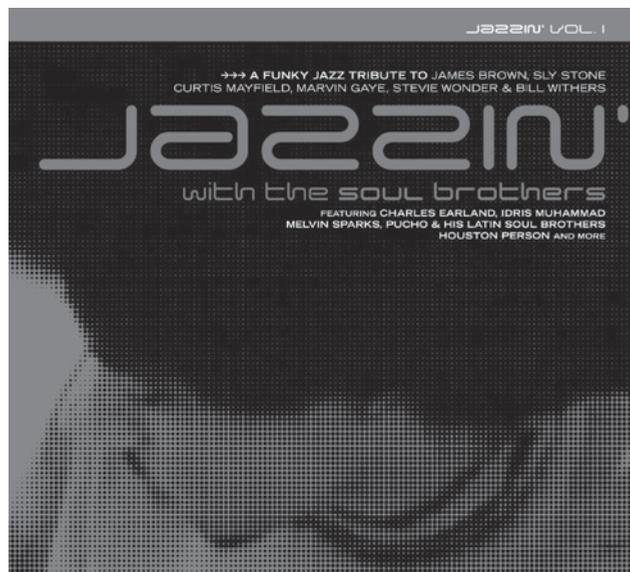
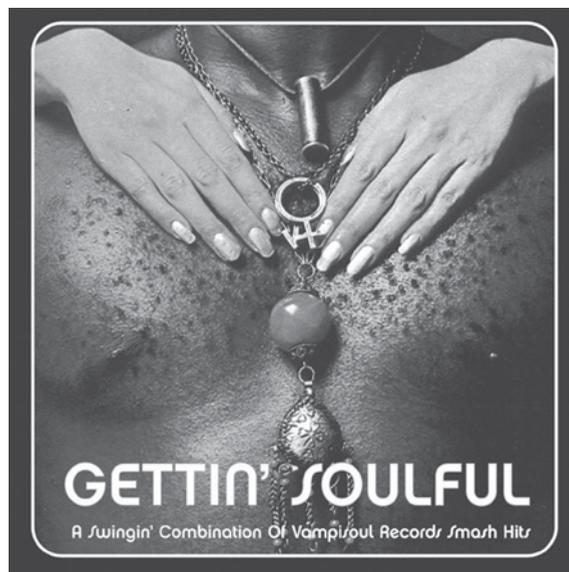
ALTA fidelidade (Iris/Harmonia Mundi) es un disco sin desperdicio. Uno de esos trabajos donde se demuestra que el jazz, la *bossa nova* y el *dance* se dan la mano de manera suave y profunda. Andre Bourgois y Mano Bap son los dos responsables de este excelente disco. Hay esperanza para la buena música.

BAJO el título de *Lady Sings the Blues* (EMI) se recogen en un doble cedé las voces de algunas de las mejores cantantes de jazz y *rhythm and blues* de la historia. Están, entre otras, mujeres como Aretha Franklin, Ella Fitzgerald, Billie Holliday, Tina Turner o Nina Simone. Además, lo hacen con canciones representativas de su trayectoria.

Y hablando de mujeres, Esther Philips, fallecida en 1984, fue una de las grandes damas del jazz y el *rhythm and blues*. De ella aparece un recopilatorio titulado *Anthology* (Maui Music), donde están algunas de sus grandes interpretaciones, especialmente las realizadas en la década de los setenta. Una estupenda oportunidad de descubrir una gran voz.

TRES eran tres, y ninguno era malo. Viene esto a cuento porque están en las tiendas, recién salidos, tres discos de tres tríos. El primero es *In Harmony's way* (J. Jazz/Maui Music), del contrabajista Jeff Berlín. Un disco necesario, sobre todo por la energía que despliega. Hay discos en directo que no tienen la mitad de pasión de este trabajo grabado en estudio. Aquí hay músicos que tocan a romper, y el líder está que se sale. Berlín ofrece una lección magistral de cómo tocar ● ● ●





● ● ● el bajo. Aquí podemos encontrar el jazz que muchos deseamos. Le acompañan Richard Drexler al piano y Danny Gottlieb a la batería.

Sensei (Savant/Maui Music) está firmado por el veterano baterista Jim Payne, un hombre formado en la escuela de los *funky drummers*. Junto con el organista Jerry Z y el guitarrista Bill Bickford, ambos también imbuidos del *funk*, ha alumbrado una obra que se deja escuchar sin grandes aspavientos, pero tampoco sin grandes caídas.

Que el valenciano Ximo Tebar es uno de los mejores guitarristas de jazz español está fuera de toda duda. La calidad de su valía se puede comprobar en *The Champs. The Jazz Guitar Trio, vol. 4* (Omix Records/Nuevos Medios), un disco grabado en directo en diciembre de 1999 en el Jamboree Jazz Club de Barcelona. Acompañado de los talentos de Idris Muhammad a la batería y Joey De Francesco al Hammond B3, en los ocho temas del disco, la totalidad de ellos estándares del jazz, Tebar se explaya en toda su amplitud para alumbrar unas interpretaciones ajustadas y envolventes.

A los responsables de Sachtmo Jazz hay que reconocerles, más allá de los resultados, los riesgos que corren al editar discos que sólo pueden llegar a ver la luz por la pasión que sus responsables sienten por el jazz. Hay muy pocos discos de jazz —¿quizá sólo los de esta discográfica?— tan arriesgados como éstos. La prueba palmaria es el proyecto *Sptet Deriva*, pues en él se unen la poesía de David Castillo, las fotografías de Carles Roche y la música del contrabajista David Mengual al frente de un septeto donde se encuentran algunos de los valores más sólidos del jazz que se hace en Cataluña.

En Galicia también se hace jazz, como debiera saberse. Para probarlo, dos muestras. La primera es *Entremares* (Karonte), de Alberto Conde Trío. Conde no es ningún recién llegado al jazz, sino que tiene a sus espaldas tanto una sólida formación como una notable trayectoria discográfica; suyo es, por ejemplo, el formidable *Celtrópolis* (Clave Records), editado en 1999. Este nuevo disco, tan unitario como heterogéneo, está compuesto por arreglos de músicas populares y por composiciones propias, como la sorprendente *Ngorongoro*, que es definida como “pandeirada afro”. Ahí es nada. Sonidos de aquí, abiertos a los de allá y vuelta a los de más allá (como el Finisterre mismo). En el grupo de Conde está el contrabajista Baldo Martínez, quien también pone su grano de arena con composiciones propias.

Y de Baldo Martínez hay que continuar escribiendo, porque de él aparece *Zona acústica I* (Xingra.com), un trabajo de aventura y sin red. Este proyecto del contrabajista lo constituye un cuarteto en el que se citan un zanfoñista (Germán Díaz), un cornetista (David

Herrington) y un guitarrista acústico (Antonio Bravo), más el propio Martínez. La mayoría de las nueve piezas del disco son obra del líder del grupo, pero también hay lugar para aportaciones de sus colegas. No es un disco fácil, pero nadie ha dicho que explorar nuevas rutas lo sea.

Hace cosa de un par de años se editó *Directo*, que era la presentación de un trío de lujo formado por Jorge Pardo, Francis Pose y José Vazqués Roper. Ahora vuelven con *Quid Pro Quo*, editado por el mismo sello que el anterior, los aguerridos leridanos de Sachtmo. Éste es un nuevo paso, más flamenco y asentado, en la carrera del que puede considerarse uno de los mejores tríos de jazz españoles. Aquí viene a unirse lo mejor del jazz con lo mejor del flamenco.

TOUR de la musique (DM/Maui Music) es una recopilación del sello sueco que lo edita. A pesar de lo irregulares que acostumbran a ser este tipo de discos, en esta ocasión no hay nada que desentone especialmente y sí, en cambio, canciones que hipnotizan y atrapan desde la primera escucha, como es el caso de *Night Club*, de Martínez; *Ancestor (Jibaro)*, de Soul Oasis; o esa maravilla que responde al nombre de *Cha-Ka-Too*, de Hibiki Connection. *Jazz-dance* de primera clase; *cool* cien por cien.

MIENTRAS, siguen editándose discos de la serie Vampisoul. Así, por ejemplo, *Gettin' Soulful* (Pias), que viene a ser un recopilatorio donde participan tanto músicos que ya han aparecido como otros que van a ver la luz. Una buena introducción a esta serie que depara tan buenas y agradables sorpresas.

Como es conocido, en Vampisoul se le suele prestar bastante atención a los ritmos y sonidos latinos, y una buena prueba de ello son las dos nuevas referencias publicadas. Una es *Chekere-Son* (Pias), una recopilación de los primeros discos de Irakere, el grupo fundado por Chucho Valdés, y que tanta y tan poderosa influencia ha tenido en el *latin jazz*. El otro lleva por título *Descargas* (Pias) y por subtítulo *Cuban jam sessions in miniature*, y está protagonizado por Israel Cachao López. Se trata de una selección de las grabaciones que Cachao, ese gran contrabajista, realizó en 1957 en los estudios Panart. Son *miniaturas* porque sólo podían grabar canciones de tres minutos como máximo.

EL crítico y comentarista de la BBC Charlie Gillet es toda una institución en lo referente a los sonidos de la tierra. Sus selecciones pueden facilitar que los músicos elegidos despeguen en sus carreras en Occidente. Gillet lleva muchos años en el negocio y sabe de lo que habla,

con lo cual sus discos recopilatorios pueden ser una buena guía para saber por dónde marchan esos ritmos. El doble compacto *World 2003. Music without frontiers* (Hemisphere/EMI) es una buena muestra de la amplitud de miras de su compilador, así como una notable hoja de ruta musical. En la amplia selección, que abarca casi todos los continentes (¿qué pasa con China y Japón?) se encuentran los españoles Ojos de Brujo, Amparanoia y Estrella Morente.

AUNQUE a más de uno le pueda parecer increíble, en el País Vasco también se canta flamenco. Y nada mal. Para comprobarlo, nada mejor que escuchar *Suena del norte* (Karonte), de El

Chipi, nombre artístico de José Antonio Jiménez Barrul, un gitano de San Sebastián. Incluye nueve canciones compuestas para la ocasión por el propio cantautor y sus colaboradores, entre los que hay que destacar a Luis Camino, quien ha sido el productor del disco. Cantes serios y festeros para un cedé que no debiera quedar en una rareza.

Para acabar, un DVD. Se trata de la puesta en imágenes del sobresaliente disco *Parsifal goes La Habana* (Gateway 4M/Nuevos Medios), pero que aquí han decidido llamarlo *Cuba meets Wagner*, acaso por los buenos y numerosos extras que contiene el DVD. A quienes les gustó el disco este producto no les decepcionará. 

Sonámbulo

Compañía: Ur Teatro.

Dirección: Helena Pimenta.

Texto: Juan Mayorga, a partir de *Sobre los ángeles*, de Rafael Alberti.

Actores: José Tomé, Jordi Dauder, Pepe Viyuela, Guillermo Weickert.

Lugar: Teatro Principal (San Sebastián).

Fecha: 31 de enero.

José Manuel Pérez Rey

ANTE esta obra surge una pregunta: ¿es teatro lo que vemos? La respuesta es no en cuanto que no existe una dramaturgia como tal, y sí, si lo entendemos como teatro contemporáneo y de vanguardia –todo esto en sentido muy laxo.

Sonámbulo es fruto de un encargo, por parte de la Administración cultural del Estado, con motivo de la celebración del centenario del nacimiento del poeta gaditano Rafael Alberti. La decisión de los creadores de esta pieza ha sido arriesgada; en vez de poner en escena alguna de las diversas

obras teatrales que Alberti escribió, han optado por dramatizar, en lo posible, uno de sus poemarios, en este caso *Sobre los ángeles*, escrito entre 1927 y 1928. Y aquí está lo mejor y lo peor.

Lo mejor, por cuanto lo que se convoca es la palabra del poeta, que inunda al espectador de su belleza y su potencia creativa. Aquí es preciso destacar la maravillosa voz de Jordi Dauder, y el sorprendente trabajo –por inesperado– de Pepe Viyuela. Lo peor, que no hay un engarce claro entre el sueño y la realidad, entre lo vivido real y lo real imaginario, pues el adaptador ha decidido desarrollar todo el proceso creativo de estos poemas en una sola noche de insomnio y delirio. Dicho de otra forma: que el espectador se debate en una confusión permanente. 



Escena de *Sonámbulo*.

PaGINA

a b i e r t a



«El islam en Francia no se reduce a un sector de los jóvenes de los barrios periféricos. No obstante, una gran parte del islam de los jóvenes se construye en esos barrios o ciudades sobre un fondo de malestar social, económico y cultural, de exclusión social y de pobreza» (Ignasi Álvarez).