

El referéndum de la OTAN y
la crisis de los movimientos sociales

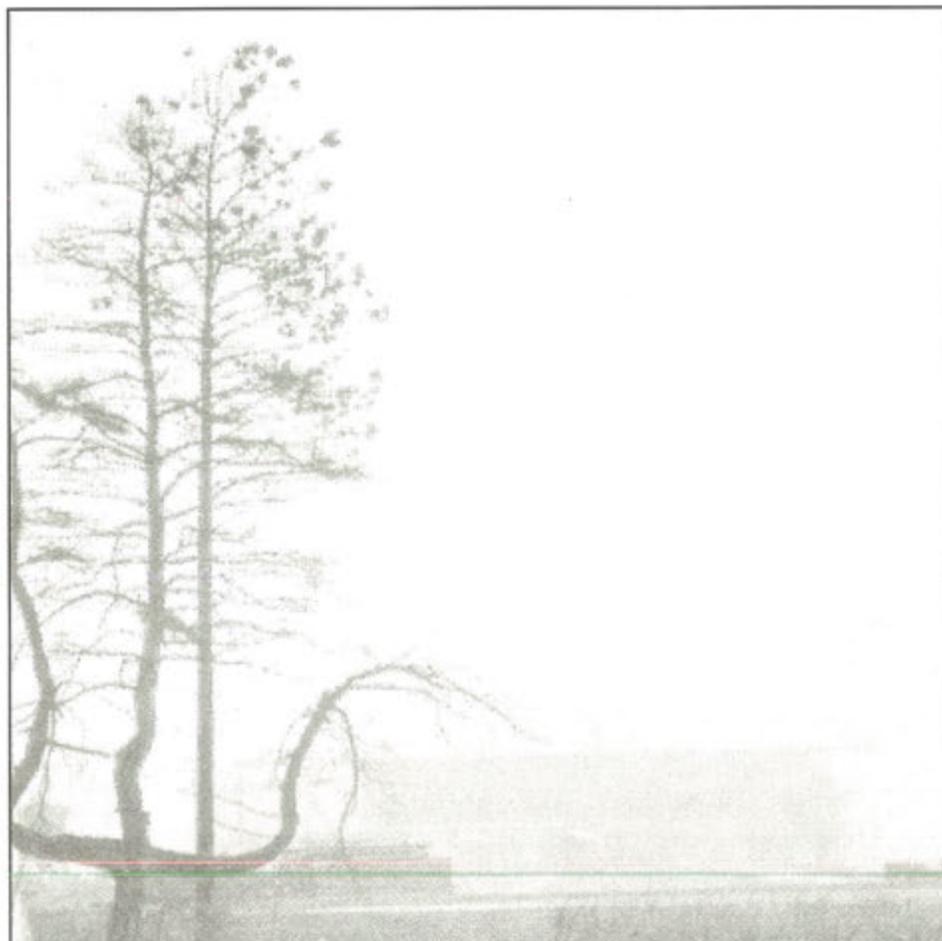


CALAMOCARRO (CEUTA)

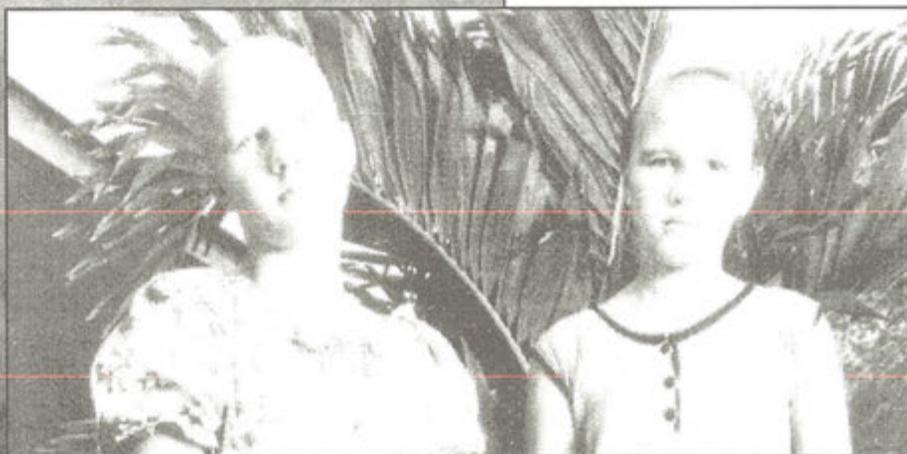
*inmigración,
racismo, relaciones
entre culturas*

diez años del accidente de Chernobil

26 de abril de 1986



Chernobil (instántanea de 1991).
Dos niñas afectadas por la radiactividad
en un balneario de La Habana (1993).



h asta el momento se han producido, según la Organización Mundial de la Salud, entre 8.000 y 10.000 muertos entre las personas que trabajaron en la extinción del incendio, la construcción del sarcófago –para contener la radiación– y la descontaminación de la tierra. Sin embargo, se esperan cientos de miles de casos de diferentes tipos de cánceres en las próximas décadas, muchos de ellos muy lejos de donde se produjo el accidente. De todas formas, va a ser difícil hacer un seguimiento de este hecho, porque los datos médicos de 670.000 personas afectadas en el accidente, que estaban informatizados, fueron robados en Minsk, en septiembre de 1990. Estudios recientes concluyen que el efecto más grave ha sido que las leucemias y cánceres de tiroides en niños, que tenían menos de 5 años en el momento del accidente, han aumentado de 5 a 100 veces.

Un círculo de 30 kilómetros de radio en torno a la central, en el que vivían unas 140.000 personas, se ha declarado inhabitable. Al menos 590.000 hectáreas son incultivables. Se realiza control radiológico en 100.000 kilómetros cuadrados, en los que viven 4,5 millones de personas, comprobándose que la contaminación radiactiva sigue extendiéndose diez años después de la catástrofe, al irse difundiendo los radioisótopos escapados a consecuencia del accidente. El número de afectados directamente (por el momento) y de evacuados rebasa los tres millones de personas.

El coste total hasta la fecha, sin incluir los futuros casos de cáncer y malformaciones congénitas, ni los daños irreparables al medio ambiente que se han producido, se ha estimado por parte de una fuente independiente en unos 38 billones de pesetas. Este coste tiene en cuenta el tratamiento médico (2,6 billones); la limpieza de las zonas afectadas, los movimientos de población, evacuaciones y realojos (otros 2,6 billones) y la descontaminación (33 billones, todavía por invertir).

Aedenat

PÁGINA ABIERTA, c/ Hileras, 8, 2º izquierda, 28013 MADRID. Teléfono: (91) 542 67 00. Fax: (91) 542 61 99.

Edita: PÁGINA ABIERTA, Sociedad Cooperativa.

Diseño y Redacción: Carmen Briz, Domingo Martínez, Vicente Baixauli y Manuel Llusia.

Administración y suscripciones: Hileras, 8, 2º izquierda, 28013 MADRID. Teléfonos: (91) 542 67 00 y (91) 547 02 00

Se autoriza la reproducción de artículos citando fuente.

Depósito Legal: M 42376-1991. ISSN: 1132-8886

Imprime: EFCA, S.A., Artes Gráficas.

IGLESIA CATÓLICA Y TRANSICIÓN POLÍTICA

Carlos Vaquero

La adaptación de la Iglesia católica a los cambios y su papel en la reforma del régimen franquista. **12**



EL ESTADO PALESTINO
Alfonso Bolado y M^a Dolores Algora

Análisis de los acuerdos palestino-israelíes y entrevista a una observadora de las pasadas elecciones palestinas. **35**



JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN
Jorge Stratós

Breve comentario sobre este profesor y filósofo recientemente fallecido, y algunos textos suyos. **4**



CIENCIA FICCIÓN
Rafael Lara

Una panorámica de esta producción narrativa desde mediados de este siglo, incluida la publicada en nuestro país. **41**

4 aquí y ahora

Aranguren en perspectiva: Contra la retórica de la ética, *Jorge Stratós*. Dos preguntas a Aranguren, *Javier Muguerza*. Supuestos éticos de la utilización de la violencia, *José Luis López Aranguren*..... **4**

Informes de SOS Racismo, *Carmen Briz*..... **8**

Viaje a Calamocarro (Ceuta), *Julio Martínez Firvida*..... **10**

Iglesia católica y transición política, *Carlos Vaquero*..... **12**

El referéndum sobre la OTAN y la crisis de los movimientos sociales, *Samuel Pérez*..... **16**

19 otras publicaciones

Informe: Ciudadanos, nacionales y excluidos, *Ignasi Álvarez*. Afirmación de valores y negociación intercultural, *Cristina Peñarín*. El contacto intercultural: ¿con quién y en qué contexto?, *Dolores Juliano*. (14 páginas).

35 en el mundo

Los acuerdos palestino-israelíes, *Alfonso Bolado*. Las elecciones palestinas (entrevista a M^a Dolores Algora)..... **35**

42 más cultura

Ciencia ficción: la edad de oro, la época de la madurez y la escrita por mujeres, *Rafael Lara*..... **41**

Mujeres latinoamericanas en cifras (entrevista a Teresa Valdés), *Carmen Briz*..... **46**

¿Cuánto cuesta freir un huevo?, *Jon Kepa Iradi*..... **49**

En femenino y en masculino, de Nombra (Comisión asesora sobre el lenguaje del Instituto de la Mujer)..... **50**

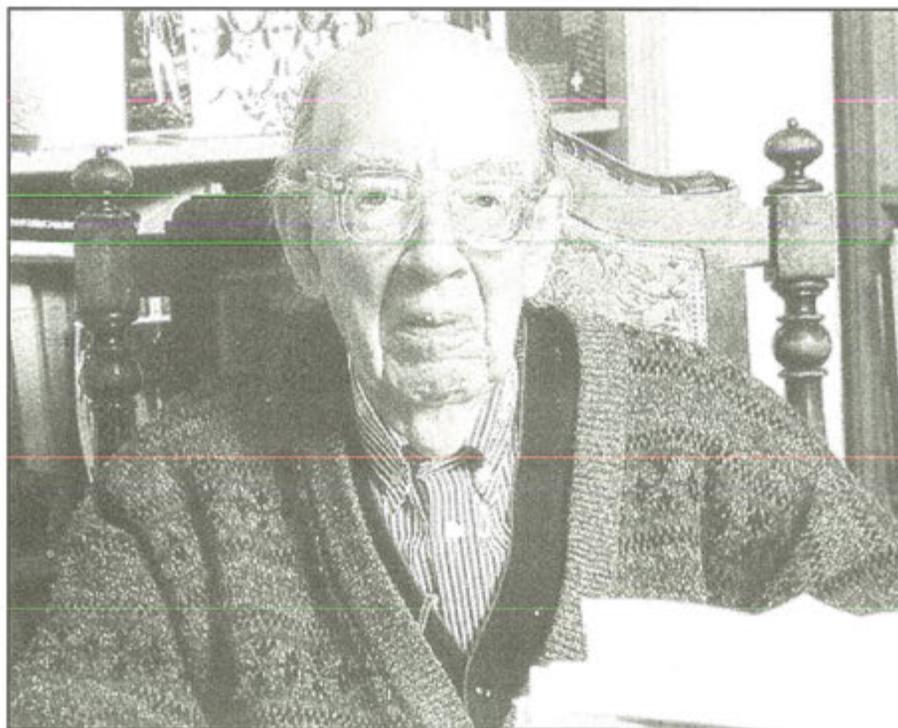
Portada: fotografía del campamento de Calamocarro (Ceuta).

Contraportada: retrato de Amadeo Valdepérez Coll (para el Centro Evangelio y Liberación).



INMIGRACIÓN, RACISMO, RELACIONES INTERCULTURALES

I. Álvarez Dorransoro, Cristina Peñarín y Dolores Juliano
 Parte de sus intervenciones en la mesa redonda del mismo título en las Jornadas de "Pensamiento crítico en tiempo de crisis". (Páginas centrales)



Aranguren en perspectiva

contra la retórica de la ética

Jorge Stratós

1. La muerte
La muerte, en su misterio, suele ser mitificada como principio de una vida nueva, con o sin reencarnación. A veces, incluso, el mito cobra tanta fuerza que la muerte puede llegar a ser intensamente deseada mucho antes de que sobrevenga (como así ocurre con los mártires voluntarios de las más variadas "causas"). El mito de la inmortalidad es, pues, uno de los aspectos nucleares de la concepción religiosa del mundo.

Sin embargo, la muerte en sí misma no es más que un fenómeno regular y causado, que consiste en la ruptura —irreparable— de un proceso singular muy com-

plejo. Esta segunda perspectiva, tan distanciada de la religiosa, es la habitual de la ciencia. Apunta a quebrar la incógnita que encierra lo percedero.

Es, no obstante, una perspectiva muy diferente a la que adopta quien muere, puesto que la propia muerte carece para uno mismo de todo sentido, fuere cual fuere su causa. Desde esta tercera perspectiva, propiamente filosófica, el puro sinsentido del ocaso puede ser "vivido", además, como un auténtico contrastado, puesto que se opone al halo vital propio, ya sea doliente o gozoso, y lo mismo si se trata de una muerte inesperada (ese relámpago en el que todo lo vivido pasa ante nuestros ojos y

se nos va de forma irremisible), que si se trata de una muerte esperada (ese duro aprendizaje —imposible de aceptar— de que al fin y al cabo somos mortales).

(Sólo hay una excepción a esa carencia de sentido tan propia de la muerte: cuando ese sinsentido es retrotraído a la propia vida, el suicidio —entendido como acto moral— encuentra su fundamento racional de forma repentina y paradójica).

2. La vida

Sin abandonar la última de las perspectivas mencionadas, cabe otro punto de vista sobre la muerte, uno que de forma obligada es ajeno no sólo al punto de vista religioso y al científico, sino

también al del sujeto que encara su propia muerte.

Es el punto de vista moral del que, de forma inevitable, vive la muerte de ese otro que no es él. Pudiera tratarse de un ser muy cercano y querido, de un anónimo bebé de dos días que es ejecutado en los bombardeos del sur del Líbano, o de una celebrada persona que ha logrado vivir 86 años, José Luis López Aranguren, por ejemplo. En casos así, alguien se *nos* muere y *nosotros* —en vida— morimos con él.

Sin embargo, es así, y sólo así, como únicamente la inmortalidad es accesible. La vida del ser querido, o la del bebé libanés o la del filósofo Aranguren puede moralmente continuar en nosotros. Una vida plural o imaginada, desde luego, pero no menos plural e imaginada de lo que pueda ser la vida de cada uno de los "yoes" que componen cada "nosotros".

En las despedidas y homenajes póstumos a Aranguren he visto en general tristeza y agradecimiento. También me ha parecido observar cierto relanzamiento del oportunista *marketing* cultural que sobre la figura del pensador se inició hace algunos años. Y he leído alguna que otra tontería. Por ejemplo, la de negar a su pensamiento carácter filosófico por aquello tan escolástico de que no constituye doctrina. O la de clamar compungidamente al cielo con un "¿Y quién nos vigila ahora?" (me imagino a Aranguren con sonrisa irónica contestando por lo bajo: "Cada uno a sí mismo, joven, cada uno a sí mismo, que ya es bastante").

3. La ética

Vigilancia de sí mismo es la ética. En la última entrevista que se le realizó, Aranguren fue ejemplar: «*Mi mayor defecto consiste en eso: en haberme creído lo que no era*». «*Me gustaría que se me considerase como ahora soy, como ahora me veo a mí mismo, con un mayor grado de auto-crítica y con mayor humildad*».

(pasa a página 6)

del aprendizaje al magisterio de la insumisión

Del encuentro de José Luis López Aranguren con Javier Muguerza, publicado en *Retrato de José Luis L. Aranguren* (*), recogemos una pequeña parte de la conversación en la que Muguerza recuerda el libro *Ética y política* (**).

Como su título indica, en el libro también se cuestionaba la relación entre la ética y la política.

– En efecto, se esbozaba allí una tipología de los posibles modos de “relacionarse” una y otra, desde la primacía de la segunda en el realismo político a su repulsa moralista en el anarquismo, pasando por la vivencia de la relación como una imposibilidad trágica o la configuración de la misma como una “tensión dramática”, que es la posición de la que me sentía y me sigo sintiendo más cercano, aunque hoy acentuaría la necesidad, e incluso la urgencia, de un “diálogo” a fondo entre ambas instancias.

– ¿Y cómo se accedería, concretamente, de la ética a la política?

– En este libro comenzaba ocupándome de un primer acceso a la política desde la ética personal, a través de una ética interindividual a la que di en llamar “ética de la alteridad”. Con este motivo, me detenía en dos posibles vías de moralización del Estado por la acción de los ciudadanos, a saber, la vía liberal que parte de Montesquieu y la vía democrática que parte de Rousseau. Pero incluso si se adopta este último punto de partida, la vía del contrato social, no habríamos rebasado aún el plano de lo interpersonal. Una “ética social” tendría, en principio, que ir más allá de dicho plano. Y aunque ni Marx ni el marxismo la llamaran así, yo examinaba la posible consideración de la praxis marxista como una ética social, esto es, como un intento de moralizar la vida del Estado desde la sociedad, intento en cierto modo compartido por la ética social del segundo Sartre, el Sartre a caballo entre el existencialismo y el marxismo que, precisamente por eso, enlazaba con el Marx originario, no estatista y hasta en ocasiones antiestatista.

Pero ni siquiera esta vía de moralización

del Estado, que prolongaba la vía rousseauiana bajo la forma ahora de una democracia social, parecía suficiente para conseguir su propósito en tiempos como los nuestros de impotencia ciudadana, si no se acompañaba, a la inversa, de un intento de moralización de la vida social desde el Estado, un Estado democrático capaz de atender a las demandas de la ciudadanía sobre la base de una plena participación de la misma en la construcción de una eticidad política.

La noción de eticidad, como es sabido, procede de Hegel, pero mi recurso a ella no era hegeliano y lo que pretendía, sencillamente, era instalarme en el plano de una ética transpersonal o impersonal, la ética de las instituciones públicas que denominé “ética de la aliedad”.

Frente a las dos formas en esos días más reputadas de institucionalización de una eticidad política, el Estado del comunismo totalitario y el de la sociedad del bienestar, mi libro se pronunciaba en favor de un Estado de justicia social, autolimitado en el ejercicio del poder por su condición de Estado de derecho y comprometido en la conquista de una democratización real, es decir, no sólo política sino asimismo económica y social, algo que, entre paréntesis, no tenía absolutamente nada que ver con el Estado español de la época e incluso apuntaba a objetivos todavía inalcanzados por la práctica totalidad de los Estados que conocemos hasta hoy. En la actualidad, el Estado comunista se ha venido abajo y la sociedad del bienestar atraviesa una profunda crisis, pero la justicia social, tal y como aún la caracterizaba, continúa siendo, me parece, una aspiración insatisfecha.

– Además de teorizar sobre ella, ¿hizo usted política durante aquellos años?

– Directamente, nunca. Yo estaba dedicado en cuerpo y alma a la Universidad, y no iba a ha-

cer política desde la cátedra, pues siempre tuve claro que la cátedra no estaba destinada a eso. Pero tampoco desarrollé ninguna actividad política fuera de la Universidad, a menos que por tal se entienda la acción ocasional, y siempre por motivaciones más morales que propiamente políticas, en defensa de los derechos humanos u otras acciones por el estilo.

Lo que sí estaba dentro de mis posibilidades era desempeñar, además de mi oficio como filósofo moral, otro oficio al que me apliqué desde luego con ahínco. Se trata del oficio al que cabría llamar, para decirlo con el título de un artículo mío de aquellos años, “el oficio del moralista en la sociedad actual”, un oficio que, en la versión actualizada del mismo que por mi parte proponía, venía a identificarse con el ejercicio de la “función del intelectual” dentro de dicha sociedad. El moralista, en tanto que intelectual, o el intelectual, en tanto que moralista, tendría que servir de conciencia moral de la sociedad, dando voz a las inquietudes que la agitan y formulando en palabras sus problemas, lo que a menudo equivale a denunciar que existen esos problemas e implica apremiar a su resolución.

En el ámbito restringido, pero no obstante público, de la Universidad, mi cometido no era sólo el de enseñar filosofía, sino asimismo el de formar a mis alumnos como intelectuales. Y eso quería decir alentar su sentido crítico, hacerles perder el miedo a la heterodoxia u opinión discordante de la dominante y también, obviamente, fomentar su interés por los asuntos de la colectividad, tanto a título teórico como práctico. Pensemos, por ejemplo, en el diálogo entre cristianos y marxistas que hace un momento mencionamos. Lo que a mí me incumbía hacer con mis alumnos, tanto cristianos como marxistas, era invitarles a despojar de dogmatismo sus respectivas convicciones, así como a articular coherentemente éstas con el curso de su actuación, ayudando a cada cual a encontrar su propio camino sin inmiscuirme en los detalles ideológicos del itinerario. Para mí, eso era mucho más importante que cualquier pensamiento político de aquel diálogo, y otro tanto tendría que decir, en general, de la formación intelectual de los estudiantes que pasaron por mis manos, cualquiera que fuese su ideología. ■

(*) *Retrato de José Luis L. Aranguren*. Circulo de Lectores, 1993.

(**) Existe una edición de *Ética y política*, publicada por primera vez en 1963, en E. Guadarrama (Madrid). Ver, también, el Informe de PÁGINA ABIERTA, núm. 26, de abril de 1993, en el que se recogen textos de esta obra, junto a otros artículos y una entrevista a Aranguren.

(viene de página 4)

La ética es antes que nada, como decía, vigilancia constante de sí mismo. Todo lo contrario de la retórica de la ética con lo que algunos han pretendido envolverle, neutralizarle.

La vida del filósofo Aranguren puede moralmente continuar en nosotros. En la pluralidad de Arangürenes que nos queda por delante, cabe que nos preguntemos qué Aranguren hemos de imaginar y construir nosotros, los viejos jóvenes radicales de hace un par de décadas. O, lo que viene a ser lo mismo, cabe que nos preguntemos por el papel de la ética en la política.

Para empezar, se podría mirar retrospectivamente a lo que fuimos. Como muestra, un botón: aún recuerdo cómo en un tardío congreso de uno de aquellos partidos revolucionarios conformado por jóvenes de los 60 y 70 se propuso en cierta ocasión introducir una mención a la ética como instancia fundadora de la actividad política. Ni que decir tiene que la enmienda fue alegremente derrotada: en aquel entonces, de la ética, ni su retórica. O lo que es igual, de Aranguren, ni su talante. En fin.

El talante heterodoxo de Aranguren fue ayer y es hoy una buena escuela para la apertura de miras (intransigentes, dogmáticos y sectarios, absténganse). Más exigente que complaciente, ha escrito Javier Muguerza, caracterizaba la democracia como una aspiración perpetuamente insatisfecha y no como una posesión en la que de una vez por todas podamos instalarnos. Si no se avanza se retrocede sin remedio.

Precisamente los viejos como Aranguren comparten con los jóvenes de ahora la falta de referentes estables sobre la realidad, unos porque reconocen que los que tenían han caducado y otros porque todavía no han alcanzado a tenerlos. Para ellos todo es incertidumbre y perplejidad. Pero no están muertos, están vivos, están vivos... 

supuestos éticos de la utilización de la violencia

Un texto que se publicó inicialmente en la *Revista Internacional de Sociología* en 1992, acompañado de un comentario más extenso de Javier Muguerza, y que la revista canaria de debate y opinión *Disenso*, en su número de enero de 1996, reprodujo con la autorización expresa de Aranguren.

José Luis López Aranguren

Supuesto previo central es el de que el tránsito del comportamiento animal al comportamiento humano, es decir, el tránsito de la *etología* a la *ética* solamente se da –y no en todos los actos, sino en los que por antonomasia se llaman *humanos*– en el hombre. El animal posee agresividad, pero no ejerce actos de violencia propiamente dicha. Y su agresividad está limitada a hacerse con su presa para el sustento, a la defensa de su territorio y, dentro de la especie, al establecimiento de una jerarquización u orden de prelación para el apareamiento.

Violencia propiamente dicha no hay, pues, sino en el hombre. En el hombre y en su imagen de Dios: cólera o ira de Dios, el Dios de los ejércitos. Es la violencia religiosa de lo sagrado y, por su continuidad con ella, a través del rito de su consagración, violencia religiosa del Poder, *temor* y *temblor* ante él, directa o indirectamente erigido por Dios.

El poder religioso se presenta siempre como espectacular. De ahí, al nivel de su secularización, la fascinación que su ejercicio de la violencia produce al dotarse de su propia retórica gestual, ritualizada, cultural y, consiguientemente, de su propia estética de repulsión-atracción.

Un largo paso más en el proceso de secularización de la violencia consistió en la afirmación, ya puramente humana, de la *competitividad*, que es una suerte de regulación ética o miniética por el *fair-play* o juego limpio que en medio de la lucha debe absorberla.

En conclusión puede afirmarse que no solamente hay violencia en el hombre expulsado del Paraíso Terrenal, es decir, deja-

do de la mano de Dios, sino que el hombre es, por naturaleza, violento.

EL TÍTULO

El título que me fue dado para este trabajo es el de *Los problemas éticos de la utilización de la violencia*, el cual, en el plano público, hace referencia exclusivamente a la violencia calculada para conseguir un fin, es decir, la *violencia instrumental*, que es la violencia monopolizada legalmente por el Estado, el *terror* estatal; después, la violencia antiestatal, es decir, el *terrorismo*; y, en tercer lugar, el contagio de esta última a las instituciones del Estado, o sea el *terrorismo de Estado*. Pero, junto a la violencia instrumental, fríamente proyectada y llevada a cabo, existe la *violencia expresiva*, espontánea, el desencadenamiento, eclosión, estallido y liberación de la violencia ínsita en el hombre.

Por todo ello pienso yo que nuestro tema debería llevar por título, no el de la *utilización*, sino el del *uso* o, quizá mejor, *Uso y utilización de la violencia*.

En la violencia –agresividad, antagonismo, competitividad– estamos, se está. *Homo homini lupus*, el hombre es lobo para el hombre, lo que no es el lobo para el lobo. El verdadero problema es, pues, el salir de esa violencia de todos contra todos, el de proponerse la *no-violencia* como meta o, mejor dicho, como utopía a la que acercarse. Un modo, todavía muy lejano, de comenzar a hacerlo ha sido el de sustituir aquella violencia generalizada por una violencia institucional, de despersonalizada disolución de la responsabilidad por una

violencia institucional: es decir, la *violencia legal*, la defensa del Estado, el Derecho Penal, el monopolio de la violencia.

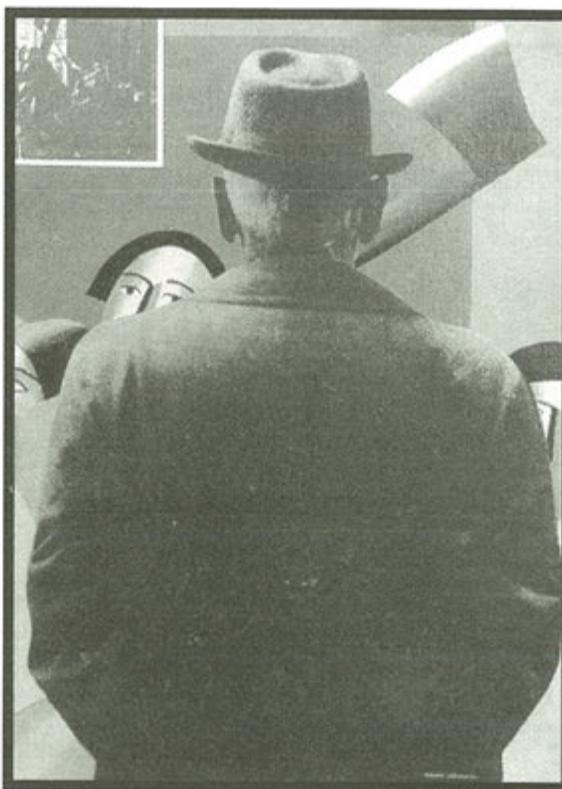
Es verdad, existe también la teoría o *modelo* –modelo mucho más que afirmación histórica– del origen no-violento del Estado, por virtud del *contrato social*. Aceptemos, a los efectos de la discusión, esta segunda hipótesis.

El contrato social pudo estatuir un derecho al que, entonces, todos prestaran conformidad. Pero, con el paso del tiempo, aquel derecho estatuido se convirtió en un *derecho del pasado*, estancado en el tiempo y dejado atrás por la evolución histórica, hasta el punto de hacerse necesaria una *novación* de aquel ya obsoleto contrato. El *derecho natural*, como antes se le llamaba, asistido de un carácter progresivo, los *derechos humanos*, como ahora se dice, constituyen la reivindicación de esa evolución en el derecho positivo y de la necesaria *novación* del primitivo *contrato social*. Ahora bien, las más de las veces, esta evolución y esta *novación* no se logran. Y el desajuste entre la vieja legalidad y la nueva realidad, impedido de resolver por la resistencia del Poder establecido, da lugar a la situación revolucionaria.

LA SITUACIÓN REVOLUCIONARIA

La resistencia del Poder estaba ya ejercitando *violencia* sobre la realidad social presente. A ella se responde con la violencia revolucionaria, es decir, al *uso* más bien que *utilización* y, mejor, al *acontecimiento* de la violencia. Violencia que, en principio, suele ser meramente o casi meramente *simbólica* (toma de la Bastilla en el inicio de la Revolución Francesa), para convertirse pronto en *expresiva*, pero con gran potencial simbólico (en contraste con la violencia meramente instrumental), en resistencia pasiva y activa frente a la *provocación por exhibición* de los medios de la violencia establecida, en *contestación*, como se decía en los años sesenta, es decir, toma de partido (*engagement, commitment*), compromiso existencial de la generalidad de la población activa, en contraste con la vivencia, a la que anteriormente nos hemos referido, de la violencia como más o menos fascinante espectáculo que, lejos de mover a alzarse, paraliza la acción.

¿Dónde y cuándo empieza la violencia? Hay ya violencia potencial en la situación establecida contra la que se moviliza la revolución. Y hay en ésta, una vez comen-



Equipo Crónica,
1976-1977.

zada, resistencia pasiva y activa, contestación, voluntad de *con-vencer*, es decir, de persuadir expresivamente y a la vez, de vencer en nombre de la justicia. La situación revolucionaria es un *happening* –seguimos recordando los sesenta–; es decir, un acontecimiento colectivo no programado, en el cual la violencia no se *utiliza* sino que *ocurre*. Y cuando es genuina revolución popular, tampoco hay en ella *escalada*, o sea, subida peldaño a peldaño, sino *rampa* por la que se asciende en continuidad.

JUICIO ÉTICO SOBRE LA VIOLENCIA

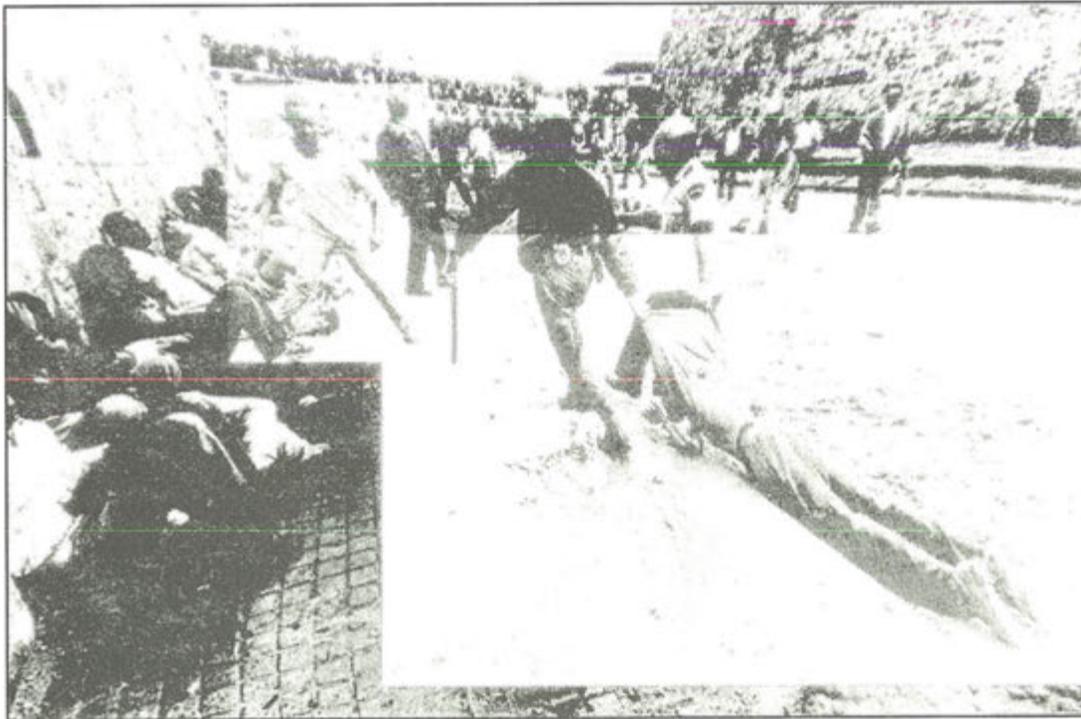
El revolucionario de buena fe, inmerso en el proceso mismo de la continuidad entre la protesta y resistencia del principio, la violencia expresiva y, en el final, la voluntad de vencer, carece, a la vez, de la imparcialidad y de la perspectiva necesarias para un juicio justo. Y, por supuesto, el contrarrevolucionario también.

Así pues, el juicio ético sobre la violencia no puede formularse con las imprescindibles garantías de perspectiva e imparcialidad sino *a posteriori*, desde fuera ya de la situación revolucionaria, cuando ya se está en condiciones de hacer su balance de cuentas: liberación de la opresión, proporción medios-fines, lo que implica ya –aunque sea *a posteriori*– un *cálculo* en cuanto a la *utilización* de la violencia, que

la violencia haya significado un *mal menor* que la situación establecida antes de que ella se ejercitara, que el mal producido por la violencia haya sido voluntario, sí, pero no directamente querido, que la guerra o revolución haya sido, como decían los antiguos tratadistas, *justa*, es decir, ejercitada en *legítima defensa*, convicción a veces estereotipadamente aceptada y no seriamente revisada, etcétera.

El juicio final sería el juicio ético-político de la Historia, emitido ya completamente *ex post facto*, cuando todo ocurrió y quedó atrás pero, por otra parte, se cree conocer el sentido de la Historia. El vuelo del búho de Hegel sólo acontece *después* de que todo ha acaecido. Y aunque no se sea hegeliano, parece indudable que el papel del filósofo no es del *configurador* de la realidad histórica –como dice Roberto Rodríguez Aramayo, *guionista*– sino el de su espectador, a la vez interesado y desinteresado.

Para los vencedores y sus sucesores, el problema ético de las víctimas inocentes de la violencia es el de los vencidos o víctimas que han caído en el camino de la liberación. Toda violencia, por justificada que parezca, produce un mal. Y la otra cara de la ética –la versión moral del luterano *simul iustus et peccator*–, la otra cara de su imperativo es la *mala conciencia*, la tragedia de la vida de que sus mandamientos sean imposibles de guardar. La no-violencia es una *utopía*, sí, pero a la que hay que tender, por la mala conciencia y ayudados por ella. ■



el racismo en el Estado español

Informe 1995

Dos informes referidos al año 1995 de SOS Racismo, uno de Madrid y otro en relación con el conjunto del Estado español (*), han salido a la luz pública. La materia de ambos es similar. El de Madrid hace especial hincapié en el significado de conjunto de la política y legislación promovida en estos últimos años por el Gobierno español.

discriminación del pueblo gitano; discriminación y vulneración de derechos por la política de extranjería; abusos de poder y agresiones policiales; grupos violentos organizados; otras agresiones y discriminaciones; discriminación laboral; vivienda; declaraciones de responsables institucionales; la actitud de los españoles hacia las minorías étnicas, y un capítulo especial

dedicado a Ceuta, son los apartados en los que se divide el informe estatal de SOS Racismo.

Una descripción general del problema inicia cada uno de los capítulos, con artículos firmados por colaboradores especializados en los diversos temas, para, a continuación, relatar una serie de casos concretos —no los únicos acaecidos— en donde el racismo ha quedado de manifiesto.

Según encuestas diversas, el

pueblo gitano es el grupo étnico que sigue despertando mayor rechazo entre la población, a pesar de no ser propiamente “extranjeros”. La aversión hacia la comunidad gitana no sólo no ha descendido en los últimos años, sino que la tendencia es de progresivo aumento. Según Tomás Calvo Buezas, catedrático de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid, repasando los hechos más graves de



racismo en el último año se constata que se dan en todo tipo de espacios geográficos y en una gran variedad de ámbitos sociales, siendo, muchas veces, actores colectivos los responsables de tanto racismo sobre esta comunidad. Colectivos que a veces son una buena parte de los vecinos de un pueblo, otras un Ayuntamiento, Asociaciones de Padres de Alumnos, etc.

AGRESIONES NAZIS

SOS Racismo de Madrid, al final de su informe (**), se detiene en la información sobre las agresiones racistas y xenófobas, y en particular en el aumento de agresiones de *skins heads*. Información que es recogida también en el informe estatal

En el mes de diciembre de 1993, la Delegación del Gobierno en Madrid, con la pretensión de investigar y perseguir a grupos juveniles considerados “violentos”, creó el mal llamado Grupo de Tribus Urbanas (GTU), adscrito a la Brigada de Información de la Policía Nacional. No se diferenciaba entre *skin heads*, punks, *heavies*, *raperos*, *bakaladeros*, *pastilleros* o futboleros (Ultra Sur, Frente Atlético o Boixos Nois), con la confusión que esto generó entre la opinión pública.

El GTU comienza a funcionar y, dos años después, sus efectivos se ven reducidos, así como sus competencias, a pesar de que un informe del propio Grupo de Tribus Urbanas reconocía que la violencia *skin head* había experimentado un incremento espectacular.

En septiembre de 1995, el Consejo de Seguridad Ciudadana hacía públicos sus datos, según los cuales había fichados 2.331 *skin heads*, 1.277 de ellos sólo en Catalunya.

El informe de SOS Racismo aporta más datos de interés: dónde están los *skins heads* identificados, cuál es la lista negra de los objetivos nazis según sus propias publicaciones, número de

skins detenidos y puestos a disposición judicial, etc.

DISCRIMINACIONES

Es posible clasificar los casos de discriminación debido a la política de extranjería, al abuso de poder, a las agresiones policiales y a la violencia de bandas nazis.

Lo que es ya más difícil es recoger bajo un solo epígrafe situaciones de discriminación social cotidianas. Casos reales, del día a día y, por ello mismo, escalofrantes. Entre otros, se relatan los siguientes ejemplos: una clínica médica de Barcelona no quiere atender a un niño marroquí con pocos recursos; las tasas abusivas de conexión que Telefónica exige a algunos inmigrantes según criterios surreales; el Ayuntamiento de Valencia de-

sautoriza la construcción de un cementerio musulmán; la denegación de auxilio en un incendio porque los afectados eran magrebíes; un café de Barcelona que se niega a servir a "árabes" por orden de la dirección; un estudiante negro insultado y amenazado por un profesor de la Universidad Complutense de Madrid; Renfe reserva un vagón apartado para los viajeros magrebíes...

La situación de discriminación laboral es abordada en el informe por Carlota Solé, catedrática de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, quien comienza describiendo las condiciones de vida y de trabajo comunes a muchos inmigrantes.

El perfil del inmigrante llegado a nuestro país en los años 80 es varón; joven (entre 22 y 40 años); procedente de Gambia,

«El Tratado de Schengen traza una línea divisoria que separa radicalmente a los europeos de los demás.»

Senegal, Nigeria, Marruecos, Pakistán o Filipinas; con escasa formación; siendo el motivo de la inmigración fundamentalmente económico. Para Carlota Solé, existen formas de discriminación *«avaladas por la creencia de que la justicia racial, el bienestar común y la paz social tienen como condición previa la garantía para los autóctonos del con-*

trol de entrada de población inmigrante que pueda competir con ellos en el mercado de trabajo y en la vida social».

Otra de las discriminaciones abordadas: la práctica imposibilidad de acceso a una vivienda, que viene de la mano de la exclusión socioeconómica, institucional, jurídico-laboral y social. La creación de guetos será el correlato de esa situación y exclusión. ■

(*) Se entiende que son los que han llegado a nuestras manos. El estatal ha sido publicado, bajo el título *El racismo en el Estado español. Informe 1995*, por Gakoia Liburuak y SOS Racismo. Donostia, 1996. 238 págs. 975 ptas.

(**) El informe de SOS Racismo de Madrid, que aparece por tercer año consecutivo, se divide en seis capítulos: Agresiones y conculcación de derechos; Medidas legislativas y políticas en materia de extranjería; Chabolismo, infravivienda, realojos; Educación intercultural; Encuestas y otros datos; Violencia skin.

medidas legislativas y políticas



Para SOS Racismo de Madrid, el Gobierno ha ido llevando a cabo una serie de medidas legislativas y políticas en estos tres últimos años para completar el muro europeo frente al flujo migratorio de los países pobres del Tercer Mundo. Juntando objetivos precisos con retórica solidaria, el Gobierno decía cumplir así con las directrices parlamentarias: el control de flujos, la integración de los inmigrantes y la ayuda al desarrollo de los países de donde éstos provienen.

La adopción de medidas legislativas, como La Ley de Refugio y Asilo de 1994 y la reforma del Reglamento de la Ley de Extranjería de 1995, responden a la necesaria adecuación interna al Tratado de Schengen (*), en vigor desde marzo de 1995.

Los cambios del Reglamento de la Ley de Extranjería son extensa y críticamente analizados.

Así, por ejemplo, los requisitos para obtener el visado son cada vez mayores y más exigentes. Además, *«no contempla soluciones de regularización para los miles de inmigrantes que carecen de la documentación requerida; consagra la política de cupos, negando el derecho al libre acceso al trabajo; sigue sin reconocer derechos civiles, como el derecho al voto, incluso a aquellos que tengan arraigo por años de estancia».*

La arbitrariedad de los funcionarios de la Administración sigue

siendo posible, el silencio administrativo se considera como resolución negativa; el control policial se hace mayor y los motivos de expulsión siguen vigentes y sin posibilidad de control judicial.

También denunciaba SOS Racismo el sistema que el Gobierno ha establecido para solicitar permisos de residencia y de trabajo para extranjeros: *«Que es más un sistema de expulsión encubierta que una forma de regularización».*

En relación con la puesta en marcha del Plan para Integración Social de los Inmigrantes, aprobado por el Gobierno en diciembre de 1994, SOS Racismo de Madrid se muestra escéptica a la hora de considerar su efectividad práctica, ya que las directrices no pasan de ser eso, directrices, marcos de referencias, sin peso ejecutivo, sin presupuesto para poder acometerlas. Lo más criticado, no obstante, es el hecho de que el Plan se refiere exclusivamente a aquellos inmigrantes que se encuentran en situación legal, ignorando y negándose a dar solución alguna a los cerca de 300.000 indocumentados existentes en nuestro país.

Como señala SOS Racismo de Madrid, con estos y otros ladrillos se sigue levantado en nuestras fronteras ese muro que, entre otros, se apoya en el Tratado de Schengen. Ese tratado, como dirán Sami Naïr y Javier de Lucas (**), *«traza una línea divisoria que separa radicalmente a los europeos de los demás, especialmente de aquellos que nos molestan en la pesada tarea de nuestro proyecto común, es decir, de los que buscan refugio, de quienes tratan de emigrar para mejorar su situación económica, pero también de todos aquellos cuyo contacto nos enriquece».*

(*) En el mes de marzo de 1995 entró en vigor el Tratado de Schengen, por el que diez países comunitarios (Portugal, Francia, Alemania, Bélgica, Holanda, Luxemburgo, Italia, Grecia, Austria y el Estado español) acordaron la eliminación de fronteras y la libre circulación de ciudadanos comunitarios.

(**) *El País*, 6 de julio de 1995.

Ceuta

El presidente de Algeciras Acoge nos cuenta cómo viven los inmigrantes que fueron sacados de las murallas de Ceuta por las autoridades españolas y alojados en el campamento de Calamocarro, y también cómo sobreviven los “concentrados” en la llamada “tierra de nadie”.

viaje a los infiernos de la insolidaridad

Julio Martínez Fírvida

El pasado 6 de febrero, cuatro miembros de la asociación Algeciras Acoge—Hassan, Pilar, Salif y yo—viajamos hasta el campamento de Calamocarro, en Ceuta, lugar donde las autoridades españolas y el Ayuntamiento ceutí tienen “hospedados” a los inmigrantes de las murallas del Ángulo.

El viaje lo hicimos en un transbordador rápido, a las 8 de la mañana, con vientos de Poniente de entre 90 y 100 kilómetros por hora en el Estrecho. Cuando llegamos a Ceuta fuimos recibidos, además de por el viento, por una

fuerte lluvia. No podíamos haber elegido un día “mejor” para ver en qué condiciones estaban los inmigrantes durante estos dos últimos meses de lluvias torrenciales caídas en nuestra comarca.

Un taxi nos llevó al campamento, que se halla a 7 kilómetros del centro de Ceuta. El taxista nos dejó al pie de una pequeña colina, en un camino de grava y fango que llega hasta la entrada del campamento.

Al llegar allí nos paró una dotación de la Guardia Civil. Al contrario de lo que nos habían dicho en el Gobierno de Ceuta,

los miembros de la Guardia Civil nos impidieron la entrada. Les pedimos que comunicasen a sus responsables que éramos miembros de la asociación Algeciras Acoge. Después de realizar varias llamadas, nos autorizaron a entrar en el “infierno de la miseria”, que es como se tendría que llamar aquel lugar.

Conforme nos íbamos acercando al campamento, nuestros ojos, cual cámaras de video—olvidamos llevar una cámara de fotos—, pudieron apreciar la inmundicia que rodeaba el lu-

gar: barro, charcos, cáscaras de fruta, restos de colchonetas, planchas mojadas de aglomerado...

El campamento se asienta sobre una plataforma de cemento en la que hay siete tiendas de campaña, que dan cobijo a 118 africanos (en cada una de ellas se alojan entre 12 y 18 personas). Y en otras cuatro tiendas, asentadas en el barro, conviven como pueden 52 argelinos. Estas tiendas de campaña tienen tantos años que seguramente vivieron la guerra de África. Además, toda el agua de la fuerte lluvia se desliza por la placa de cemento y pasa al interior de las tiendas, por lo que dentro de ellas todo está mojado: las colchonetas (que están sobre *palés* de madera), las mantas, la poca ropa que tienen...

En sus tiempos, este campamento debió tener servicios y duchas. Ahora lo que queda de ellos son unas ruinas pestilentas, oscuras y repugnantes. Yo castigaría a las autoridades a vivir durante una semana en este lugar y en esas condiciones.

La cocina consiste en un trípode para hacer fuego con leña de eucalipto verde y mojada. Una vieja olla y latas de pintura constituyen los utensilios de cocina. Para lavar las bandejas se utiliza una manguera de agua, al aire libre y entre el fango.

Deseábamos hablar con todos los que vivían en el campamento, y para ello nos presentamos. Algunos se acercaron hasta nosotros, y nuestro compañero Salif, que es senegalés, contactó rápidamente con ellos. Nos enseñaron el interior de las tiendas, el agua que cruzaba por ellas, las asquerosas duchas y los malolientes retretes. Nos indicaron que hablásemos con Óscar, un ruandés que ellos habían elegido como portavoz. Con éste no pudimos hablar demasiado tiempo, ya que tenía que acudir a una reunión en Ceuta con el padre Béjar, pero acordamos vernos allí.

Nos acercamos, entonces, a las tiendas de los argelinos, donde nuestro compañero Hassan,



que habla su idioma, conecta rápidamente con ellos. Somos muy bien recibidos e invitados a una de sus tiendas. La entrada está llena de agua y barro. Es allí donde decidimos que no era posible marcharnos sin llevarnos un testimonio de lo que nuestros ojos estaban viendo, por lo que Hassan se decide a ir con un argelino a Ceuta para comprar una cámara fotográfica.

Mientras tanto, Pilar y Salif, que hablan francés, entablaron conversación con ellos. De esa forma pudimos obtener un torrente de información y apreciar la ira que les invadía. No era para menos. Se quejaban del trato discriminatorio que las autoridades racistas españolas les daban. Solamente habían pasado a la Península 25 argelinos de los 254 inmigrantes que habían llegado en el año 1995; algunos llevan 18 meses esperando poder pasar. A Hasser, un joven argelino casado y con un niño de corta edad, residente en Francia, tampoco le dejan pasar.

Es tiempo de Ramadán. La Cruz Roja les lleva a deshora leche, pan, fruta y galletas, éstas, en ocasiones, con fecha caducada. Cuando se hace el reparto entre ellos, tocan a medio litro de leche, media barra de pan, una o dos naranjas y algunas galletas.

Durante el día recorren los 15 kilómetros, entre ida y vuelta, que les separan de Ceuta para pedir en los puestos de venta del mercado. Hay quienes les dan una patata, otros un muslo de pollo, otros un poco de arroz... Pero ni el pueblo de Ceuta ni el Ayuntamiento alimentan, ni nunca alimentaron, a estos seres humanos, solamente el padre Béjar y algunos colaboradores suyos. Tanto el vicario de Ceuta como el obispo han dejado solo a este buen hombre, la única esperanza que hay en Ceuta para estos inmigrantes, al que apoyan únicamente unos pocos voluntarios y un cura capellán de la Legión, el padre Paco. Complicado tra-

Conforme nos íbamos acercando al campamento, nuestros ojos, cual cámaras de vídeo, pudieron apreciar la inmundicia que rodeaba el lugar: barro, charcos, cáscaras de fruta, restos de colchonetas, planchas mojadas de aglomerado...

bajo para tan pocas personas, en una ciudad que ha dado muestras de un racismo y una xenofobia exacerbados, jaleados y animados por unas autoridades que no desmerecen de sus representados.

Posteriormente, quisimos ir a la *tierra de nadie*, donde se encuentran 66 africanos, vigilados por marroquíes y por la Guardia Civil, pero nos fue imposible porque era tarde y el temporal de lluvia y viento seguía aumentando y no queríamos arriesgarnos a pasar la noche en Ceuta.

• • •

De nuevo, el 12 de marzo, cinco miembros de Algeciras Acoge –Fernando, Paco, Mario, Hassan, Salif y yo– nos desplazamos a Ceuta para visitar a los inmigrantes retenidos en la llamada *tierra de nadie* y, posteriormente, ir, como hicimos en nuestra primera visita, al campamento de Calamocarro.

En este segundo viaje a Ceuta llevábamos una furgoneta cargada de víveres, mantas y ropa, donados a nuestra Asociación por un grupo de ciudadanos que conocieron la situación de estos inmigrantes por la denuncia que hicimos en una emisora de radio del Campo de Gibraltar.

Cuando llegamos a Ceuta nos estaba esperando en el muelle una dotación de la Guardia Civil y un miembro de la Cruz Roja. Nos informaron de las malas condiciones en que se encontraban los inmigrantes retenidos en la *tierra de nadie*, de las malas condiciones del camino para llegar

allí, y que, además, la Guardia Civil tenía órdenes del Gobierno Civil de no dejarnos llegar a la zona donde se encontraban los inmigrantes que intentan pasar la frontera hacia Ceuta.

Pese a tener autorización del Gobierno Civil para visitar a este grupo de inmigrantes, la Guardia Civil nos impedía pasar, por lo que tuvimos que llamar a la Delegación del Gobierno Civil para aclarar esta desagradable situación. Al final, sólo yo, como presidente de la asociación, fui autorizado a bajar a *tierra de nadie*, acompañado del representante de la Cruz Roja, Guardia Civil y dos miembros de la brigada de información.

El camino de la frontera estaba en muy mal estado, a pesar de que no llovía. Al llegar a un pequeño valle por donde discurría un río de aguas de color barro, divisamos a los inmigrantes, 25 en total, que son retenidos en este lugar, conocido como el Arroyo de las Bombas, custodiados por la Guardia Civil, quien nos advirtió que no podíamos hacer fotos.

Enseguida, Diego, el compañero de la Cruz Roja, entabló conversación con ellos y me presentó. Algunos de ellos habitaban bajo un toldo de unos 6 metros por 4, comprado por la Cruz Roja. Las camas eran unos *palés* de madera, encima de los cuales había unos cuantos sacos de dormir y algunas mantas. En un extremo del toldo había encendida una pequeña fogata, alrededor de la cual se calentaban tres o cuatro inmigrantes. La tienda canadiense formada por el tol-

do, totalmente abierto por debajo, solamente servía para poderse resguardar de la lluvia, pero no del frío.

La situación en que se encuentran estos 25 inmigrantes es terrible: no tienen suficiente comida (sólo reciben una comida al día que les lleva la Cruz Roja), no hay leña para calentarse, no disponen de colchones para dormir, tienen poca ropa, el calzado es inadecuado para el lugar y la estación en que nos encontramos, no hay un médico que pueda atenderles...

Ninguno de ellos entendía por qué se les retenía allí, y me preguntaban, ingenuamente, qué crimen habían cometido y cómo Europa permitía esto.

Al despedirnos de ellos, y tras darnos las gracias por haberles llevado víveres y ropa, volvieron a insistir en que necesitaban calzado, jabón y pasta dentífrica. Nos alejamos del lugar con el compromiso de volver nuevamente para intentar ayudarles.

Tras recoger al resto de los miembros de la Asociación, nos trasladamos al campamento de Calamocarro. Aquí les entregamos a los inmigrantes la poca ropa, mantas y víveres que habíamos reservado para ellos. Esperábamos encontrar con unos 100 inmigrantes, pero cual no fue nuestra sorpresa al comprobar que había 160 africanos y 35 argelinos.

La inmigración es imparable. La miseria y el hambre, amigas inseparables de la muerte, viajan por sí solas y no necesitan pasaporte: cruzan mares, montañas, desiertos y las murallas y alambradas de Ceuta. Solamente soluciones políticas y económicas del Primer Mundo hacia estos pueblos puede disuadir a estas personas a dejar sus países.

Solamente un sentimiento de solidaridad y acogida puede hacer que estas personas olviden, o al menos mitiguen, el sufrimiento que les infligimos en cuanto intentan acercarse a nosotros. ■



La Iglesia católica, uno de los pilares del régimen franquista, se vio obligada a adaptar su realidad a la nueva etapa que se abría con la transición política. Periodo en el cual renuncia a una participación directa en el poder y en el Estado, pero no a articular un bloque ideológico católico y a constituirse como grupo de presión.

religión, Iglesia católica y transición política

Carlos Vaquero

La Iglesia católica fue uno de los pilares más importantes del régimen franquista, a quien aportó un gran número de cuadros políticos y su aparato ideológico de legitimación y socialización cívica. Como contrapartida, vio consolidados sus beneficios y privilegios jurídicos, docentes, culturales, económicos, fiscales y castrenses. Además de la garantía de su cuasi monopolio ideológico-cultural.

Los cambios que en los años 60 se producen en la sociedad española, que asiste a un progresivo proceso de secularización y a un deterioro de las mentalidades, actitudes y valores sociales tradicionales, tienen su reflejo en la Iglesia. Al mismo tiempo, en su interior, el proceso de *aggiornamento* iniciado con el papa Juan XXIII y expresado en el Concilio Vaticano II (1) choca con la situación oficial que la Iglesia católica mantiene en España.

La potenciación del activismo social de la Iglesia, que impulsa organizaciones sociales religiosas (HOAC, JOC, JEC...), cuya actividad se va a ver confrontada con la dictadura, va a variar la visión que importantes sectores del clero y de la base militante seglar tenían del franquismo.

La Iglesia sufre un importante cambio generacional. Los jóvenes sacerdotes van diversificando sus ideologías y sensibilidades, abriéndose hacia formas de pensamiento menos tradicionales.

La jerarquía eclesiástica tuvo que hacer frente a estos cambios, adaptar su realidad a las líneas del Concilio Vaticano II, plantearse la diversificación que se había producido dentro de ella y el cierto desgaste de su continuo apoyo a la dictadura. Los síntomas de heterogeneidad, los enfrentamientos en sus bases, un cierto desprestigio de la jerarquía, su pérdida de autoridad, son elementos significativos para entender su postura respecto a la transición política.

IGLESIA Y CAMBIO POLÍTICO: 1971-1977

Desde 1971 la Iglesia (2) va perfilando su postura hacia la posible desaparición de Franco y el inicio de una etapa, en aquel momento incierta, de la vida política española. El 19 de diciembre de 1975 se reúne la 23ª Asamblea Plenaria del Episcopado español, donde se aprueba el documento titulado *La Iglesia ante el momento actual*. Esta refle-

xión, "colectiva y autorizada", en la que algunos de sus párrafos son incluso aprobados en votación secreta, va a marcar la línea principal de la jerarquía ante el cambio político (3). La podemos resumir con la siguiente fórmula: "independencia, pero no neutralidad".

En éste y otros documentos del momento, los obispos van a reconocer la legitimidad de la pluralidad de opciones de los cristianos y a afirmar que ningún sistema social o político capta toda la riqueza del evangelio. En esta línea, no van a apoyar directamente la constitución de ningún grupo político propio. Sin embargo, aunque postulan la Iglesia como "espacio de unión y comunión" de todos los cristianos, independientemente de su opción política, no renuncian a convertirse en "comunidad evangelizadora", que promueva la conciencia crítica de la sociedad y de los partidos políticos, que forme la conciencia crítica de los creyentes sobre la política, que ilumine desde el evangelio los problemas y realidades temporales.

También se plantean la renuncia a los privilegios (4), y se muestran abiertos a la búsqueda de "nuevas fórmulas" para dar so-

lución a problemas que le atañen, como el matrimonio, la enseñanza, los fueros especiales, la seguridad social del clero y otros.

En esta etapa se van a configurar los rasgos básicos de actuación de la Iglesia en la transición: apoyo al cambio político (5), no creación de un partido confesional (6), renuncia a una participación directa en el poder y en el Estado. Al mismo tiempo, su idea de comunidad evangelizadora, de conciencia crítica que ilumina los problemas y realidades temporales, implica una reivindicación de su no neutralidad en el espacio público de la política. Esto último, la jerarquía eclesiástica lo va a ir concretando en la «*articulación de un bloque ideológico católico*», extendido en diversos partidos y movimientos sociales y en su constitución como *grupo de presión* (7).

IGLESIA Y ELECCIONES DE JUNIO DE 1977

La Conferencia Episcopal publica, el 2 de febrero de 1977, *Notas sobre la participación política*, donde remarca su actitud de independencia respecto a los partidos políticos y plantea que todas las opciones son válidas mientras no sean incompatibles con la fe. Estas incompatibilidades son concretadas en las opciones que defiendan un modelo de sociedad que suprima los derechos fundamentales y las libertades del hombre, que potencien el lucro como motor esencial del progreso económico, la competencia como ley suprema de la economía y la propiedad privada de los medios de producción como derecho absoluto; que impulsen la violencia, el odio o la mentira para conseguir sus fines.

El 22 de abril de ese año, la Comisión Permanente del Episcopado hace público otro comu-



En 1975, los Reyes reciben el acatamiento de los jefes del Ejército y de la Iglesia católica.

nicado titulado *Ante las próximas elecciones*, donde concreta más los límites a las opciones válidas, incluyendo las que propugnan la estatalización de la enseñanza contra el derecho de los padres a elegir la escuela que prefieran sus hijos. Además incluye una idea importante: como los programas electorales son muy vagos y abstractos, hay que mirar detrás de ellos, hay que ir a la ideología, ya que ésta puede ser incompatible con el pensamiento cristiano.

El 7 de mayo emite otra nota sobre *La estabilidad del matri-*

monio, donde se muestra contraria a una ley de divorcio e insiste en la indisolubilidad del matrimonio como uno de los núcleos centrales del pensamiento de la Iglesia.

Ese mismo día, la Secretaría General del Episcopado hace público el texto *El cristiano ante las elecciones*. Esta nota, que distribuye en forma de folleto, con una tirada de 80.000 ejemplares, resume las notas y comunicados anteriores y delimita claramente los valores que los cristianos deben apoyar o rechazar con su voto. Además de los ya reseña-

dos, incluye entre los que deben apoyar: el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos; la oposición a todo totalitarismo; la lucha contra las desigualdades sociales injustas; la convivencia pacífica y la reconciliación; el respeto a la vida humana y el respeto a los que no han nacido; la estabilidad de la familia; el derecho de todos los bautizados a una formación religiosa en el ámbito escolar; el derecho a crear centros de enseñanza; la igualdad de condiciones económicas para la enseñanza que promueve el Estado y para la no esta-

tal; la defensa de la moralidad pública. Y entre los que se debe rechazar: los proyectos políticos que van unidos a ideologías contrarias a la fe. Entre éstos, la ideología marxista y la ideología liberal.

Esta declaración, que se asemeja bastante a un programa po-

(1) *Aggiornamento* es una expresión italiana que se puede traducir como "puesta al día".

(2) El objetivo de este trabajo está centrado en la postura oficial de la Iglesia, encarnada en su jerarquía. Por lo tanto, dejo de lado otros sectores, como el movimiento de cristianos de base o grupos integristas (Opus, ACNP), que también tuvieron una gran importancia en la transición.

(3) Los textos colectivos de los obispos españoles pueden encontrarse en Jesús Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal española 1965-1983*, Madrid, Editorial Católica, 1984. Para los antecedentes de esta postura se puede consultar *Los cristianos y la política. Cartas cristianas del cardenal Tarancón*, Madrid, Arzobispado de Madrid-Alcalá, 1977.

(4) No obstante, la jerarquía va a plantear la dificultad de distinguir entre derechos y privilegios. Así, afirma que, por ejemplo, ni la financiación de sus actividades, ni la educación pueden ser entendidos como privilegios, ya que son actividades de interés público que responden a una realidad sociológica mayoritaria y, por tanto, el Estado debe apoyarlas.

(5) La jerarquía eclesiástica no se mantuvo neutral ante el tipo de cambio; su estrategia fue "reformista", en la medida en que propugnaba un cambio sin alterar las bases fundamentales del sistema, e impulsaba una política de centro, coincidente en lo fundamental con el poder establecido: «*Que la política eclesiástica representada por lo que yo llamo taranconismo ha sido... centrista, es, para mí, un hecho palmario*» (J. L. López Aranguren, *La Vanguardia*, 12-7-77).

(6) «*Pero si no es conveniente que existan partidos confesionales, con el apellido cristiano..., si es lícito, conveniente y hasta puede ser necesario, la constitución de partidos de inspiración cristiana*» (cardenal Tarancón, "Partidos de inspiración cristiana", 2 de enero de 1977).

(7) «*La aceptación del pluralismo político—incluyendo el voto de los católicos—no significa la renuncia a articular un bloque ideológico católico que impida que el Estado realice una labor de descatolización de la sociedad a través de una legislación no acorde con la moral eclesial. Para esta articulación, la Iglesia intenta crear sus "intelectuales orgánicos"*» (Juan Luis Recio, Octavio Uña y Rafael Díaz Salazar, *La transición española. Religión y política*, Navarra, Verbo Divino, 1990).

lítico-electoral, entra directamente en los debates que marcan los programas electorales: el aborto, el divorcio, la enseñanza y la moralidad pública (8). Lo característico de esta etapa es que asistimos a la delimitación de lo que la jerarquía entiende por valores, programas y métodos acordes a la fe y a los postulados evangélicos.

EL DEBATE CONSTITUCIONAL

La redacción de la Constitución fue uno de los momentos —quizá la primera ingerencia directa— de presión utilizado por la Iglesia para influir en el sistema político. En concreto, en los artículos que se referían a las relaciones con el Estado y en materias como el matrimonio, el divorcio, el aborto y la enseñanza.

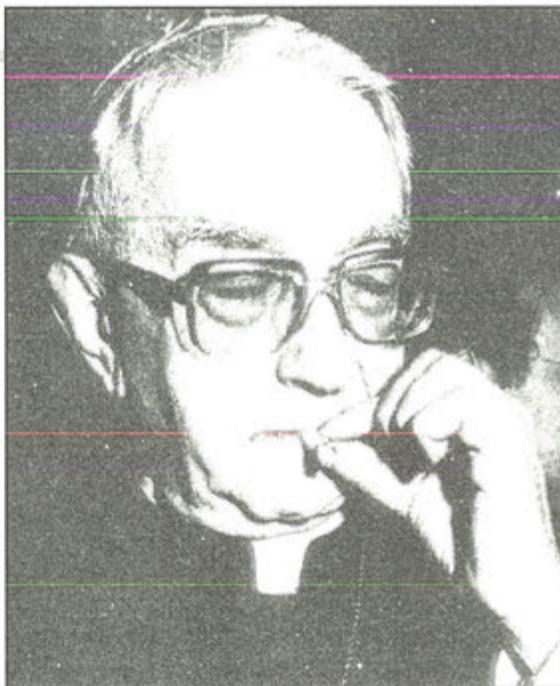
Al comienzo del debate constitucional, la Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal publica *Los valores morales y religiosos en la Constitución*. En este documento plantea que la Constitución tiene que respetar los valores relacionados con la conciencia humana general (los derechos humanos y los deberes solidarios) y los relacionados con la expresión de la conciencia del pueblo. Dentro de estos últimos destacan: la defensa de la vida humana desde el seno materno, la promoción de la familia, la tutela de la moralidad pública y la libertad de enseñanza.

También considera que se debe desarrollar la libertad religiosa, renunciando a la fórmula de Estado confesional pero reconociendo el peso indudable del catolicismo y evitando una Constitución "laicista" que ponga el énfasis en lo negativo.

Termina asumiendo claramente el papel de grupo de presión: «*Los obispos españoles repetimos nuestra posición dialogante*».

Además de hacer pública esa nota, la jerarquía eclesiástica presiona directamente sobre los po-

Vicente Enrique y Tarancón en 1984. Fue nombrado cardenal en 1969, Primado de España entre 1969 y 1971, arzobispo de Madrid en 1971 y presidente de la Conferencia Episcopal hasta 1981.



nentes constitucionales. Así, logra que los representantes de UCD y AP en la ponencia constitucional incluyan en el artículo 16, sobre la libertad religiosa, una mención explícita a la Iglesia católica.

El artículo 27, el relacionado con la educación, acaba con la concepción de la escuela pública, reconoce la libertad de enseñanza, el derecho de los padres a la formación religiosa de sus hijos, la libertad de creación de centros docentes y acepta la subvención a la enseñanza privada.

En el tema del aborto (artículo 15), la UCD impone como redacción definitiva, después de tener pactado otro texto con el PSOE, lo siguiente: «*Todos tienen derecho a la vida*».

En cuanto al divorcio, se llega al acuerdo para posponer para una futura ley "las causas de separación y disolución" del matrimonio.

La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal publica una *Nota sobre el referéndum constitucional*, en la que, aunque no llama directamente a votar sí a la Constitución, refleja una postura favorable del Episcopado a ésta (9).

Lo característico de esta nota es la parte en que los obispos afirman que esperan que las le-

yes que en el futuro desarrollen la Constitución no turben la convivencia de los ciudadanos, y piden a los católicos que colaboren en su elaboración concreta.

Esto último lo precisan en su actuación ante las segundas elecciones generales. El 8 de febrero de 1979 difunden una resolución titulada *La responsabilidad moral del voto*, donde resaltan la importancia de estas elecciones, ya que después de ellas se va a desarrollar la Constitución y a tomar medidas políticas concretas, y llaman a los militantes de los partidos a actuar contra las leyes contrarias a la moral cristiana o a la doctrina social de la Iglesia.

LAS LEYES DE DIVORCIO Y DE EDUCACIÓN

Así, desde el primer Gobierno salido en las elecciones de 1977, las carteras más relacionadas con intereses de la Iglesia, Justicia y Educación, van a ser ocupadas fundamentalmente por personas de filiación democristiana.

El ministro de Justicia de la UCD, el democristiano Íñigo Cavero, prepara un proyecto de ley de divorcio para el que solicita la opinión, y el posible consenso, de la jerarquía de la Iglesia. Tras estas consultas, se aprue-

ba, el 25 de enero de 1980, un proyecto de ley de divorcio. En este proyecto, que no llegará a tramitarse, pues Cavero deja el Ministerio, se privilegiaba la estabilidad matrimonial, la disolución se hacía muy engorrosa, se establecían largos plazos para concederla y se entregaba a los jueces amplias facultades de decisión.

En septiembre de 1980, Fernández Ordóñez accede a la cartera de Justicia e intenta elaborar una ley menos restrictiva, coincidiendo con una postura favorable, según diversas encuestas, de la opinión pública.

El proyecto de Ordóñez irrita profundamente a la Iglesia. Los democristianos en el interior de UCD se alinean con la Iglesia y consiguen que este partido se manifieste por endurecer la ley. Ésta se aprueba con los votos de la izquierda y de 30 diputados de UCD, que se saltan la disciplina de partido.

La educación, y en concreto el Estatuto de Centros Docentes y la Ley de Autonomía Universitaria (LAU), fueron también un ejemplo de presión de la Iglesia y de división de la UCD.

El Estatuto de Centros Docentes fue el primer proyecto de ley orgánica donde no se alcanzaba el habitual consenso, tanto dentro de la UCD como con la oposición. Fernández Ordóñez dirá posteriormente: «*Se hizo una de las concesiones más importantes, en este estatuto confesional y clasista, a los sectores conservadores del país*» (10).

Con la LAU pasa algo parecido. El 13 de diciembre de 1980 se reúne el Grupo parlamentario de UCD y se muestra mayoritariamente en contra del proyecto elaborado por el ministro de su partido, de la familia socialdemócrata, González Seara. Entre otras cosas, por el no reconocimiento explícito de los intereses de las universidades privadas. El rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, Juan Luis Aceval, afirmaba que «*las universidades de la Iglesia se*

la transición política

(ó 20 años sin Franco)



sienten discriminadas... El estatismo español en materia educativa provoca... un efecto discriminatorio contrario a lo que establece la Constitución».

También la UCD elabora, el 2 de marzo de 1979, un decreto que otorgaba el derecho de acceso directo al cuerpo de profesorado estatal de EGB a los maestros titulados por escuelas normales no estatales, dependientes de la Iglesia.

RELIGIÓN, IGLESIA Y COMPORTAMIENTO POLÍTICO

Para situar el papel de la Iglesia en la transición es necesario analizar cuál es la incidencia del factor religioso en el comportamiento político de los españoles y en qué medida la influencia religiosa y la eclesial coinciden.

Si observamos la Tabla 1, que refleja la escala media de preferencias ideológicas del electorado según su grado de religiosidad, veremos que, globalmente, los católicos practicantes y los muy buenos católicos se sitúan en una posición de centro-derecha; los católicos no practicantes, en una

de centro-izquierda, y los indiferentes y ateos, en una de izquierda (11).

Por otra parte, fijándonos en las tablas 2 y 3, nos daremos cuenta cómo la mayoría de los católicos practicantes dan su voto a partidos de centro-derecha (en 1979, el 44% a UCD), cuyos electorados dependen de este tipo de católicos en un porcentaje muy alto (el 62% en el caso de UCD). Sin embargo, una minoría lo da a opciones de izquierda (en 1979, el 12,5% al PSOE y el 1,7% al PCE). Estas últimas opciones reciben un voto significativo de católicos no practicantes (el PSOE, en 1979, de un 28%, estando su electorado compuesto en un 54% por ellos) y de indiferentes y ateos (el 45% del electorado del PCE en 1979).

Leyendo en conjunto estos datos, podemos sacar algunas conclusiones interesantes:

- La religiosidad está ligada a una diversa orientación política y mantiene disperso el voto en varias opciones.

- Sin embargo, a mayor práctica religiosa, mayor probabili-

dad de voto a las opciones de centro-derecha. La misma relación existe entre indiferentes/ateos y voto de izquierda.

- Si relacionamos mayor práctica religiosa con mayor influencia de la jerarquía eclesiástica, veremos que hay un porcentaje significativo de católicos practicantes que escapa a su influencia. Esto es importante en 1979, que, como vimos, la Iglesia toma postura por UCD y AP (el 25% y el 13% de esta categoría son electores del PSOE y el PCE, respectivamente). Además, el porcentaje de católicos practicantes que vota a la izquierda aumenta en 1982.

La jerarquía eclesiástica intenta influir en el conjunto de los católicos, pero su influencia real está más presente en la mayoría de los católicos practicantes. El porcentaje de estos últimos ha disminuido a finales de los 70 y comienzo de los 80 (ver Tabla 4), y ha aumentado significativamente el de católicos no practicantes y el de indiferentes y ateos, lo cual refleja el aumento de la secularización de la sociedad es-

pañola y está en la base de la relativa crisis por la que pasa la Iglesia en esos años y en la postura defensiva y temerosa que adopta, en un primer momento, con la victoria del PSOE. ■

(8) Aquí surgen dos cuestiones. La primera, y que abordaré más adelante, es la relación entre postura de la Iglesia y comportamiento político-electoral de los ciudadanos. La segunda, y que es imposible detenerme en ella, es la legitimidad o no de la crítica eclesial al poder político. Problema que está relacionado con el ámbito de actuación de la religión (público o privado); con el tipo, formas, concepciones y contenidos de su intervención. Tema que en los ámbitos de la izquierda todavía suscita una gran discusión. Sobre esto ver: Guillermo Múgica, "Apuesto por una Iglesia otra", *Hika*, nº 16, 1992; Giulio Girardi, *La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración*, Santander, Sal Terrae, 1991.

(9) La votación en la Conferencia Episcopal es la siguiente: 60 votos a favor, 10 en contra y 5 abstenciones.

(10) Citado por Emilio Attard, *Vida y muerte de UCD*, Barcelona, Planeta, 1983, p. 125.

(11) La fuente de las tablas y datos a los que me remito pertenecen a encuestas realizadas por DATA en los años 1977-78, 1979 y 1982, y están tomados del libro de Recio, Uña y Díaz-Salazar, *Para comprender la transición española. Religión y política*, Estella, Verbo Divino, 1990.

TABLA 1
Ideología/Religiosidad

	1977-1978	1982
Muy buen católico	6,01	6,14
Católico practicante	5,55	5,78
Cat. no muy practicante	4,84	4,88
Católico no practicante	4,05	4,19
Indiferente	}3,40	3,35
Ateo		2,54
		}3,12

Se ha utilizado una escala de posicionamiento izquierda-derecha del 1 al 10. De tal forma que 1 sería la posición de extrema izquierda y 10 la posición de extrema derecha. Las posiciones de izquierda irían del 1 al 4; las de centro, 5 y 6; y las de derecha, del 7 al 10.

TABLA 3
Voto según adscripción religiosa (en %)

	AP			UCD			CDS	PSOE			PCE		
	1977	1979	1982	1977	1979	1982	1982	1977	1979	1982	1977	1979	1982
Católicos practicantes	11,6	4,5	26,8	39,6	44	7	3	11,1	12,5	22	1,7	1,7	1
Católicos no practic.	2	2	13	25,6	23	3,2	3	27,2	28	49	4,7	7,2	1
Indiferentes y ateos	1	1	2,8	6,7	5,0	0	-	23,3	24	33	4,3	17,7	12

TABLA 2
Composición religiosa del electorado de los partidos (en %)

	AP				UCD			CDS		PSOE				PCE			
	1977	1979	1982	1987	1977	1979	1982	1982	1987	1977	1979	1982	1987	1977	1979	1982	1987
Católicos practicantes	79	63	60	69	55	63	63	46	52	19	25	22	28	5	13	8	10
Católicos no practic.	17	33	36	28	40	33	35	50	39	55	54	56	51	37	42	29	34
Indiferentes y ateos	3	3	1	3	4,3	3,5	1	2	8	23	21	19	17,5	54	45	61	54

TABLA 4
Índice de religiosidad (en %)

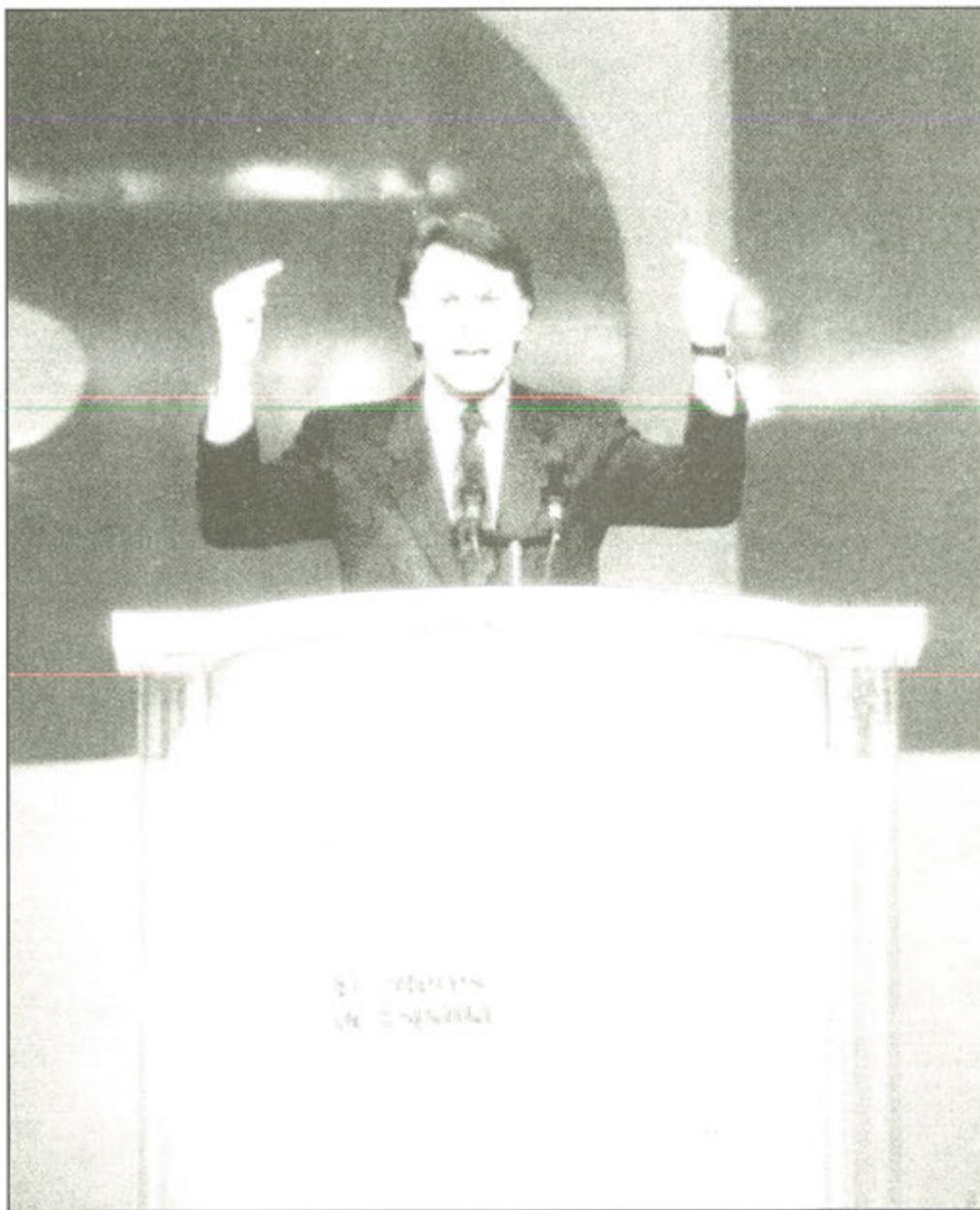
	1976	1977	1982	1983	1983-1976
Muy buen católico	14	12	9	6	-8
Católico practicante	42	38	28	25	-17
Cat. no muy practicante	26	25	27	22	-4
Católico no practicante	10	12	19	25	+15
Indiferente	6	9	10	15	+9
Ateo	1	2	4	5	+4
Otra religión	-	-	1	1	+1
No contesta	1	1	2	1	=

el referéndum de la OTAN y las crisis de los movimientos sociales

Samuel Pérez

diez años después

Una reflexión general sobre la evolución de los movimientos sociales, y en particular del movimiento antiOTAN, en estas dos últimas décadas.



El pasado 12 de marzo se cumplieron 10 años de la realización del referéndum para decidir sobre la permanencia del Estado español en la OTAN. Curiosamente, cuando somos tan dados a celebrar todo tipo de acontecimientos, sobre éste no se ha escrito ni dicho casi nada.

Como se sabe, en el referéndum triunfó el *sí*; era muy difícil que hubiera ganado la opción del *no*, dado que la campaña fue muy desigual.

De un lado, defendiendo el *sí*, estaban los poderosos del Estado, es decir, el Gobierno, casi todos los medios de comunicación, la mayoría de la clase política y los poderes fácticos, económicos y militares, que contaban y cuentan con muchos e importantes recursos.

De otro, en defensa del *no*, un gran movimiento social, el movimiento anti-OTAN, con muy pocos recursos materiales y publicitarios, pero con una gran pasión y voluntad de ganar el referéndum para una política pacifista.

Esa desigual batalla, llena de trucos sucios, como las amenazas de vacío de poder hechas a través de la televisión por Felipe González –quien preguntaba qué fuerza iba a administrar el *no* si éste triunfaba en el referéndum–, acabó con uno de los movimientos sociales alternativos y reivindicativos más importantes de los últimos 20 años.

UNA REFLEXIÓN TOMANDO DISTANCIA

Para poder hacer una reflexión sobre lo que ha significado el movimiento anti-OTAN y los movimientos sociales en general en nuestro país, es necesario distanciarnos y hacer un viaje a la Europa desarrollada, que es de donde vino uno de los impulsos, en forma de ejemplo y experiencia, para crear aquí el movimiento

anti-OTAN, que aprendió de los movimientos pacifistas europeos contra las armas nucleares. Aunque, nuestro movimiento fue más lejos, al oponerse firmemente a la integración en la Alianza Atlántica.

Todos estos movimientos son hijos del Mayo del 68, que no es sólo un fenómeno francés, o se ven muy impulsados por él. Esta nueva ola puede decirse que nace en EEUU, en las universidades de California, y se extiende a la mayoría de los países europeos, alcanzando en Francia una gran dimensión y peculiaridad.

Es preciso remontarse, también, a los cambios estructurales que se producen en las sociedades europeas tras la Segunda Guerra Mundial. Después de este viaje, volveremos de nuevo a nuestra mirada hacia los movimientos sociales que operan aquí.

MIRANDO A LA HISTORIA

Durante cerca de un siglo, el gran movimiento social por excelencia es el movimiento obrero. La tremenda explotación a que son sometidas las masas obreras desde el nacimiento de la Revolución industrial, el hacinamiento de las masas populares en nuevas barriadas de las ciudades y las grandes concentraciones obreras en las fábricas dan origen a este movimiento.

Todas estas condiciones, junto al nacimiento y desarrollo de las ideas socialistas, permitieron un crecimiento de la capacidad y la fuerza del movimiento obrero, que, según explica el sociólogo Sidney Tarrow, «alteró el curso de la Historia occidental».

Tras la Segunda Guerra Mundial, Europa y el mundo desarrollado conocen un crecimiento económico sin precedentes. Este crecimiento y la presión del movimiento obrero permiten un mayor reparto de los beneficios y el desarrollo de un Estado de bienestar, con regímenes de de-

mocracia parlamentaria y partidos y sindicatos de izquierda canalizando las reivindicaciones populares.

Esta realidad, ese crecimiento se extiende hasta la mitad de los años 60. En este tiempo empiezan a aparecer graves problemas ligados al desarrollo económico y al funcionamiento del régimen parlamentario:

- En 1973 explota la crisis del petróleo, pero ya antes se producen síntomas diversos de que los recursos son escasos y no van a durar siempre.

- La contaminación creciente de los ríos y bosques, afectados por las actividades industriales.

- El peligro nuclear por el uso civil de esta energía (centrales nucleares).

- La crisis de los euromisiles, en un periodo duro de la guerra fría, con una estrategia que lleva a la “destrucción mutua asegurada”.

La ciudadanía comprueba con estos hechos que las instituciones y los partidos políticos no dan solución a estos problemas.

Por otra parte, se produce un anquilosamiento de los partidos y sindicatos obreros y su integración en el sistema. Y de aquí arranca la crisis de la democracia parlamentaria.

Pero, junto a éstos, se dan también otros fenómenos que debemos resaltar.

- Incorporación masiva de los jóvenes a las universidades, con el consiguiente crecimiento y desarrollo de nuevas clases medias.

- La garantía de la subsistencia y la creencia en un futuro asegurado (pleno empleo, Estado de bienestar) hacen aparecer

otros valores y necesidades diferentes a los predominantes hasta entonces (crecimiento económico, reparto y seguridad): autonomía de vida frente al dirigismo de la vida social, la necesidad de participar en lo público, las relaciones personales, las diversas opciones sexuales, el feminismo...

Éste es el contexto en el que se dan las condiciones para el nacimiento de los nuevos movimientos sociales. Desde 1965 hasta 1985 se dan con fuerza movimientos feministas, ecologistas, pacifistas, juveniles diversos (*okupas*, etc.) y de solidaridad con el Tercer Mundo.

Estos nuevos movimientos sociales se desarrollan en ruptura con los movimientos anteriores. El Mayo del 68 no sólo está al margen, sino en oposición a los partidos y sindicatos de la izquierda tradicional. Y se nutren en Europa fundamentalmente de las nuevas clases medias, a diferencia de la composición mayoritariamente obrera de los anteriores.

Estos nuevos movimientos ponen en cuestión algunos aspectos básicos del sistema social existente. Así, el ecologismo pone en cuestión el productivismo capitalista y sus secuelas; el feminismo, la sociedad masculinizada; el pacifismo, el sistema de alianzas y las políticas militares de la guerra fría, el armamentismo y los ejércitos.

Son movimientos horizontales, democráticos y participativos, en red y sin estructura formal. Movimientos para la protesta y la oposición y no para la gestión. Se oponen al dirigismo, la burocratización y la acomoda-

dación al poder de la izquierda clásica.

LA COMPARACIÓN CON LOS CAMBIOS ESTRUCTURALES EN EL ESTADO ESPAÑOL

El desarrollo de los movimientos sociales en el Estado español es muy diferente.

Hacia 1959 comienza el despegue económico con los Planes de Estabilización. Se trata de un desarrollo más tardío y con menor intensidad que en otros países europeos.

El Estado de bienestar de aquí es más bien raquítico y miserable, y antes de adquirir más peso e importancia comienza a sufrir fuertes recortes.

La incorporación masiva a la enseñanza no se produce hasta los años 1977-1978 (en 1960 hay 61 alumnos por 10.000 habitantes, para pasar a 195 en el curso 1977-78).

En el plano político, aquí vivíamos una dictadura. Es por ello que desde 1970 hasta 1977 se registra un movimiento antifranquista creciente en lucha por las libertades; tras la muerte de Franco, y desde 1977 hasta 1980, se establece un movimiento para construir un régimen de libertades amplias, con las luchas por una Constitución y unos estatutos de autonomía que las garantizaran.

En todos esos años, es escasa la autonomía de los movimientos sociales, que se caracterizan más bien por su dependencia de los partidos de izquierda que los dirigen. Y, en consecuencia, es escasa también la horizontalidad dentro de los movimientos, mientras que se imponen el vanguardismo y dirigismo.

Primero el feminista y luego el movimiento anti-OTAN, que nace en 1981, presentan ya algunos de los rasgos más próximos a los nuevos movimientos sociales europeos. También incorporan esos rasgos el ecologismo o las explosiones del mo-



En otros países desarrollados de Europa la duración de estos movimientos es de 20 años (1965-1985), y ese tiempo es importante para dejar un sedimento de las ideas alternativas de los movimientos, experiencias, organización, en definitiva, para fomentar una cultura social.

II Marcha al polígono de tiro de las Bardenas (Navarra), en junio de 1989.



● ● ●
vimiento estudiantil de los años 1986-1987.

Se pueden extraer algunas conclusiones de estos procesos que hemos comparado. En otros países desarrollados de Europa la duración de estos movimientos es de 20 años (1965-1985), y ese tiempo es importante para dejar un sedimento de las ideas alternativas de los movimientos, experiencias, organización, en definitiva, para fomentar una cultura social.

Por el contrario, en el Estado español los movimientos son de corta duración (*). El movimiento anti-OTAN tiene una vida de cinco años (1981-1986), periodo escaso para que se asienten bien sus mensajes y la cultura participativa. Y parece llover sobre mojado en la historia social del siglo XX: corto aunque intenso periodo social de la II República (1930-1936); corto periodo del movimiento antifascista en auge...

Tal vez sea a esto obedezca la poca duración de los movimientos actuales. Ejemplo, la explosión del movimiento por el 0,7%, con una rápida expansión: existencia de comisiones que en mu-

chos lugares siguen activas. Pero, por diversas causas, parece que ha desaparecido el cemento unificador para que este movimiento pueda seguir realizando protestas públicas masivas.

EL PERIODO DE CRISIS ACTUAL

Vivimos, pues, un periodo de crisis de los grandes movimientos sociales unitarios, públicos y reivindicativos. Podemos apuntar algunas causas.

- Los múltiples cambios económicos y sociales producidos en los años 80 han quebrado muchas de las líneas de identidad, solidaridad y agrupación que se habían construido trabajosamente desde los años 60.

- Una fuerte reacción conservadora y el triunfo relativo de las ideas neoliberales: contra el igualitarismo, el mercado como guía, la competencia como eje de la vida social, la limitación de derechos, el descompromiso social.

- Hay un desencanto de lo público en favor de las salidas hedonistas e individualistas.

- Los ciclos en la cultura parti-

cipativa. Alber Hirshman habla de los ciclos de lo social «en esta etapa de lejanía y desconfianza ante lo público». En el periodo anterior se veía la necesidad de intervenir en lo público para cambiar las cosas.

Influye también el que hayan declinado las ideologías cálidas y activas en las sociedades occidentales.

Todas las cuestiones mencionadas han afectado sobre todo al decaimiento del radicalismo de las clases medias que alimentaban los nuevos movimientos sociales.

Por otro lado, la orientación de la economía, basada en la fragmentación y la precarización, ha llevado a una fuerte desorientación y crisis de identidad al movimiento sindical, que no encuentra ningún principio de solidaridad capaz de aglutinar fuerzas.

ALIMENTANDO LA ESPERANZA ACTIVA

Y, sin embargo, buena parte de las causas que alimentaron los nuevos y viejos movimientos sociales siguen presentes: crisis

ecológica creciente, desigualdad hombre-mujer, abismo creciente entre países ricos y países pobres, deshumanización del trabajo, ausencia de futuro económico-laboral para buena parte de las generaciones jóvenes...

Y existen también miles de personas organizadas, en todas las ciudades y pueblos, trabajando sobre todo en la solidaridad internacional y en mil formas de participación (en Catalunya, por ejemplo, existen 300.000 voluntarios), grupos ecologistas, feministas, cristianos, anarquistas, etc.

Sigue habiendo muchos sectores de la población para los que nuestras sociedades son muy insatisfactorias. De todo ello sale el impulso para animar a seguir trabajando en la creación y desarrollo de nuevos movimientos sociales, para intentar construir un movimiento social alternativo que aglutine los múltiples esfuerzos dispersos. Y para encontrar ideas y teorías que actúen como orientación y cemento unificador. 

(*) La, sin duda, especificidad del movimiento feminista ha sido tratada en estas mismas páginas hace poco (Ver PÁGINA ABIERTA nº 59, marzo 1996).

¿a dónde va Cuba?

Artículo de Orlando Pérez S. sobre la actual situación en Cuba, recogido del boletín de Alai (agencia latinoamericana de información) en su nº 228, de la segunda quincena de marzo de 1996. Dirección: Casilla 17-12-877. Quito, Ecuador.

Las transformaciones que experimenta Cuba en los últimos tiempos provocan un sinnúmero de preguntas en distintos sectores de nuestro continente. Las hacen desde los interesados por invertir en la isla y sacar el mejor provecho a la política aperturista hasta los estudiosos que observan en este fenómeno una serie de interrogantes sin explicación oficial.

Enfrentado a resolver con carácter de urgencia las más inmediatas necesidades y dificultades, el Gobierno de Fidel Castro, a decir de muchos de sus dirigentes, «no tiene tiempo aún de evaluar teóricamente el proceso de los últimos cinco años». Es más, expuesto a inclemencias y constantes amenazas, la idea de un modelo o sistema nuevo ha quedado para tarea de los investigadores quienes, al mismo tiempo, son «superados» por los cotidianos «retos» de la economía cubana.

Carlos María Vilas, investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fue directo: «¿Qué queda del socialismo en Cuba?». La pregunta la hizo durante el taller «Alternativas de la izquierda ante el neoliberalismo», celebrado del 12 al 14 de febrero en La Habana.

Hubo otras: ¿qué impacto tiene la reforma económica en el sistema político cubano?, ¿están agotadas las instituciones de la Revolución?, ¿hacia dónde va Cuba?, ¿de qué manera se instrumentan los cambios?

Treinta investigadores de América Latina y Europa analizaron diferentes aspectos de la transformación cubana en estos cinco años de Período Especial. «En el centro de toda la transformación cubana está el tema político», dijo Elvira Concheiro, de la UNAM. «Se trata -añadió- de abrir las formas de participación y de ejercicio democrático». Concheiro di-

jo que los mexicanos «sabemos lo que significa estar hablando de una revolución por décadas, sin que ello represente algo, porque las revoluciones no son un movimiento eterno, se institucionalizan y pierden su capacidad de participación colectiva». Y preguntó: «¿Hasta qué punto las instituciones cubanas se agotaron y perdieron esa participación amplia de la población en la toma de las decisiones fundamentales para este país?».

Manuel Monereo, de la Fundación de Investigaciones Marxistas, con sede en Madrid, reconoció el interés de los cubanos por profundizar en el acceso de su población al Parlamento de la isla por medio del voto directo y secreto. Dudó, empero, de que el sistema político cubano, tal como está ahora, pueda responder a la complejidad de los cambios económicos y sociales registrados en los últimos años. Emir Sader, de la Universidad de Sao Paulo, se sorprendió ante el discurso oficial que niega toda revisión del pasado socialista de Cuba. «Somos hi-

jos de nuestro pasado. Hay que hacer cuentas con él para proyectarnos hacia el futuro, pues no vale decir que este socialismo es tan original y distinto que por eso no debemos criticarlo». Exhortó, incluso, a romper dogmas que Cuba compartió con otros países del socialismo real. «El 50% de la población cubana es de jóvenes que nacieron después de la revolución y que estudiaron con los manuales del marxismo soviético. Esta población requiere explicarse qué pasó, por qué ahora se aplican medidas que antes se criticaban», dijo. Sin embargo, añadió, el debate sólo se concentra en niveles académicos o marginales de la población.

La respuesta cubana

Sumidos en un debate que no trasciende ni en los medios de comunicación ni en el Parlamento de la isla, los cubanos analizan cotidianamente los efectos de la crisis (iniciada mucho antes de 1990 pero agudizada tras la caída del socialismo real) y las vías para superarla.

«La economía alcanzó en este período un nivel de protagonismo muy alto, pero solamente si se observa el problema de una manera muy estrecha... En toda esta discusión hay un contenido político fundamental, extraordinariamente grande», dijo Julio Carranza, del Centro de Estudios de América (CEA), entidad organizadora del evento. Según Ca-

rranza, para los dirigentes de la economía cubana las condiciones actuales «impiden tener una capacidad de previsión». El símil que utilizan es decisivo: «La carretera es muy irregular y, por lo tanto, cuando llegamos a una curva miramos a la otra y así vamos estableciendo un rumbo para garantizar el desarrollo de las variantes fundamentales».

Para Carranza, el factor político tiene una importancia fundamental «porque, en la medida en que algunos procesos se han ido del control de la política económica, se han generado fuertes procesos de concentración de riquezas que, aunque no constituyen hoy en día un factor fundamental de diferenciación social, de no corregirse a tiempo, pueden convertirse en un factor políticamente complicado».

Para ello, el investigador del CEA propuso poner fin a la dualidad monetaria imperante en Cuba (la oferta de productos en dólares y en pesos con sus consecuencias inmediatas en la posibilidad de acceso para la gran mayoría) para evitar «la desintegración de la sociedad».

Además, sugirió agilizar la reforma empresarial por sus «tremendas implicaciones políticas». Y argumentó: «Las condiciones actuales del país impiden que se mantenga un sector estatal del tamaño que teníamos antes, que era la garantía del sistema económico y político, la garantía del

Hika



Viñeta de Jesús Ferrero publicada en el número 66, correspondiente al mes de abril, de la revista vasca Hika. Dirección: Travesía de las Escuelas, 1, 1º. 48006 Bilbo; San Martzial, 2, 4º. 20005 Donostia.



pleno empleo, que en Cuba se logró por muchos años, pero sobre la base de la promoción de un alto nivel de subempleo que era posible sostener económicamente por la existencia de una balanza exterior muy favorable que permitía trasladar excedentes económicos a través de diferentes vías de los países aliados de Europa del Este hacia acá».

De acuerdo con Carranza, «la ruptura de esa relación impide sostener un objetivo como el pleno empleo de la manera que se sostenía antes. Tenemos que admitir en grado estructural que en esta economía, en las condiciones actuales, no hay empleo para todo el mundo. Ése es un hecho real». Por tanto, una respuesta no capitalista a este problema «pasa por la realización de la reforma empresarial que modifique el tamaño del sector estatal de la economía y su forma de funcionamiento, que cree un sector no estatal, donde aparezcan nuevas formas de propiedad, para garantizar en ese nuevo contexto el predominio de la hegemonía de la propiedad social».

Haroldo Villa, también del CEA, comentó que existen experiencias híbridas en Cuba cuya eficacia está a prueba: un ajuste económico pero sin eliminar los beneficios sociales de la revolución (salud, educación, seguridad social); una desestatalización de la tierra sin llegar a la propiedad privada (cooperativas de producción con tierras en consignación); descentralización de la gestión empresarial sin renuncia a la potestad del Estado como rector y principal propietario de los bienes de la nación, etc. Se pronunció contra el multipartidismo «que en otros países no ha resuelto el problema de la democracia», pero criticó igualmente la actuación del Partido Comunista de Cuba (PCC), único y en el poder en la isla. Dijo: «El PCC necesita democratizarse y representar a los diversos intereses sociales de la nación. Se trata de que vuelva a ser vanguardia, ese don natural de hacer política con el pueblo».

Para Juan Valdez, del CEA, la solución a los graves problemas que acosan a Cuba atraviesa inevitablemente por la solución del conflicto con Estados Unidos. ➤

PANÓPTICO

a modo de presentación

Panóptico. Revista de crítica a la política criminal es una publicación de la Coordinadora de Solidaridad con Presas y Presos. Su primer número (invierno de 1996) es un monográfico sobre el "nuevo" Código Penal. Recogemos una pequeña parte de la presentación de César Manzanos Bilbao. Dirección: Virus Editorial, c/ De la Cera, 1, bis. 08001 Barcelona.

ESTE es el primer número de lo que pretende ser una revista inédita dentro de la reflexión sobre las formas de control y prevención del delito en la sociedad. Una revista de crítica a la política criminal supone el cuestionamiento integral del concepto de crimen y de penalización, y este cuestionamiento no sólo lo vamos a edificar sobre una reflexión teórica acerca de la historia social del delito y la pena, sino, sobre todo, en la experiencia de todos aquellos agentes sociales implicados en los procesos de producción y aplicación de las llamadas políticas criminales que buscan más que justificar, legitimar o reproducir los mismos modelos de orden que han imperado a lo largo de toda la modernidad, cuestionarlos, esencial-

mente, para conseguir quebrar las relaciones de explotación, dominación y uniformización que están conduciéndonos a una entropía social acelerada.

Cada número va a ser monográfico sobre un tema específico que entendemos tiene importancia y actualidad para con-

tribuir al trabajo de contrainformación y búsqueda de propuestas positivas para los grupos solidarios que trabajamos frente a la maquinaria penalizadora que mueve una parte importante de la actividad del Estado.

Hemos elegido como primer número el tema de la propuesta de "nuevo" Código Penal, sobre todo por recoger la idea global de reforma del Código Penal que hoy se llama "nuevo Código Penal de la democracia" pero que antaño, en las múltiples reformas anunciadas y siempre parcialmente aplicadas, se llamó de otras maneras y nunca cuestionó sus pilares, reproduciendo los marcos normativos, colonialistas y fascistas inspirados en Napoleón o Mussolini. ➤



Suscripción a PÁGINA ABIERTA

NO RELLENAR

c/ Hileras 8, 1º dcha. 28013-Madrid. Teléfonos: (91) 547 02 00 y 542 67 00 Fax: (91) 542 61 99

SUSCRIPCIÓN ANUAL (11 números al año)

4.000 ptas.

ESTADO ESPAÑOL:

6.000 ptas. (cuota de apoyo)

EXTRANJERO (vía aérea): 7.500 ptas.

DOMICILIACIÓN BANCARIA - AUTORIZACIÓN DE PAGO (*)

Apellidos: Nombre:

Calle: Nº: Piso: Tfno.

Localidad: Provincia: D.P:

Ruego acepten, hasta nuevo aviso, con cargo a mi cuenta corriente o cartilla de ahorros, los recibos que pase la revista PÁGINA ABIERTA en concepto de cuota de suscripción.

FIRMA:

DATOS DEL BANCO O CAJA DE AHORROS:

NOMBRE DE LA ENTIDAD

SUCURSAL Nº

DIRECCIÓN

POBLACIÓN PROVINCIA D.P.

ENTIDAD	OFICINA	CONTROL	NÚMERO de CUENTA CORRIENTE O LIBRETA
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

(*) Si se prefiere otra forma de pago, rellenar los datos personales y enviar giro, cheque o transferencia bancaria a nuestra dirección. Datos de nuestra c/e: PÁGINA ABIERTA, Soc. Coop. Barclays, Oficina 51, c/ Vergara, 3, 28013- Madrid. 0065 0199 85 01013067.

inmigración, racismo, relaciones entre culturas



NATACHA MARTÍNEZ

Por segunda vez recogemos en estas páginas centrales textos relacionados con algunas de las intervenciones de las, ya hace meses, pasadas Jornadas "Pensamiento crítico para un tiempo de crisis". Le toca el turno esta vez a las de la mesa redonda "Inmigración, racismo, relaciones entre culturas". En ella intervinieron, por este orden, Ignasi Álvarez Dorronsoro, Cristina Peñarín y Dolores Juliano. Y como siempre, nos vemos obligados a recoger de modo incompleto lo que en esa mesa se dijo. Pero, para poder enjuiciar mejor los términos de una polémica suscitada en ella, nos hemos permitido añadir a este informe parte de un artículo publicado en nuestra revista, artículo que hacía referencia al conflicto producido en Europa por prácticas de algunos grupos de inmigrantes, como la escisión del clítoris, objeto de esa discusión.

ciudadanos, nacionales y excluidos

Ignasi Álvarez

El Estado-nación moderno, como Jano, es un ser con dos caras o facetas: una, la asociativa de individuos-ciudadanos; otra, la comunitaria. La dimensión asociativa subraya el carácter artificial, construido, contractual, voluntario del Estado-nación. La cohesión social en ese relato nace del contrato, de la voluntad de vivir juntos dándose leyes comunes, y no de un pasado común o de unas tradiciones culturales compartidas. Esta percepción de la nación –deudora del universalismo individualista ilustrado– configura un modelo ideal de Estado-nación con una inagotable capacidad potencial de inclusión de los no nacionales. La única condición de acceso de los extranjeros a esa asociación de ciudadanos es la residencia, *ius soli*, y la aceptación, formal o tácita, de las leyes comunes.

La otra faceta del Estado-nación es la comunitaria. Una comunidad que se quiere con frecuencia prepolítica, natural, tradicional, primaria y familiar, a la que se otorga una cierta primacía por encima de los individuos. Esta visión o relato hunde sus raíces en el primer romanticismo alemán. Pone el acento en la importancia de los ámbitos culturales y lingüísticos, en los que se socializa el individuo, y en la memoria histórica de la comunidad; establece el imperativo de conservar unas tradiciones y una herencia cultural particular que se valora irremplazable y que se transmite de padres a hijos, lo que permite asegurar su continuidad. El *ius sanguini*, la filiación como vía fundamental, e incluso exclusiva, de acceso a la ciudadanía, aparece como la mejor salvaguarda de esa identidad comunitaria.

El proceso de constitución de los Estados modernos ha ido confiriendo a la identidad nacional un especial relieve respecto a otro tipo de identidades colectivas, culturales, étnicas o religiosas, a las que ha venido con frecuencia a sustituir, al menos en la esfera política. Esas identidades nacionales pueden construirse a partir de una tradición religiosa compartida, de una lengua, de la presunción de un origen común, e incluso, como en el caso de los EEUU, de una tradición política que hace de la nación americana la patria de las libertades. Lo que confiere singularidad a las identidades nacionales no es, por tanto, los materiales con que se construyen sino el terreno en el que se instalan, que es el terreno de la política.

Quiero insistir en la idea de que esas identidades colectivas, lejos de ser naturales o espontáneas, son el resultado de una construcción social, con frecuencia conflictiva, realizada por diferentes agentes sociales tales como los diversos grupos nacionalistas.

Las naciones europeas se apoyan tanto en una dimensión comunitaria, fundada en la cultura y en la continuidad histórica, como en una dimensión de asociación de individuos ciudadanos. La nación-contrato-cotidianamente-renovable quedaría suspendida en el aire, se vería privada de un elemento fundamental de cohesión y estaría perpetuamente en cuestión. La nación-comunidad-cultural, por su

parte, quedaría prisionera de la tradición, inflaría peligrosamente la dimensión holista, colectiva, amenazando la autonomía de los individuos, no tendría capacidad de cambio ni de incorporar los valores de la modernidad.

El Estado-nación, de hecho, incorpora y alimenta, **en una síntesis conflictiva**, elementos comunitarios –se trata de una comunidad singular que aspira a sustituir o, al menos, a privar de relevancia a otros vínculos comunitarios tradicionales: étnicos, territoriales o religiosos–, más o menos imaginarios, y elementos de asociación política de individuos libres. Esa síntesis le proporciona una estabilidad y una capacidad de cohesión social que ni el mercado, ni la división del trabajo o la simple asociación de individuos egoístas, en la descripción liberal, sería capaz de otorgarle.

La dimensión excluyente del Estado-nación

Todos los ordenamientos jurídicos estatales, recuerda Javier de Lucas (1), comienzan con una distinción entre dos categorías de derechos, equiparable a la distinción entre hombre y ciudadano: 1) derechos del ser humano, que son derechos universales en el marco de referencia del sistema jurídico del que se habla, y que la Constitución confiere no sólo a los ciudadanos, sino a todas las personas a quienes es aplicable dicho sistema; y 2) los derechos fundamentales no universales, en el sentido que se reservan sólo a los que reúnen la condición de ciudadanos.

De acuerdo con esa división, el derecho a emigrar sería un derecho humano; pero el derecho a vivir en un determinado país es un derecho que sólo pertenece a los ciudadanos del mismo; un derecho que puede ser otorgado, pero también denegado, a los extranjeros que lo soliciten, en función, como afirman todas las legislaciones sobre inmigración, de lo que se considere es el “interés nacional” (2). De ese modo, el extranjero pobre sólo puede legitimar su estancia cuando su trabajo es considerado necesario para la llamada “economía nacional” (y, en caso de migraciones de poblamiento, por el in-

Lo que confiere singularidad a las identidades nacionales no es, por tanto, los materiales con que se construyen sino el terreno en el que se instalan, que es el terreno de la política.

terés nacional de hacer frente a una demografía declinante o insuficiente). Un emigrante en paro es, en esa lógica, una anomalía. De ahí esa kafkiana vinculación que les toca experimentar a los inmigrantes entre el permiso de residencia y el permiso de trabajo.

La lógica que permite la exclusión del extranjero no necesita apelar a la preservación de la cultura nacional; no necesita por tanto, contra lo que a veces se ha argumentado, basarse en ninguna especie de fundamentalismo cultural. Le basta esgrimir las razones de interés nacional, del interés del conjunto de los individuos-ciudadanos que las leyes protegen y el Gobierno democrático aplica. Es el Estado-nación como un todo el que tiene una dimensión excluyente.

La integración de los inmigrantes

Conceptos tales como el de integración, y en mucha mayor medida el de asimilación, son conceptos polisémicos, a lo que se añade, para acabar de oscurecer las cosas, su profusa y confusa utilización en el debate político.

Me permito sugerir, empero, que las propuestas que han venido haciendo diversas organizaciones sociales, desde Cáritas hasta CCOO, delimitan bien el significado que dan a este concepto de integración y los ámbitos al que lo aplican: en el ámbito legal, reforma de las leyes y reglamentos de extranjería, ampliación de los permisos de residencia y de trabajo, facilitando el acceso a permisos de residencia permanente, no dependiente de las contingencias laborales, como medida indispensable para poder hablar de integración; regularización periódica de los inmigrantes ilegales, derecho al reagrupamiento familiar; acceso a servicios sociales y a prestaciones sociales no contributivas, acceso a la ciudadanía de los residentes con permiso indefinido, reconocimiento del *ius soli*, del derecho de ciudadanía para los nacidos en el país, cualquiera que sea el origen... En esa línea, la integración social puede definirse negativamente como lo contrario de la desintegración social, asociada, por ejemplo, a

los fenómenos de dualización social creciente y de marginación de ciertos colectivos.

Este ámbito de los derechos sólo constituye una parte de la problemática de la integración. La otra parte depende ya de la esfera económica y, en concreto, del mercado laboral. La existencia de altas cifras de paro es uno de los factores que alimentan la dualización en sociedades como la nuestra; y esa situación hace particularmente difícil la integración de los inmigrantes que dependen del mercado de trabajo, y reduce drásticamente sus expectativas de movilidad social ascendente.

Esta vertiente económica de la integración es la que proyecta peores perspectivas para los nuevos inmigrantes, e incluso, como estamos viendo en otros países, para la generación ya nacida en el país receptor.

En opinión de Javier de Lucas, «*el régimen jurídico de los extranjeros es uno de los campos donde habrá que tratar de aplicar ese impulso de expansión de la democracia hacia sus límites, que es la idea fuerza de los derechos humanos y de la ciudadanía*» (3). Ello exigiría también, en mi criterio, poner en materia de derechos individuales la nación de ciudadanos por encima de la nación de nacionales, hacer prevalecer el *ius soli* sobre el *ius sanguinis*. La célebre fórmula, de paternidad incierta, «*es catalán todo el que vive y trabaja en Catalunya*», expresa bien esta idea.

Exigiría también ampliar los estatutos de semiciudadanía: voto municipal, derechos sociales, prestaciones no contributivas a los no ciudadanos.

Sería también ineludible que la adquisición de la ciudadanía o nacionalidad (en este caso son sinónimas) sea un derecho subjetivo que puedan reclamar todos los extranjeros residentes con permiso indefinido y, por supuesto, los hijos de extranjeros nacidos en el país.

Y aconsejaría también positivizar y generalizar formas de doble ciudadanía y formas de ciudadanía supranacional —no sustitutivas sino complementarias—, particularmente útiles en materia de protección de derechos básicos.

Por último, transitar por esas vías se me antoja también más producti-



la superación de los Estados-nación

L. A.

Hoy, el proceso de internacionalización de la economía y de la información pone en cuestión la capacidad de los Estados-nación para asegurar buena parte de sus objetivos económicos, sociales y culturales tradicionales. No conviene, empero, olvidar que el Estado-nación sigue siendo el ámbito de la expansión de los derechos políticos y sociales, asociados al llamado Estado del bienestar, y de la universalización de la ciudadanía; que es también todavía el espacio de percepción de la nacionalidad, tal vez la forma moderna más relevante y extendida de identidad colectiva, de identificación comunitaria. El Estado-nación es igual-



LUIS SALON

vo que instalarse en el sueño asimilacionista de *restaurar* una soñada homogeneidad nacional, perdida a causa de la llegada de inmigrantes.

“Asimilación” es un término que ha cobrado un sentido negativo en la medida en que se ha extendido la opinión de que la “sociedad multicultural” —a veces, como recordaba Eszenberger, sin tomarse la molestia de esclarecer lo que tal cosa significa— es la forma ideal de convivencia. Se olvida así que la “asimilación” puede ser, entre otras cosas, una estrategia adaptativa que lleva a individuos, e incluso a grupos enteros, a adoptar la identidad de la sociedad receptora o del grupo dominante. Esa estrategia ha sido frecuente en los inmigrantes no temporales, particularmente en la segunda generación. La asimilación ha sido también un comportamiento adoptado por miembros de minorías étnicas o religiosas, una opción cuyo éxito o fracaso viene determinado por la aceptación o rechazo con que es acogida por los grupos dominantes.

En mi opinión, estamos ante estrategias legítimas, sólo rechazables desde una concepción que, a partir de elevar a valor absoluto la pervivencia de la identidad colectiva étnica o religiosa, establece que todos los miembros del grupo tienen la obligación irrenunciable de preservarla.

Las estrategias y políticas asimila-

cionistas no son rechazables porque reduzcan la diversidad cultural, sino por el carácter coactivo y discriminatorio que toman con frecuencia. El problema comienza cuando el grupo dominante considera que el pluralismo cultural o religioso que encarnan esas minorías, autóctonas o conformadas por la inmigración reciente, constituye una anomalía que debe ser eliminada con el fin de restaurar una, muchas veces supuesta, homogeneidad primigenia.

Por otra parte, el problema se agrava cuando se condiciona la igualdad de derechos o el acceso a la ciudadanía de los miembros de esos colectivos al abandono por parte de los mismos de su identidad, y a su adopción de lo que se considere es la cultura y la identidad del grupo mayoritario o de la sociedad receptora. De este modo, las tentaciones coactivas y discriminatorias se ven estimuladas y agravadas por la imposibilidad de establecer con claridad por parte de los miembros del grupo dominante, especialmente en las sociedades pluralistas modernas, una definición compar-

tada de esa identidad cultural que se supone debe ser preservada.

Las minorías y el derecho a la diferencia

Todas las sociedades son diversas culturalmente, especialmente las modernas. La sociedades de nuestro entorno son sociedades individualistas y liberales en donde la autonomía de las personas en múltiples campos se ve reconocida como un derecho subjetivo, como un *coto vedado* a la ingerencia de posibles mayorías o de la Administración (la libertad religiosa constituye históricamente el primero de esos campos). En consecuencia, coexisten en ellas múltiples formas de identidad individuales, y también de identidad colectivas o comunitarias, privadas o no de significación política. Identidades como la religiosa han ido vaciándose de significación política, y hoy la diversidad religiosa puede ser protegida dentro del ámbito de los derechos individuales.

Distinto es el caso en que existen diversas identidades nacionales dentro de un mismo espacio político. En ese caso, el tratamiento de esa diversidad trasciende de manera casi inevitable el ámbito de los derechos individuales.

El derecho a la diversidad puede tener dos acepciones: 1) reivindicación

Las estrategias y políticas asimilacionistas no son rechazables porque reduzcan la diversidad cultural, sino por el carácter coactivo y discriminatorio que toman con frecuencia.

ción de la igualdad en cuanto equiparación (derecho a ser tratado como igual a pesar de la diferencia); 2) pero, su acepción dominante expresa la reivindicación de la igualdad en cuanto diferenciación (derecho a ser tratado de forma diferente, que hace del derecho diferentes derechos).

Conviene advertir, porque muchas veces no se tiene en cuenta, que la existencia de diferentes derechos en un mismo espacio político-jurídico puede entrar en conflicto con los principios de igualdad de trato y de no discriminación, a la que paradójicamente se apela para defender esos derechos diferentes.

La visión idílica del multiculturalismo, cuando ese concepto alude a la existencia de identidades colectivas en conflicto, presupone, contra abundante evidencia en contrario, que la buena voluntad y la tolerancia son elementos suficientes para establecer una convivencia armónica entre las diversas comunidades culturales que comparten un espacio social y político común.

Una visión más realista del problema obligaría a considerar que una sociedad multicultural moderna, requiere, tal vez de forma inevitable, dos cosas:

a) Un avanzado proceso de individualización, de desarrollo de la autonomía individual, lo que lleva inevitablemente a un cierto debilitamiento de las lealtades comunitarias, valoradas como primordiales en las sociedades premodernas, de manera que la ciudadanía compartida por todos emerge como el espacio político más relevante. De lo contrario, estaríamos ante un modelo en el que la lealtad comunitaria queda reducida al propio grupo.

b) Un permanente proceso de ajuste intercultural, mediante la neutralización de algunos de los aspectos más conflictivos de las diferentes identidades culturales, y la adopción, por parte de todos los grupos, de algunas pautas y referencias comunes que faciliten la convivencia política y hagan posible el diálogo intercultural. Ello exige varias cosas: 1) no sostener una visión estática y cerrada de la propia cultura; 2) no hacer de la conservación de los aspectos más diferenciales de la misma un valor absoluto; 3) aceptar que los individuos no son meros vectores de una cultura,

ni pesa sobre ellos la obligación de mantenerla; 4) recordar que la defensa de la autonomía individual no es incompatible con lealtades colectivas diversas, a menos, lógicamente, que alguna de ellas, cual Dios celoso, exija de los individuos una lealtad incondicional y exclusiva.

Lo anterior implica también la apertura y reformulación de los códigos de identificación nacional, de manera que el límite que separa a los nacionales de los extraños se haga crecientemente permeable y evite la cristalización de varias comunidades con tendencia a ensimismarse.

Una identidad cuya construcción obliga forzosamente a mirar más hacia el futuro que hacia el pasado, pero que debe buscar también anclajes, que obviamente no pueden ser étnicos —como bien sabía Renan—, en el pasado: la constitución americana, o el universalismo republicano francés.

De no ser así, el resultado podría ser el cierre de cada una de las comunidades sobre sí misma, el aislamiento o, todavía peor, el recelo y la desconfianza entre comunidades y la fragmentación y el debilitamiento del espacio social compartido.

El filósofo comunitarista americano M. Walzer (4) recordaba recientemente que sin integración económico-social no es posible la integración de la comunidad política. Walzer alertaba sobre el hecho de que una sociedad multicultural no está inclinada de manera "natural" a la armonía. «No hay —afirmaba— ninguna mano misteriosa que le lleve por ese camino. El resultado, con todos y cada uno de los grupos haciendo sonar su propio instrumento, puede dar lugar no a una sinfonía perfecta, sino más bien una áspera disonancia». Conviene no olvidar que una sociedad multicultural tiene que empezar por ser sociedad. ■

(1) Javier de Lucas, *El desafío de las fronteras*, Temas de Hoy, Madrid, 1994.

(2) El artículo 12 de la Ley Orgánica de Extranjería de 1985, lo afirma con toda claridad: «Para la concesión del visado se atenderá el interés del Estado español (...) La denegación no necesitará ser motivada». Y el artículo 18 explicita que «para la concesión y renovación del permiso de trabajo (...) se apreciará la existencia de españoles en paro en la actividad que se proponga desempeñar el solicitante».

(3) Javier De Lucas, *op. cit.*, pág. 179.

(4) M. Walzer, "Multiculturalismo e individualismo", *Micromega*, 3/94, Milán.

mente el ámbito primordial que tienen los ciudadanos y ciudadanas para dirimir sus conflictos sociales, ideológicos y políticos. Y, por último, el Estado-nación personifica también el instrumento político para la protección de bienes culturales tan concretos como la lengua propia, o más difusos como la "cultura nacional", que se estiman valiosos.

Con frecuencia, la "superación" del marco político de los Estados nacionales es presentado como un objetivo deseable, ya que permite desprenderse de las lealtades nacionales. Éstas son valoradas negativamente como atavismos generadores de conflictos, formas de identidad colectiva que amenazan la autonomía individual e instrumentos de exclusión política de los no nacionales y de los extranjeros. En su versión más individualista liberal, este cosmopolitismo anacional propone como ideal un espacio político abierto a la libre circulación de individuos autónomos desvinculados de cualquier lealtad nacional, cuyos derechos y libertades son protegidos y respetados por unas instituciones políticas posnacionales.

En mi opinión, la desaparición o el adelgazamiento progresivo del Estado-nación y de los instrumentos de participación política asociados a la ciudadanía podría engendrar, en vez de un sueño cosmopolita o libertario, la pesadilla de un mundo atomizado, sin más vínculos que los generados por un mercado mundial dominado por unas multinacionales más poderosas que la mayoría de los Estados y exentas de cualquier control político.

Tampoco hay razones para creer que la Comunidad Europea vaya a resultar más abierta y muestre una mayor capacidad de acogida e inclusión de los inmigrantes extracomunitarios que la de los Estados nacionales que la integran. De hecho, en Schengen y Maastricht se acuerda un endurecimiento de las medidas de control para reducir drásticamente el acceso de los inmigrantes y su circulación por el espacio comunitario. ■

afirmación de valores y negociación intercultural

Cristina Peñarín

A menudo se plantea hoy el problema: ¿cómo es posible que, teniendo una educación puramente individualista y unos valores de civismo racional-individualista, tengan tanto éxito los discursos nacionalistas, étnicos, etc., que tienden a la cohesión de sujetos colectivos? Y en este encuentro nos tenemos que plantear también si se puede dar identificación entre los miembros de una comunidad del tipo de la CE.

La naciones son comunidades políticas imaginadas, dice B. Anderson. Toda comunidad de la que sus miembros se sienten partícipes ha de ser imaginada como comunidad. ¿Y cómo se forma la imagen de la nación? Se forma a partir de los relatos; de los diccionarios, que presentan una lengua como unida; de los museos; de las academias; de los monumentos; de los censos. Es decir, todo eso que construye y deposita en nuestra memoria la imagen de unidad, lo que delimita nuestros límites, etc.

Además de imaginarse a sí mismas como comunidades, o como colectividades, también, necesitan estar constituidas por sentimientos, por gentes que se sienten miembros, que se sienten formando parte de ellas.

Todas las entidades colectivas han generado símbolos. Símbolos que no simplemente tienen la función de representar al país en un encuentro o algo por el estilo, sino que tienen una doble función.

Sostiene A. Shutz que las colectividades sociales son entidades que

no percibimos dentro del ámbito de nuestra realidad cotidiana, sino que son construcciones de pensamiento que tienen su realidad en otros universos, quizás ideales, y que sólo podemos aprehenderlas, captarlas, simbólicamente. Y afirma también: «*Como la naturaleza misma, el mundo social nos trasciende, las personas existían antes que yo y van a seguir existiendo después de que yo muera*».

Esta idea de trascendencia en la que vivimos, tanto de la naturaleza como de las sociedades, las culturas han intentado manejarla para que no fuera tan inquietante. Normalmente es la religión el instrumento fundamental para darnos un sentido a nuestra propia vida, incluyéndonos dentro de esas entidades que nos sobrepasan, que nos trascienden. Es decir, cuando yo muera, algo de mí pervivirá, tendrá relación con los que vivirán luego. Entre yo y los otros hay una continuidad.

Ese sentido de continuidad es lo que, dice Anderson, da a la nación, una vez que han desaparecido las grandes religiones, los sueños del paraíso ultraterreno y todo lo demás. Sin embargo, creo que pueden tener éxito ambas cosas, las religiones y las naciones. Quizá lo que indica esa similitud es que basa su éxito o su atractivo, casi mágico a veces, en mecanismos similares, como es éste de darnos un sentido de continuidad con los vivos, con los muertos y con los no nacidos. Los símbolos nos vinculan con una colectividad que nos trasciende. Nos vinculan de un modo

sensible, conectando la imaginación, el sentimiento y la sensibilidad.

Los símbolos no se crean artificialmente. Tienen que surgir en unas experiencias de entusiasmo colectivo para que realmente funcionen. Por ejemplo, la imagen de una colectividad no territorial como “la clase obrera”, “los oprimidos”, fue creada por una doctrina, movilizaciones y representaciones. Discursos, relatos, imágenes y luchas que, conjuntamente, crearon los símbolos de esa colectividad que generaba un entusiasmo y un sentir solidarios. Una colectividad que ya no es sentida.

La pertenencia a una colectividad de estas características no es sentida de la misma manera que la pertenencia a un mercado común de intereses, a un club de aficionados, a algo con respecto a lo cual podemos prescindir de pertenecer. Cuando es sentida como algo a lo que pertenezco, porque da sentido a mi vida, entonces realmente funciona de esa manera a la que antes aludía.

La cuestión es que las fronteras de una colectividad de pertenencia no están fijadas de antemano, sino que, como dice otro antropólogo, Frederik Barth, las fronteras son lo que en las relaciones entre los grupos humanos se preserva del cambio. Unos grupos ponen su frontera simbólica en su lengua; otros en su territorio; otros en su religión; otros en... cualesquiera rasgos, no podemos determinar *a priori* cuál va a ser el rasgo que defina a un grupo étnico. Es aquel que para ese grupo resulta fundamental e innegociable en la interacción con otros grupos.

Conflictos entre culturas

Todas las culturas han tenido relaciones con otras culturas, y de los contactos, y de las mezclas, y de las contaminaciones, con una y otra, han salido nuevas culturas, nuevas agrupaciones, nuevas fronteras, etc.

Y en estos procesos de contaminación —que se dan siempre y que espero que se sigan dando— han surgido los momentos de conflicto y también aquello que para cada colectividad resulta más difícil de negociar, sea en el ámbito que sea. Digo esto a

Todas las culturas han tenido relaciones con otras culturas, y de los contactos, y de las mezclas, y de las contaminaciones, con una y otra, han salido nuevas culturas, nuevas agrupaciones, nuevas fronteras.

propósito de casos judiciales que ha habido en Francia (en España ha habido uno también) de mujeres africanas inmigrantes que han practicado la mutilación del clítoris a sus hijas.

Quiero mencionarlo porque me parece que nos pueden ayudar a pensar cuál va a ser nuestra relación con una cultura que está entre nosotros y acerca de la cual creo que todavía no hemos pensado realmente cómo vamos a gestionar todos los problemas.

Dorronsoro recoge el estudio de Alessandra Facchi, que está en otro volumen de Talasa, en el que esta jurista concluye con que, en este conflicto, la posición más razonable es la de no castigar a quienes practican la ablación del clítoris, sino hacer campañas educativas para que esto, poco a poco, se vaya viendo de otra manera... Y dice Dorronsoro: «*La tolerancia es particularmente pertinente respecto a prácticas [se refiere a lo que llama la escisión ritual del clítoris] que no nos parecen aceptables, pero que pertenecen al ámbito de la autonomía individual y no lesionan derechos de terceros*».

Tengo que reconocer que tuve que leer varias veces este párrafo, porque, al llegar a lo de «*no lesionan derechos de terceros*», creía que había entendido mal, creía que no se estaba refiriendo a lo mismo, pero sí. Resultaba, simplemente, que a mí me produce indignación pensar, hablar, de la mutilación del clítoris de mujeres como algo que no lesiona derechos de terceros; es decir, no me considero, al parecer, tercera respecto a esa colectividad en la que se produce eso, respecto a esas niñas y mujeres que lo sufren.

¿Tengo que tener alguna consideración hacia este sentimiento que se me produce, que es como si me hubieran dado un golpe en el estómago, que no sé si debería llamarlo inquietud o indignación? ¿Debo decir que hay que domesticar estos senti-

mientos y razonar más fríamente, y no debo sentirme identificada con esas mujeres?

Dice Strawson que una sociedad o una comunidad es el conjunto de todos aquellos respecto a los cuales podemos sentirnos indignados, ofendidos, etc.; el conjunto de aquellos respecto a los cuales requerimos cierta consideración. E insiste en que sin los sentimientos que él llama morales, es decir, sentimientos por los otros, no es concebible ninguna sociedad humana.

Es decir, a nosotros no sólo nos afecta lo que me hagan a mí, sino también lo que le hagan a mi hermana, a mi primo, a algún ciudadano que veo por la calle, a la gente con la que me identifico. Y, de hecho, la mayor parte de nuestros sentimientos, lo que llamamos sentimientos en el terreno individual, se definen básicamente por “me siento afectado por lo que le pasa a otro”. Si no tuviéramos sensibilidad hacia ningún otro, como dice Strawson, no habría sociedades humanas.

Y, sin embargo, nos encontramos aquí con una actitud que promociona Dorronsoro, y también Alessandra Facchi, en la que tratan de que nos hagamos completamente insensibles con respecto a este sufrimiento —razones no les faltan, y yo quiero ser justa con sus razones, porque creo que realmente son serias—.

La cuestión se plantea jurídicamente con respecto a la dicotomía entre legislar y punir esos comportamientos —la mutilación del clítoris— o no intervenir y realizar campañas de educación o algo por el estilo, en el caso de que no se considere deseable la mutilación del clítoris. Porque, se dice, si alteramos un comportamiento, si castigamos a las madres o a las personas que mutilan los clítoris, entonces vamos a perjudicar más incluso a la propia niña, a la propia víctima de esta mutilación, porque en

inmigración y conflicto de valores (*)

Ignasi Álvarez

El diario *El País* (28-IV-93) publicó, bajo el título sensacionalista de “Tres antropólogos defienden la ablación del clítoris de emigrantes africanas”, una reseña de las intervenciones de las antropólogas Dolores Juliano y Adriana Kaplan en unas Jornadas sobre Migraciones Extranjeras y Diversidad Cultural organizadas por el Instituto Catalán de Antropología. [...]

Unos días después, M^{re} José Aubet arremetía de manera un tanto destemplada contra las antropólogas mujeres que se llaman feministas y «*justifican la práctica de la ablación del clítoris*».

Adriana Kaplan contestaba cinco días más tarde. La antropóloga afirmaba que «*nadie se ha pronunciado en favor de la ablación del clítoris, ni del mantenimiento del ritual en nombre de la tradición y el relativismo cultural. Sólo se ha defendido la comprensión y no la justificación de las bases que sustentan la práctica como principio necesario para trabajar estrategias que lleven a su erradicación*».

Kaplan lleva razón al afirmar que comprender no es justificar, ni siquiera implica necesariamente disculpar. Reclamar que se intente comprender los motivos de estas o aquellas prácticas culturales implica afirmar que éstas, cualquiera que sea la valoración moral que nos merezcan, pueden ser entendidas por nosotros. O dicho de otra manera, supone postular que las gentes de diferentes culturas tienen la posibilidad de comunicarse entre sí. [...]

Las líneas de crítica a estas sentencias se apoyan en varias consideraciones: el cuestionamiento de la aplicabilidad de la presunción de conocimiento de las leyes penales a una persona analfabeta que no sabía francés; lo impropio de extender el alcance de una figura penal que estaba prevista para mutilaciones en el contexto cultural francés; la falta de dolo, de voluntad de causar un mal, en el caso de los parientes africanos; la existencia de conflicto normativo entre una costumbre que prescribe un comportamiento y la ley del país; y, por último, la ausencia de diferenciación entre las diversas formas de “escisión”. [...]

La persecución de la escisión en la

●●●
el futuro será rechazada en su comunidad y probablemente nadie va a querer emparejarse con ella, casarse con ella.

Razones en pro y en contra

Las razones están muy resumidas en el texto de Dorronsoro, pero bastante extensas en el texto de Facchi. Las razones, como veis, son de peso: «*No podemos tratar el comportamiento individual [el de la mutilación] conforme a nuestros criterios, nuestros principios, a nuestra legislación, y debemos considerar la cultura en la que se da y el perjuicio mayor para la persona que ahora consideramos víctima de una mutilación, pero que, de hecho, si evitamos esa mutilación, mañana será víctima de exclusión en su propia comunidad y a lo mejor esto le produce mayor insatisfacción que perder esa pequeña cosa del clítoris.*»

A mí me parece que aquí las razones en pro y en contra, como en todas las cuestiones que al final exigen una decisión ética, tienen un cierto límite. Dice Wittgenstein que una decisión ética es aquella en la que, llegado a cierto punto, las razones se acaban. Y yo tengo que tomar una posición entre las razones. Tengo que encontrar el valor de mis valores, la razón de mis razones, es decir, tengo que hacer una opción.

Creo que debemos admitir que nuestra relación con las culturas con las que estamos en contacto nos implica éticamente; nos afectan, afectan a nuestros sentimientos y a los demás elementos de nuestra cultura. Creo que debemos admitir que las culturas con las que estamos en contacto nos obligan a que entremos con ellas en una relación a nivel de negociación de fronteras. Hasta ahora no hemos entrado en una relación que tenga en cuenta su cultura. Conozco muy pocas iniciativas que consistan en, realmente, comprender esas culturas desde dentro.

Si, como dije, las fronteras de las colectividades son aquello que se preserva del cambio en las relaciones de contacto, y de contaminación, y si, además, los rasgos étnicos no son nada *a priori*, sino que son el resultado

Creo que debemos admitir que nuestra relación con las culturas con las que estamos en contacto nos implica éticamente; nos afectan, afectan a nuestros sentimientos y a los demás elementos de nuestra cultura.

de las interacciones con el mundo, con las otras culturas, con los demás, lo que pregunto es que, frente a este caso, un caso ejemplar que, como otros (como el del problema del *chador*, o el problema de las transfusiones de sangre con los evangelistas, que no admiten las transfusiones ni para sus hijos, etc.), nos plantea nuestra relación con estas otras formas de ver el mundo, frente a ese caso, digo,



¿cuáles son nuestras posibilidades de negociación?

Hasta ahora nuestra actitud es: respetemos los derechos individuales, integración, asimilación y derechos individuales. Y luego está este lenguaje, que aparece de pronto, de derechos de la cultura, de la cultura en la que se practica la mutilación del clítoris, que yo me resisto a llamar escisión ritual del clítoris. ¿Cómo podemos ponernos en una relación en la cual nos arriesguemos a poner en cuestión nuestros propios principios éticos? Aquí el problema es que cada vez que nos acercamos a la verdad de otro, si realmente comprendemos la verdad de otro, dicen los filósofos, nuestra propia verdad no queda inalterada, resulta afectada.

Diálogo intercultural y valores universales

¿Entramos, entonces, en un campo de relativismo total de todos los valores, cualquier valor de cualquier cultura? ¿Cómo entramos en esta negociación?

Por ejemplo, una pensadora feminista, Seyla Benhabib, hablando también de casos como éste, dice que el hecho de que tengamos que entrar en relación con los valores de otro, y que tengamos que cuestionar los principios en los que se basan nuestros valores, no quiere decir que tengamos que renunciar ya ahora, antes del diálogo, a toda idea de un valor universal o de algunos valores universales.

Yo no quiero prejuzgar la conclusión, yo sólo quiero decir que propongo que, en la relación entre las culturas, planteemos la cuestión de nuestra relación ética y afectiva con los otros, los problemas éticos y afectivos que nos plantea nuestra identificación común. Creo que, si sentimos respeto a estos colectivos que forman parte de nuestra sociedad, no tenemos más remedio que sentirnos afectados o indignados por lo que les ocurra. El hecho de que sintamos algo, como dice Strawson, de que tengamos ese sentimiento de que no hay consideración hacia otras personas como algo que nos afecta a nosotros, es lo que nos hace formar una sociedad con ellas. Si excluimos a estas colectivi-

dades de nuestro sentimiento de participación en su dolor, nos separamos con una nítida barrera de todo lo que les pase, y decimos: "allá ellos en su cultura, aquí nosotros en la nuestra". ¡Estupenda relación entre culturas!

Creo que realmente no tenemos más remedio que afrontar el desafío de ver nuestra propia cultura desde el punto de vista ajeno, vernos desde el punto de vista de los otros, y ver qué somos capaces de negociar en el terreno de las fronteras, y dónde vamos a establecer nuestras fronteras.

Si nuestra cultura tiene algún principio común, creo que uno de esos principios es el de igualdad de todas las personas ante la ley. Curiosamente, ni en el texto de Dorronsoro ni en el texto de Alessandra Facchi se menciona que la mutilación del clítoris impide a la mujer una parte importante de su placer sexual. Supongo que no se menciona para no caer en sentimentalismos o en el lado afectivo de la cosa. O no se menciona porque esto deja bien a las claras una desigualdad ante la ley, puesto que a los hombres no se les mutila impidiendo su placer sexual. No tiene nada que ver la circuncisión, puesto que no impide de ninguna manera el placer sexual a los hombres, mientras que la mutilación del clítoris sí, y muy claramente.

De manera que si nosotros, en nuestro territorio, renunciamos a un principio como el del derecho igual de todos ante la ley, y si renunciamos a un principio como el de la defensa de la integridad del cuerpo físico —que es prácticamente nuestro principio fundamental en el derecho penal, no hay delito mayor que el de matar a alguien, seguido de la mutilación. Si frente a estos dos valores decimos: "vale, que lo hagan, porque es su cultura", y no nos empeñamos en ellos, ¿qué otros valores tenemos más fundamentales?

No se trata únicamente de conocer su cultura y respetarla, sino de establecer una relación de interacción. Formar parte de una misma colectividad implica sentir-con, sentirnos mutuamente afectados, y discutir y negociar los valores de las respectivas culturas y los valores y las fronteras simbólicas de la colectividad que formamos conjuntamente, que si no es imaginada y sentida no será nada. ■

...
vía penal pone de relieve no sólo un conflicto entre la sociedad receptora y determinados colectivos de inmigrantes, sino entre dos universos culturales. Expresa también un conflicto de valores en el interior de nuestra cultura occidental entre, de un lado, la protección de la infancia, la integridad del cuerpo, la igualdad entre los sexos, y, de otro lado, la defensa de las minorías, el respeto al pluralismo y a la especificidad cultural. También pone de manifiesto la oposición entre dos concepciones del Derecho: la una, represiva, busca impedir esta práctica mediante una condena severa. La otra, promocional, constata la insuficiencia de las medidas puramente represivas para inducir al abandono de una costumbre, afirma que su eliminación requiere campañas de información, de educación y asistencia social, que alerta contra el aislamiento que unas condenas severas producirían entre las mujeres africanas afectadas y la sociedad y la Administración francesas.

Alessandra Facchi concluye afirmando que «una condena moral y social de la escisión, que resulta inevitable en base a nuestros valores, debe ir acompañada de una extrema cautela en los procedimientos concretos». Cabe prohibir, condenar social y moralmente y, al tiempo, mantener el castigo sólo a efectos simbólicos. [...]

Una sociedad pluriétnica conlleva la posibilidad de desarrollar conflictos como el descrito en estas páginas. En muchos casos no existirán fórmulas que permitan la eliminación de esos conflictos de valores y sólo podremos aspirar a encontrar maneras de reducir el grado de crispación que producen.

La necesaria negociación de estos conflictos dista de hacerse desde una posición de equilibrio. De hecho y de derecho, la fuerza de los colectivos inmigrantes adscritos a otras pautas culturales es muy inferior a la de quienes se adhieren a los valores de la sociedad receptora. Esta desigualdad aconseja que el esfuerzo de comprensión y la tolerancia sean actitudes particularmente presentes en quienes son los más fuertes. ■

(*) De un artículo publicado en septiembre de 1993 en PÁGINA ABIERTA (número 31), en el que, además de analizar la dificultad de atemperar los conflictos de las sociedades multiétnicas, se analiza la pugna entre el relativismo y el universalismo cultural y moral.

el contacto intercultural: ¿con quién y en qué contexto?

Dolores Juliano

Es un poco difícil desarrollar la línea de argumentación que tenía pensado desarrollar después de la polémica que se ha planteado. De todas maneras, trataré de explicar mi línea de argumentación dando también alguna sugerencia en términos de la política que se debe plantear con respecto a los problemas aparecidos.

El tema inmigración, racismo y relaciones entre culturas implica una idea de que las culturas tienen límites que son diferenciables, que constituyen conjuntos más o menos homogéneos. Sin embargo, todas las culturas tienen diferencias y contradicciones internas. En todos los casos, salvo en las sociedades cazadoras y recolectoras, formadas por grupos pequeños de unas pocas decenas o unos pocos centenares de personas, que son más o menos igualitarias entre ellas (son las sociedades más igualitarias de las que tenemos conocimiento), estamos hablando de sociedades complejas. Las sociedades complejas se caracterizan por que en ellas los distintos sectores no solamente tienen intereses y ámbitos de actuación diferentes, así como división del trabajo, sino que también tienen diferencias en términos de prestigio y división en términos de poder.

Todas las culturas que nosotros conocemos, las culturas modernas, están formadas por sectores hegemónicos, es decir, que manejan el control cultural, porque manejan los resortes políticos y económicos, y también por sectores que no tienen acceso al poder y que se configuran, por

consiguiente, como subculturas. Si hablamos en términos de la sociedad global, podemos hablar de una cultura hegemónica en términos, por ejemplo, masculinos, y de una subcultura subordinada, en términos femeninos, en la medida en que ha tenido tradicionalmente menos poder. También forman parte de la cultura hegemónica las formas de ver el mundo de la burguesía, de los sectores urbanos, o de los países centrales. En el otro extremo, podemos hablar, también, de subculturas rurales, obreras, etc.

Estas subculturas se encuentran en interrelación dinámica y su actuar produce, de alguna manera, el dinamismo y el cambio social a partir, precisamente, de los conflictos y las diferencias. Sin embargo, puede ocurrir que algunos de estos sectores de la propia sociedad, además, sean transformados en guetos, sean marginados.

Es decir, las diferencias internas dentro de una misma cultura pueden ir de una marginación, o una graduación entre distintos grados de participación, a una prácticamente segregación interna. Y, por otra parte, se pueden producir también bolsas o sectores diferentes por la llegada de ajenos, por la llegada de extranjeros. Esto es lo que se ha dado fundamentalmente en las últimas décadas, y es a esto a lo que se

En cada uno de los casos, hablar de la diferencia implica una cierta definición del "nosotros". Cuando hablamos de que algunos son diferentes, estamos hablando de un "nosotros" supuesto.

quiere referir normalmente cuando se habla de multiculturalidad y diversidad cultural. Pero, insisto, esto es sólo un elemento más de diferenciación interna entre otros muchos.

Movimientos migratorios

En cada uno de los casos, hablar de la diferencia implica una cierta definición del "nosotros". Cuando hablamos de que algunos son diferentes, estamos hablando de un "nosotros" supuesto. Ese "nosotros" puede coincidir con un "nosotros" nacional. Y esto genera la idea de que los desplazamientos importantes o significativos son los que atraviesan fronteras nacionales. Es a partir, insisto, de esta construcción que se produce la identificación de los "diferentes" con los extranjeros.

No todos los desplazamientos son iguales. La mayor parte de los desplazamientos fuera de las propias fronteras los han hecho, tradicionalmente, los europeos. Sabéis que los grandes movimientos migratorios de los últimos 400 años comienzan precisamente con las estrategias colonizadoras. Los europeos han ido al resto del mundo normalmente como colonizadores, para imponer sus valores. En este caso no se les planteaba ningún problema ético; tenían absolutamente claro que sus valores eran los que valían la pena y que los precios de vidas humanas o cualquier otra consecuencia eran males no deseados, pero que, en última instancia, podían aceptarse en términos de un proyecto. Este caso es el punto máximo de imposición de valores propios a los "otros".

Los movimientos actuales, sin embargo, salvo en algunos casos, no tienen este tipo de intencionalidad. Pueden darse, y de hecho se dan, cosas tales como la guerra del Golfo, a la que se ha hecho referencia, o la invasión de Panamá, en la cual un Estado, o un conjunto de Estados, impone su ética a otros grupos humanos. Esto se sigue dando puntualmente, pero no es la práctica más frecuente.

Cuando hablamos de movimientos de población, nos referimos fundamentalmente a refugiados políticos o inmigrantes de tipo económico.



En el caso de los refugiados políticos, su estancia en el exterior se considera, normalmente, como un problema puntual: los refugiados organizan su vida pendientes de un posible retorno.

Otro caso es el de los inmigrantes económicos, que huyen de los lugares con más problemas para tratar de establecerse en sitios que ofrezcan mejores perspectivas económicas. En esos casos, el proyecto mismo del inmigrante implica un cierto deseo de interacción o asimilación con la sociedad en la cual elige o pretende convivir. El inmigrante económico es, por definición, una persona relativamente permeable a las influencias del lugar a donde va.

En relación con estos sectores —y con esto entro un poco en los términos de la polémica—, se argumenta o se propone un criterio: el respeto a la diversidad.

El respeto a la diversidad

La idea misma del respeto a la diversidad, que tiene sus orígenes en el relativismo cultural antropológico, tiene una vertiente positiva, pone en guardia sobre los abusos de poder,

nos pone ante la idea de que puede haber soluciones diferentes, pero implica también, fundamentalmente en su versión simplificada, una determinada cantidad de riesgos. Y, de hecho, en el manejo común, lo que se utiliza es una versión simplificada de las culturas, que las considera estáticas, estables, coherentes...

Esta versión del relativismo puede ser criticada desde varios ángulos. En primer lugar, esta idea de la diversidad hace un subrayado abusivo de la diferencia entre los diversos grupos. Pero, en realidad, los seres humanos tenemos muchas más cosas en común que elementos diferenciales. Cuando hablamos con otras personas, podemos subrayar esto que tenemos en común o podemos subrayar aquello específico, lo no universal; se puede subrayar más lo que separa que lo que une. En muchos casos, esta opción puede llevarnos a cometer errores como considerar, para definir a un grupo cualquiera, aquellos de sus rasgos más negativos y compararlos con los rasgos más positivos de nuestra propia cultura. Un ejemplo puede ser la polémica sobre la clitorotomía.

El problema no es que nos guste o que no nos guste, sino que hay culturas que la practican. Y en la medida



el binomio integración/ asimilación (*)

D. Juliano

La tolerancia a la diversidad es diferente en los distintos países de la Comunidad Europea. Para hablar de dos posiciones extremas, vemos que mientras Gran Bretaña parte de una tradición multicultural y de respeto por los derechos de las minorías, que puede sin embargo llegar a constituir las en guetos, Francia se apoya en la tradición ilustrada del humanismo abstracto, y pone énfasis en la asimilación individual de los inmigrantes, con lo que su defensa de la igualdad termina concretándose en políticas aculturadoras. Los restantes países oscilan entre estos dos polos.

Las presiones que se ejercen sobre las minorías pueden, por consiguiente, variar mucho y producir, a su vez, respuestas diferentes. Gentil Puig ha realizado un interesante aporte, brindando un estado de la cuestión de los estudios de las distintas políticas y sus consecuencias. En resumen, se pueden distinguir varias estrategias diferentes de la sociedad global, según los objetivos que se propongan:

- Integración, esto implica el reconocimiento de la existencia de dos o más grupos con características culturales diversas —la mayoría y las minorías— que interactúan en una misma estructura social.

- Asimilación, que significa la absorción de un grupo por otro. Es decir, la desaparición de la minoría como tal.

- Separación (o segregación) cuando conviven en un territorio sin interactuar. La política, entonces, tiende a evitar los contactos.

Teresa Losada, por su parte, separa pluralismo cultural, que implica reconocimiento e interacción culturales, de integración, que sólo se daría cuando los inmigrantes logran participación «en la vida económica,



●●● en que la practican, siempre se corre el riesgo de que la prohibición y la penalización hagan que estas prácticas se realicen en peores condiciones, con mayor riesgo. No se trata de tolerar la clitorotomía por su pertenencia a un grupo de prácticas culturales, no es un bien deseable de ninguna de las maneras, pero dado que, aunque se prohíba, igualmente, en determinadas circunstancias, se hace, puede que el costo de una penalización y una prohibición fuerte sea muy superior a sus ventajas, es decir, que contribuya a que se realice en peores condiciones todavía que si se puede más o menos controlar.

En la situación de inmigración, esta práctica entra —en este caso lo ha señalado bien Cristina— en el mismo ámbito que cualquier otra actividad que esté penada; es decir, sencillamente, desde el punto de vista de nuestro sistema legal, está sanciona-

da y, por consiguiente, no se puede permitir. Lo cual no quiere decir que haya que hacer una campaña específica al respecto.

En líneas generales, la idea es que cuanto más segura se encuentre la inmigrante de ser aceptada, cuanto mejor imagen social tenga, cuantas más posibilidades tenga de interrelacionarse con la población del grupo receptor, más seguridad laboral tenga y mejor reconocimiento tenga, más fácil es que aspire a un matrimonio mixto y, por consiguiente, que dé menos importancia a ese requisito.

Y, a veces, esta polémica da una imagen tan negativa de las mujeres que sufren estas prácticas, que genera realmente marginación. A veces defendemos más al clitoris que a las personas. Quiero decir que si las mujeres pertenecientes a las culturas que imponen esas mutilaciones son consideradas interlocutores válidas, aceptadas, tenidas en cuenta, e interac-

túan, si se las respeta, es mucho más fácil que se sientan con la seguridad suficiente como para desafiar las pautas del lugar de origen, que si las mantenemos demasiado marginadas.

La no uniformidad de las culturas

El otro problema que trae la diversidad es que parte del supuesto de que las culturas son uniformes. Y aquí es donde hay que matizar otro elemento. Todas las culturas están permeadas por contradicciones internas, también las culturas de los inmigrantes, también las culturas musulmanas. Pienso que, con respecto a estas culturas, como en la nuestra, no es necesario que nuestra solidaridad vaya al sector dominante; nuestra solidaridad puede ir muy bien a cualquiera de los subsectores con los cuales nos sentimos identificados.



Cuando hablamos de clitorotomía y de las culturas musulmanas, estamos haciendo una injusticia. La clitorotomía es una práctica africana que no se correlaciona con el islam más que casualmente en algunos territorios. Los musulmanes árabes de la parte asiática no practican la clitorotomía, y hay muchos pueblos que la practican y no son musulmanes. Son dos ámbitos culturales diferentes.

Pero, insisto, hay fuertes corrientes dentro de estas zonas que actúan y polemizan contra este tipo de prácticas. Creo que lo correcto no es imponernos desde nuestra ética o nuestros puntos de vista, sino, precisamente, participar en el diálogo y apoyar los movimientos que ellas mismas reclaman al respecto, en la medida en que ellas son perfectamente capaces de hacer sus reivindicaciones. Pienso que no se trata de sustituir sus reivindicaciones, sino de apoyarlas.

Hay otro elemento que también se confunde cuando se habla de respeto a la diversidad. Se presupone que el inmigrante mantendrá y defenderá en el lugar de acogida los mismos valores culturales que tenía en su lugar de origen, y que esto es un elemento importante en su autodefinición. Esto requiere algunas precisiones.

En principio, he señalado que las opciones individuales de los inmigrantes no tienen por qué coincidir con las opciones culturales de origen. En muchos casos, precisamente, la gente emigra –y cuando hacemos entrevistas a inmigrantes esto se ve muy claro–, entre otras cosas, porque encuentran desagradables, opresivas o abusivas algunas de las prácticas culturales de origen, y, por consiguiente, emigran buscando no solamente un cambio económico, sino un cambio cultural. Esta opción puede darse o no, depende de cada uno de los casos.

Lo que pasa es que, si tienen muy mala recepción en la sociedad de acogida, es muy posible que los inmigrantes terminen enquistándose o apoyándose en guetos como una manera de sobrevivir, como una manera de conseguir apoyo. Entonces se produce una rehermetización a partir, precisamente, de la marginación.

De todas maneras, y con esto sí que retomaría después de esta salida fuera del campo, el tema que tenía pen-

sado desarrollar, los inmigrantes, sea cual fuere el motivo de su inmigración, sea que hayan venido como refugiados políticos, o que hayan venido como inmigrantes económicos, tienen algunos elementos en común. Han tenido una endoculturación previa al lugar de origen, tienen un sistema de referencias, tienen códigos de comunicación y experiencias históricas diferentes de las del lugar de acogida; es decir, han constituido una identidad que por modelable que sea, por abierta que sea, imprime unas ciertas características. Un tango en Argentina decía, refiriéndose a los inmigrantes: «Traían en los ojos reflejos de otros cielos». Me parece que es una manera muy poética de tomar la diferencia. Pero está bien. Los ojos son iguales, pero los reflejos que traían en los ojos son distintos según donde se haya vivido la primera época de la vida.

La segunda generación

El problema es completamente diferente si hacemos referencia a la segunda generación, a una segunda generación que comienza a ser importante, y, en la medida en que está restringida la inmigración legal y que se le ponen cada vez más trabas, tiende a formar en algunos países –es el caso de Francia– el contingente más importante de “otros”. En este caso, en el de los inmigrantes de segunda generación, tenemos que incorporar una matización conceptual. Existe lo que podríamos llamar el horizonte vital y, por otra parte, lo que podríamos llamar la memoria familiar.

El horizonte vital está configurado íntegramente con los elementos aportados por la sociedad receptora. Los niños venidos pequeños o nacidos en la sociedad de acogida tienen sus experiencias, actividades sociales, afectos, recuerdos, expectativas y posibilidades de promoción, marcados íntegramente por la sociedad de acogida. Desde este punto de vista, no pueden optar por una identidad que no han vivido. Si se siguen considerando, en la segunda generación, miembros de la sociedad de origen, esto, sencillamente, marca que la so-

social, cívica, cultural y espiritual del país de inmigración».

Las estrategias de los miembros de las minorías étnicas con respecto a la sociedad global, a su vez, pueden abarcar distintas posibilidades, según Marques Balsa:

– Rechazo de desorientación con replegamiento defensivo a la identidad cultural previa.

– Adhesión instrumental o pactada cuando se incorporan sólo los elementos de la cultura receptora que revisten utilidad de subsistencia (por ejemplo la lengua).

– Adhesión cultural ambivalente, en que se oscila entre ambos referentes culturales.

– Rechazo racionalizado u olvido paulatino de la cultura de origen, reemplazada por las nuevas experiencias culturales.

Estas opciones pueden variar, pero hay un movimiento global desde la primera posibilidad a la última, condicionadas a su vez por el tiempo de permanencia y las posibilidades reales de integración que brinde la sociedad de acogida. En pocos casos se contempla la posibilidad de que las minorías étnicas, como tales, aporten algo a la sociedad de acogida, que tiende a verse como completa y estable. Sin embargo, el verdadero multiculturalismo tiene que apoyarse en la doble vía de las interrelaciones y en la acción mutua de las influencias.

Como señala Losada: «Con la emigración no se exporta solamente mano de obra barata, se exporta también historia y cultura de los pueblos».

Esto obliga al grupo receptor a modificar sus parámetros de referencia, para confrontarse con nuevos modelos culturales. ■

(*) Recogido de *Educación Intercultural. Escuela y minorías étnicas*, Eudema. Madrid, 1993. El tema de la educación intercultural fue objeto de un informe publicado en el número 34 de PÁGINA ABIERTA (diciembre de 1993), con artículos de Dolores Julliano, Altagracita Pérez y Carmen Treppe.

●●●
ciudad de acogida les ha rechazado, de alguna manera.

El inmigrante de primera generación puede –no es seguro, pero es probable– tratar de mantener su propia identidad. La segunda generación tiene el problema de aquel niño en una escuela de Barcelona, que decía: «Sí, yo me llamo Mohamed, pero prefiero que me llamáis Jordi». Los niños quieren, casi siempre, ser iguales a los otros niños. Es evidente que el respeto a su identidad cultural, el respeto a sus orígenes, lo necesitan todos para sentirse aceptados. Pero, precisamente, a partir del respeto a los orígenes, la posibilidad de integración es importante para ellos.

¿En qué pueden apoyar su identificación con la sociedad de origen? En la memoria, pero es la memoria familiar, no la memoria individual. Es bastante curioso que todos nosotros, que nos hemos constituido como adultos a partir del rechazo de todo lo que decían y hacían nuestros padres, consideremos que para los pequeños inmigrantes la memoria familiar de los padres sea importante y significativa. Puede ser importante y significativa en términos de modelo, si les admiran mucho, pero este modelo de relaciones familiares no es el más frecuente ni entre los inmigrantes, ni entre los no inmigrantes. En muchos casos, los niños y jóvenes construyen su identidad no ya como continuidad de la memoria familiar, sino como rechazo. Se dan casos, incluso, de conversiones espectaculares: se hacen ultranacionalistas orto-

doxos del lugar de acogida. Pero, de todas maneras, insisto, si son rechazados por la sociedad de acogida, pueden, como fenómeno de repliegue, refugiarse en la identidad de origen.

Con mucha frecuencia, no obstante, cuando entrevistamos a los hijos de los inmigrantes y les preguntamos: ¿qué te sientes tú?, para ver si se identifican con el lugar de origen o si se sienten del lugar de acogida, se refugian en cosas tales como decir: “yo soy internacional, yo soy de todo el mundo”. No se pueden identificar con el lugar de origen, con el cual no tienen vínculos; no se encuentran suficientemente aceptados en el lugar de acogida, y entonces subliman una respuesta a partir de una acotación territorial diferente, y más amplia.

El contacto intercultural

En estas condiciones, ¿entre quiénes se da la relación o el contacto intercultural y en qué contexto?

En primer lugar, es muy importante, para poder establecer realmente un diálogo con los “otros”, cambiar nuestra idea de cómo es la cultura. Si consideramos que las culturas son estáticas, homogéneas, permanentes y constituidas por un conjunto de cosas, que es la idea que ha pasado de la antropología de principios de siglo al pensamiento vulgar –lo que diríamos, al sentido común desde un punto de vista gramsciano–, entonces se nos plantean todos estos problemas de los que se ha hablado: ¿qué

es lo que vamos a respetar?, ¿qué es lo que vamos a discutir?...

En principio, sin embargo, cada cultura, tanto las que expulsan población como las que reciben población, todas son históricas, son contingentes, son dinámicas, y están cruzadas por contradicciones internas. En cada uno de los casos podemos entender las otras culturas, en la medida en que tienen problemas semejantes a los que tenemos nosotros. Una cultura no es un conjunto de soluciones, una cultura es un conjunto de problemas. Desde este punto de vista, podemos establecer diálogos absolutamente enriquecedores, teniendo en cuenta que ninguna otra cultura necesita nuestra tutela.

Todas las culturas están formadas por personas adultas que se interrelacionan. Todas ellas pueden plantearnos discusiones, diálogos, pueden verse a sí mismas críticamente, pueden ver críticamente nuestras prácticas, pueden soportar nuestras críticas sin perecer por ello; y, por otra parte, pueden plantearnos sus razones.

Creo que tenemos que dejar de lado –y esto es importante– la idea de que las culturas son incompatibles y que cada una se legitima dentro de sus propios contenidos, lo cual sería, insisto, alinearnos con los sectores dominantes dentro de cada cultura y perder toda posibilidad de crítica de las otras y de la nuestra.

Debemos, por otra parte, relativizar nuestros propios logros, aceptando que no tenemos una misión salvadora. Lo que podemos y debemos hacer es mostrar nuestra solidaridad con aquellos sectores y aquellas propuestas, dentro de cada cultura, con los que podamos identificarnos. Es exactamente lo mismo que hacemos con nuestra propia cultura.

Desde este punto de vista, el respeto por el “otro” no nos obliga a respetar la clitorotomía ni ningún otro tipo de prácticas que vayan en contra de nuestros sentimientos profundos, sino, sencillamente, nos señala que nuestro grupo de relación o de referencia, en este caso, son las mujeres que luchan contra estas prácticas, a las cuales podemos y debemos prestarles apoyo, como a cualquier otro sector que luche contra las discriminaciones que existen en todas las culturas. 



Alfonso Bolado

En las siguientes páginas hemos tratado de acercarnos a la tensa situación que vive la zona de Oriente Próximo, agravada en estos días. Para ello hemos contado con un artículo de Alfonso Bolado, que se detiene en las consecuencias del acuerdo de paz entre palestinos e israelíes y la actitud de Occidente, y hemos entrevistado a María Dolores Algora Weber, testigo directo de las primeras elecciones palestinas, en su calidad de observadora internacional de la UE.

el acuerdo de Taba, u Oslo II (1), firmado en la capital del imperio el 28 de septiembre pasado, fue sa-

ludado con alegría por Occidente: «Esto es historia en el verdadero sentido de la palabra», dijo Simón Peres en el momento de acordar el pacto. Para todo el mundo, se trata de «una apuesta por la paz». Además, se trata de una paz justa: «Israel y la OLP pactan el final de 28 años de ocupación militar de Cisjordania», rezaba el titular de *El País* (25-10-1995). Todos contentos.

Todos, incluso muchos palestinos. Es legítimo: son muchos años de guerra, de brutalidad y de humillaciones innumerables (que todavía han de ser contadas por los celosos Estados occiden-

(1) El acuerdo de Oslo I, también "histórico", fue firmado en Washington el 13 de septiembre de 1993. Estipulaba una autonomía limitada para Gaza y la totalidad de Jericó, y establecía un calendario para la resolución definitiva del problema palestino.

vae victis!

los palestinos y la miseria (moral) de Occidente

Acuerdos Israel-Palestina firmados en Washington en septiembre de 1993.



tales, tan preocupados por los derechos humanos cuando les interesa (2); se necesita una seguridad razonable o, sencillamente, descansar. No hay pueblo que pueda mantener indefinidamente una tensión heroica cuando incluso sus propios dirigentes le invitan a abandonar. Eso explica que el 72% de los palestinos apruebe el acuerdo de Taba y un 58% apoye a Arafat (3).

Sólo algunos medios han desentonado ante la alegría general. *Le Monde Diplomatique* titulaba «Paz-trampa en el Próximo Oriente» y M. A. Bastenier concluía en *El País* (1-9-95): «Estamos ante una paz carente de simetría».

En efecto, no se trata de una paz entre iguales sino de una paz entre vencedores y vencidos, en la cual los vencidos han de hacer todas las concesiones. En el caso de Oslo II, las concesiones llevan a hipotecar gravemente la posibilidad futura de un Estado palestino independiente.

EL ACUERDO DE TABA

La prensa sólo ha reflejado de forma muy parcial las dimensiones de la derrota. Las tropas israelíes se retiran del 30% del territorio palestino (donde se concentra el 90% de la población). Este territorio está salpicado de colonias judías, a las que se garantiza un estatuto de extraterritorialidad, protección militar, impunidad penal y una red de carreteras—también extraterritoriales— que las comuniquen. Toda la orilla occidental del río Jordán queda bajo control israelí, lo que supone en buena medida el control del agua y, por descontentado, el de las fronteras internacionales.

La autonomía palestina no tendrá competencias internacionales ni podrá mantener un ejército. Si, en cambio, una nutrida policía (20.000 miembros), que parece más bien dirigida a asegurar

la posición de Arafat y a evitar “provocaciones” hacia los israelíes. También es muy limitada la capacidad de gestión de la economía. Naturalmente, el estatuto de Jerusalén, sometido a un intenso proceso de judaización (4), queda aplazado *sine die*.

Es necesario decir las cosas con dureza: el acuerdo Oslo II crea un Estado vasallo, parecido a los bantustanes que el régimen del *apartheid* sudafricano ideó para las diferentes etnias y que no contaban con el reconocimiento internacional. Establece un sistema que sólo favorece a Israel, que se libera de la incertidumbre de su posición internacional y de las desazones de la ocupación—la represión de los disconformes correrá a cargo de la policía palestina— y, a cambio, mantiene la tutela del ente autónómico y el control de su economía.

Es cierto que el marco de Oslo II es transitorio, pues en 1999 se ha de llegar a un acuerdo definitivo. Pero, viendo como se han llevado las negociaciones para llegar aquí—durante las cuales Israel confiscó 670 kilómetros cuadrados de Cisjordania para implantar 11.000 colonos—, es difícil ser optimista sobre los resultados.

La generosidad no suele ser uno de los atributos de los triunfadores. En el caso de Israel, atenazada por su arrogancia y su miedo, esta carencia se convierte en mezquindaz.

LA SUERTE DEL VENCEDOR

El asesinato del primer ministro Isaac Rabin a manos de un integrista judío—un suceso que no se puede dejar de considerar desafortunado— ha constituido de hecho un golpe de suerte para Israel: ha legitimado, con la sangre de uno de los firmantes, el proceso de paz. Ha convertido al comandante militar de Cisjordania durante la Intifada, el mismo hombre que había justifica-



do la tortura («Es necesario que les dejen interrogar a los sospechosos de manera que puedan obtener respuestas») (5), y que había enseñado a los jóvenes que las fronteras de Israel incluían «Judea y Samaria» (Cisjordania), y que no se podía retroceder, su asesinato, decíamos, le ha convertido en un “mártir de la paz”. La fotografía de la rúbrica del acuerdo de Taba es antológica: el emperador, satisfecho, en el medio; Arafat, con una amplia sonrisa; Rabin muy serio, como tragándose un sapo. Pero Rabin había aprendido «a mirar a mi país, Israel, desde la perspectiva de los Estados Unidos, superpotencia cuyos intereses alcanzan al mundo entero» (6).

La perspectiva de los Estados

Unidos es la del llamado “nuevo orden internacional”. Se trataba de desactivar un conflicto que, más allá de sí mismo, imposibilitaba la integración del mundo árabe en el sistema unipolar surgido de la caída de la URSS.

Pero, además, la resolución era mucho más positiva para Israel: sabía que en las negociaciones podía contar con el apoyo de EEUU, que favorecía su pretensión de imponer un *diktat* a cambio de la única voluntad de negociar. Al mismo tiempo, la creación de un marco político estable ofrecía unas insospechadas posibilidades para su expansión económica en la región. En palabras de Simón Peres: «Aunque Israel ha llegado a ser cada vez más consciente de los

El acuerdo Oslo II crea un Estado vasallo, parecido a los bantustanes que el régimen del apartheid sudafricano ideó para las diferentes etnias y que no contaban con el reconocimiento internacional.

el Estado palestino



Jerusalén-Este, febrero de 1991.

beneficios del moderno poder económico, junto con el poder político y militar, muchos de sus vecinos no han aprendido aún esta lección» (7).

Los primeros frutos de esta política son evidentes: tratado de paz con Jordania (28-10-94), reconocimiento diplomático de Omán y Marruecos, avanzadas negociaciones con Siria. Israel, tanto tiempo llaga en el corazón del mundo árabe, lleva el camino de convertirse en la Alemania del Próximo Oriente. Un destino más entusiasmante que el del *Heretz Israel*.

LA TIMIDEZ DEL VENCIDO

Ernest Mandel formuló un concepto, el de "dialéctica de las conquistas concretas", para definir la tendencia de las organizaciones obreras a considerar que cualquier avance debe consolidarse, hasta tal extremo que la consolidación se convierte en un fin en sí mismo, desplazando los objetivos constituyentes a un futuro *sine die*. Más o menos es lo que ha hecho Arafat.

A partir de 1984 (expulsión de la guerrilla del Líbano), Arafat optó por la diplomacia para resolver la situación palestina. La Intifada, que comienza el 9 de diciembre de 1987 (8), fue concebida como el complemento de la actividad diplomática: pero su propia dinámica llevó a la Dirección Nacional Unificada a alcanzar niveles superiores de autonomía respecto a la dirección de la OLP. En realidad, los apoyos tradicionales de la organización palestina estaban siendo desplazados por nuevos dirigentes del interior, algunos vinculados a los radicales islamistas de Hamas (9) y la Yihad.

La prolongación de la Intifada llegó a ser tan molesta para Israel como para la OLP, en particular para los sectores más pragmáticos. Desactivarla permitiría volver a tomar la iniciativa a la dirección de la OLP. Se encontraban en un punto de convergencia con Israel que, nuevamente, colocaba a Arafat en una posición de clara inferioridad.

Pese a todo, tuvo resultados concretos: la firma del acuerdo de Oslo de 1993. Gaza y Jericó

eran un botín, pobre pero significativo. La autonomía, sin embargo, ha resultado bastante decepcionante: escasa ayuda internacional (menos del 10% de lo prometido), un radical descenso del nivel de vida (debido en parte a la limitación israelí de entrada de trabajadores —de 100.000 a 65.000—) (10) y una política autoritaria por parte de Arafat, que hace temer por la salud democrática de la autonomía. En este sentido, Oslo II ha sido un nuevo as en la manga del viejo dirigente.

Además, le da alguna cosa, aunque poca, para consolidarse ante los radicales.

Arafat ha asegurado al pueblo palestino "un lugar en el mapa" (11) y, con eso, ha conseguido reforzar su papel internacional. No pudo asistir, sin embargo, al entierro de "su amigo" Rabin. Un amigo pacífico que no se cansó de humillarlo desde 1993 hasta su muerte.

VAE VICTIS!

Dicen que el gallo Breno, cuando los romanos, a quienes había vencido, quisieron mejorar las condiciones de su capitulación, echó su escudo sobre la balanza en que se pesaban los dineros y dijo: «¡Ay de los vencidos! (*Vae victis!*)!». La derrota palestina fue expresada de manera más gráfica por Simón Peres: «*El acuerdo deja en manos israelíes el 73% de los territorios [ocupados], el 97% de la seguridad y el 80% del agua*». ¡Ay de los vencidos!

La satisfacción occidental es tan grande como la miseria moral que presupone. Venden su búsqueda de "la paz" con el resultado de "esta paz". Su barbarie encubierta cae sobre un pueblo cansado y —previsiblemente muy pronto— decepcionado. El nuevo orden internacional se está levantando sobre innumerables injusticias hacia los pueblos —y los grupos humanos—

más débiles. Ahora le ha tocado al pueblo palestino.

La correspondencia de Oriente, en 1937, publicaba un llamamiento palestino que hoy resulta conmovedor: «*Todo eso pertenecerá a los judíos de aquí a algunos meses... De la misma manera que pasó con al-Andalus hace siglos, pero peor*».

¡Ojalá la historia no se repita!
¡Ojalá no se pierda la memoria histórica!

(2) Israel no derogó la legislación "anti-terrorista" de la época del Mandato británico (finales de 1946), al contrario, la perfeccionó: la tortura ("presión física razonable"), que ha matado, como mínimo, a 35 palestinos, las "detenciones administrativas", las deportaciones y la destrucción de viviendas de "terroristas" han sido algunos de sus métodos.

(3) Datos extraídos de *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 1995.

(4) Ya en 1993 la población de Jerusalén oriental era de 160.000 judíos y 155.000 árabes. Pese a que en mayo de 1995 Rabin tuvo que suspender la expropiación de 53 hectáreas de tierras palestinas para edificar alojamientos para la población judía, el esfuerzo por erradicar a los palestinos ha creado una situación casi irreversible. El hecho de que la población palestina aporte el 26% del presupuesto y reciba nada más el 5% es un reflejo claro de la política municipal. En plena euforia "pacífica", Estados Unidos, contraviniendo las resoluciones de la ONU, trasladó su embajada de Tel Aviv a Jerusalén.

(5) *Le Monde*, 21 de noviembre de 1995.

(6) *El País*, 6 de noviembre de 1995.

(7) Simón Peres, *Oriente Medio*, año cero, Barcelona, 1993.

(8) En realidad, sería la tercera Intifada, después de la de 1936 (del 15 de abril al 10 de octubre) y de la que estalló el primero de octubre de 1937 y duró hasta finales de 1938. El eje fundamental de ambas fue presionar al Gobierno británico para que impidiera la emigración judía. Con clarividencia, las dos vinculaban este hecho a intereses imperialistas: «*Nuestro segundo crimen es encontrarnos en la ruta de la India, cuya seguridad quiere salvaguardar Gran Bretaña*».

(9) Hamas nace en el entorno de los Hermanos Musulmanes, hacia enero de 1988. Con la Dirección Unificada mantendrá una relación de unidad y competencia muy confusa. A diferencia de otros movimientos islamistas, defenderá un patriotismo (*watanyya*) palestino, según la tesis: «*Palestina es islámica desde el mar [Mediterráneo] hasta el río [Jordan]*». Parte de su éxito es debido al hecho de formular, con un lenguaje islámico, las reivindicaciones primigenias de la OLP.

(10) Datos de *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 1994.

(11) Entrevista para *El País*, 12 de octubre de 1995.

las elecciones palestinas

con la vista puesta en el futuro

Para conocer algunos detalles que han rodeado a las elecciones palestinas celebradas el pasado 20 de enero, entrevistamos a María Dolores Algora Weber, doctora en Historia Contemporánea, especializada en el mundo árabe, que fue observadora internacional por parte de la Unión Europea en esas elecciones. Colaboradora habitual en congresos y publicaciones de temas históricos, María Dolores es, además, autora de una obra fruto de varios años de investigación, recientemente publicada: *Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)*, editada por el Ministerio de Asuntos Exteriores, Biblioteca Diplomática Española, Estudios 12, Madrid, 1995.

– Las elecciones palestinas han supuesto un éxito para Arafat y las fuerzas que le apoyan. ¿Significa eso que los palestinos del interior aprueban el proceso autonomista en lo que se refiere a estrategia, acuerdos, plazos..., en los términos del dirigente de la OLP?

– En Palestina, en general, hay un reconocimiento a la figura de Arafat por el papel histórico que representa. Ellos llaman a Arafat Abu Omar, y es algo extendido en toda Cisjordania y, especialmente, en Gaza.

Ahora bien, el que los palestinos hayan ido a las urnas el 20 de enero no responde únicamente a este reconocimiento a la figura de Arafat. Hay un sector que sí es partidario de la situación política que se ha abierto tras los acuerdos de paz; sin embargo, hay otro sector que no es partidario de la misma y, no obstante, ha acudido a las urnas, por lo cual habría que valorar otra serie de factores.

– La experiencia de los años de autonomía de Gaza y Jericó, tras la firma de los acuerdos de Oslo de 1993, no ha sido positiva: no ha habido transferencias financieras importantes para la "mini-autonomía", Israel ha continuado su política de expansión de los asentamientos en Cisjordania y, además, parece ser que Arafat ha puesto de manifiesto tendencias autocráticas y clientelistas. ¿No resulta sorprendente que todo ello no haya afectado a su apoyo en las elecciones?

– Todo esto viene a ser expresión de lo que he señalado antes.

La principal idea que una puede obtener del contacto directo con la población palestina es que no han votado en las elecciones por la situación en el presente, exclusivamente, sino mucho más por la situación

«La principal idea que una puede obtener del contacto directo con la población palestina es que no han votado en las elecciones por la situación en el presente, exclusivamente, sino mucho más por la situación futura.»

futura. Y, por esa razón, los acuerdos, en algunos casos concretos, e incluso la propia actitud de Yaser Arafat, discutida por algún sector extremista, se convierten casi en algo circunstancial en proporción al peso histórico que para esta población tenían estas elecciones y, por supuesto, lo que espera en el futuro de este acuerdo de paz, aunque no esté plenamente adherida a la articulación interna del mismo.

– La prensa occidental consideró que, en general, el proceso electoral había sido limpio. ¿Hasta qué punto esto es cierto?

– Como observadora internacional, y en el papel que me correspondió, he dicho siempre que el grado de honestidad política que se alcanzó durante las elecciones fue importante. Sobre todo porque hubo una gran voluntad por parte del pueblo palestino para que éste fuera verdaderamente un proceso democrático o lo más democrático posible.

Ahora bien, sí que tengo que decir que también es cierto que hubo algunas irregularidades, y las irregularidades suponen una pequeña sombra en estas elecciones. En primer lugar, está el desconocimiento del proceso electoral en sí. Aunque se pusieron medios para que esto se tratara de evitar, hubo diversos errores debidos a esta circunstancia.

También fue importante el problema del analfabetismo en Palestina. Como fue muy importante la ocupación israelí, todavía, de algunos territorios, como era el caso concreto de Hebrón; incluso la intervención de la fuerza israelí en algunos lugares de una forma, digamos, "legitimada" por el proceso de paz, y lo que aún se mantiene por ahora de su presencia. Y me refiero a la colocación de puntos de control precisamente a la entrada de ciudades importantes, donde tenía que acudir una gran población a votar.

En fin, hubo una serie de circunstancias que hicieron que este proceso no fuera absolutamente limpio, y quizá que se produjera la lógica sobredimensión de lo que son los sectores más próximos a la figura de Arafat.

Pero, en general, se puede afirmar que el balance del proceso y de aquel resultado fue de una honestidad política importante.

– En cualquier caso, el resultado electoral ha legitimado a Arafat

como presidente palestino. ¿Dicha legitimidad podría verse puesta en cuestión por la debilidad negociadora de Arafat, así como por su forzada hostilidad hacia Hamas?

– Esto dependerá no solamente de Arafat, sino también de muchos otros aspectos de los acuerdos de paz. Creo que el problema que representan no sólo los movimientos islamistas, sino los extremistas en el Próximo Oriente es importante. Y es algo a lo que debe hacer frente Arafat.

Según están establecidos los acuerdos, la fuerza que puede tener el legitimado presidente de la Autoridad Nacional Palestina es muy cuestionable, pero, no obstante, la confianza que hay que tener es que, en efecto, la voluntad de los palestinos sobreviva por encima de la falta de voluntad de esos sectores extremistas que, como digo, son sectores de la sociedad que existen, pero que no representan a la mayoría de los palestinos.

– ¿Qué va a pasar con la OLP, ahora que existe una Autoridad Nacional Palestina? Lo razonable es su disolución, pero, en tal caso, ¿quién representará a los palestinos de la diáspora?

– La cuestión de la OLP es mucho más compleja de lo que parece a primera vista, puesto que, al fin y al cabo, podemos decir que se han solapado dos legitimidades: la

de la OLP, que estaba legitimada hacía tiempo en sí misma –creada en 1964, fue reconocida, diez años después, por las Naciones Unidas–, y ahora la de esta Autoridad Nacional Palestina que se ha reconocido, además a través de las votaciones, lo que le confiere una autoridad indudable.

Ahora, no hay que engañarse, porque el poder de la Autoridad Nacional Palestina no es tan extenso como hacen ver los medios de comunicación. Y en ese sentido, hay que valorar diferentes factores.

En primer lugar, hay que saber que Palestina, de por sí, en su interior, tiene ya muchos problemas a los que debe hacer frente la Autoridad Nacional Palestina. Ahora éste es el gran reto de Arafat: conseguir verdaderamente una adhesión de su pueblo a su línea política. Y, al mismo tiempo, la OLP puede representar a aquellos palestinos que, efectivamente, están fuera de su tierra y que realmente no podrían ser atendidos por la propia Autoridad Palestina, según el poder que se la ha concedido. Por lo tanto, aquí hay un problema práctico y, además, un problema de legitimidades.

Indudablemente, hay más factores a considerar, porque ¿hasta qué punto todos los sectores que incluye la OLP se sienten identificados con esta Autoridad Nacional Palestina? Por lo tanto, lo más lógico sería proceder a que esta parte del pueblo palestino que está fuera de sus tierras sea autorizada por el Gobierno de Israel a regresar a Palestina, y efectivamente llegar a un acuerdo entre lo que es la nueva autoridad y el Con-

sejo Palestino, y lo que eran los representantes de la OLP, que todavía sigue existiendo como tal, puesto que es legítima.

– Por último, ¿cuál es tu opinión de la actuación del Gobierno israelí, que en estos últimos días ha perpetrado la masacre de cientos de refugiados del sur del Líbano? ¿Qué repercusiones pueden tener estos acontecimientos en la frágil situación de Oriente Próximo?

– Mi opinión respecto a estos hechos es que, en primer lugar, y una vez más, como ha sucedido a lo largo de la historia desde hace mucho tiempo, se está poniendo de manifiesto que la existencia de Israel en la mitad del Próximo Oriente es una existencia forzada. Hoy en día nadie ya la pone en duda, pero no deja de estar forzada dentro del conjunto de Estados en los que se mueve.

En el Próximo Oriente, casi todas las cosas que ocurren tienen relación unas con otras; todos los problemas interregionales tienen bastante conexión. Y, en este sentido, quiero decir que todo tiene una trayectoria histórica que estalla en cualquier momento.

En este caso, esta situación forzada de Israel... y, además, la situación forzada en la que se está creando esta paz, porque esta es una paz deseada por todos los habitantes del Próximo Oriente. Sin embargo, no es esta la paz que buscaban ni unos ni otros.



Las primeras elecciones palestinas

El 20 de enero pasado, en víspera del mes de ayuno musulmán, algo más de un millón de palestinos de Cisjordania y Gaza fueron convocados a la urnas para elegir a su presidente y a los diputados de la primera Asamblea legislativa palestina de la historia.

Yaser Arafat y Samiha Jalil competían desigualmente por la presidencia, mientras que 700 candidatos afiliados a varios partidos o independientes se disputaban 88 escaños. Por circunscripciones, 52 diputados salieron de Cisjordania y 36 de la franja de Gaza.

Las principales fuerzas de la oposición –Hamas, Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP) y Frente Democrático para la Liberación de Palestina (FDLP)– llamaron a no participar en las elecciones.

Entre los partidos, agrupaciones y coaliciones registrados como tales y con listas propias destacaban el Partido Palestino; Fida, una escisión del FDLP; el Frente de Liberación Árabe; una lista de islamistas próximos a Al Fatah; algunos candidatos más o menos cercanos al partido fundado por Haidar Abdel Shafi y varias listas de ámbito local.

En estas primeras elecciones palestinas de la historia, en las que la participación electoral fue del 70%, Yaser Arafat, líder de la Autoridad Nacional Palestina, obtuvo una victoria aplastante, consiguiendo un 88,1% de los sufragios emitidos, frente a un 9,3% de su rival, Samiha Halil (fueron recontados un 2,6% de votos nulos).

Por lo que hace al reparto de escaños de la Asamblea legislativa, fueron elegidos 52 diputados de Al Fatah, 33 independientes y uno por cada una de estas tres fuerzas: el Frente Democrático para la Liberación de Palestina, el Bloque para la Libertad y la Independencia y la Coalición Nacional Democrática.



Jerusalén-Este: los israelíes proclaman su derecho divino a un "Gran Israel" (1993).

● ● ●
Con lo cual, una paz forzada hace acumular muchos rencores, muchas contrariedades internas, y cualquier motivo puede dar ocasión para un estallido muy violento. Y esto es la demostración de lo que está ocurriendo.

Aquí hay muchas fuerzas contenidas, y, desde luego, lo que ha demostrado Israel es una respuesta desproporcionada precisamente a la actitud que ha podido tener este movimiento islamista, como es Hezbolá. Eso es resultado precisamente de esta contención que se vive en el Próximo Oriente.

Y, después, hay otra cuestión: no debemos olvidarnos que Israel tiene su propia política interna. Y precisamente tampoco es casual que esta reacción de Israel hacia el sur del Líbano, tan violenta, se esté, desde luego, produciendo un mes antes de la celebración de las propias elecciones inter-

nas del Estado de Israel. Hay que tener en cuenta que, por duro que sea aceptar esto, la campaña electoral israelí, respaldada por

«Se está poniendo de manifiesto que la existencia de Israel en la mitad del Próximo Oriente es una existencia forzada. Hoy en día nadie ya la pone en duda, pero no deja de estar forzada dentro del conjunto de Estados en los que se mueve.»

potencias exteriores además, como es el caso de EEUU, está jugando un papel importante en lo que está ocurriendo ahora mismo en el Próximo Oriente.

Quiero añadir que, ante esta situación, lo que parece ser lamentable es la reacción internacional, hoy por hoy, puesto que es increíble que ante esta masacre, desproporcionada, lo máximo a lo que ha llegado las Naciones Unidas ha sido a emitir una resolución en la que simplemente se invita y se aconseja a tomar todas aquellas iniciativas que sean propicias para la paz, en vez de haber ejercido verdaderamente una condena radical contra la actitud de Israel, que a vista de cualquier Gobierno del mundo con un poco de sentido de lo que son los derechos humanos sabría que esto es absolutamente condenable. ■

19 de abril de 1996

ciencia ficción: 1. La edad de oro

Rafael Lara

NO deja de ser sorprendente que, hasta donde recuerdo, no se haya publicado nunca nada sobre ciencia ficción en PÁGINA ABIERTA. Y ello se extiende con seguridad a la mayoría de las publicaciones progresistas o alternativas.

Pretendo cubrir un poco ese hueco ofreciendo una pequeña panorámica de la ciencia ficción desde el punto de vista de un simple aficionado. Tal vez con ello logre que se cree alguna curiosidad y alguien se aventure en los procelosos mundos de la especulación imaginativa (1).

¿Literatura o serie B?

La carencia a la que me refiero no resulta tan sorprendente si se piensa en la mala prensa que entre los ambientes considerados de izquierda tiene la ciencia ficción. De hecho, la ciencia ficción no es considerada como Literatura (así con mayúscula). Sigue relegada al ámbito de los subgéneros de la serie B, dentro de un cierto gueto. El *boom* de las novelas de fantasía

heroica —ajenas a la ciencia ficción— tampoco ha contribuido a mejorar su imagen.

Al contrario que la *novela negra*, que adquirió legitimidad entre la gente “leída” de la izquierda —quizá porque tuvo la virtud de destapar el lado sucio y oscuro de la sociedad norteamericana—, la ciencia ficción no ha conseguido nunca salir de su ostracismo y ser tomada en consideración por esa misma gente, a la que le sigue dando un cierto recato confesar afición en el supuesto de tenerla.

No han faltado razones que abonasen esta situación.

No está de más señalar que el 90% de la ciencia ficción se escribe —y se lee— en Estados Unidos. Y esto no tiene remedio. En Europa se escribe muy poca ciencia ficción, tal vez con la excepción de Gran Bretaña, en donde diversos autores han conseguido bastante eco, incluso en el mercado de EEUU (Moorcock, Brunner, Aldiss, Ballard).

Por otra parte, los años llamados “dorados” —que son los años de definición y

aceptación definitiva del género en EEUU— coinciden básicamente con la guerra fría, con la “vuelta a casa” de las mujeres, con la caza de brujas y la exaltación de los “valores” del modo de vida americano.

No es extraño, pues, que muchos de los autores más significativos de la época (como Heinlein) sean profundamente conservadores, cuando no abiertamente fascistas y militaristas. La famosa *Tropas de espacio* (1959) del citado Heilein, que cuenta cómo se hace un “hombre” en un cuerpo de *marines* del futuro, es un claro ejemplo de esta tendencia. Tampoco es extraño la proliferación de obras que tratan sobre un mundo tras el holocausto.

La difícil definición

No obstante, como antes se decía, es en estos años donde se “inventa” verdaderamente la ciencia ficción, se establece su identidad y se sientan las bases del género. Bases, por otra parte, de difícil o imposible definición (2).

Lo que mejor puede definir a la ciencia ficción es su carácter de literatura de ideas basadas en la especulación imaginativa. La palabra *ciencia* denomina bien el interés en analizar las consecuencias que los cambios científico-tecnológicos producen —o van a producir— en los individuos y en las organizaciones sociales. Esta última faceta es la fundamental. No se trata sólo de la idea imaginativa del logro científico en sí,



diecisiete títulos “imprescindibles” de la edad de oro

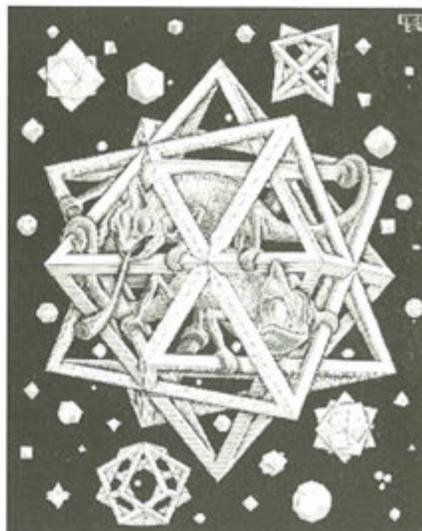
Es frecuente en la ciencia ficción la confección de listas de los mejores títulos (o autores). Con el único criterio de mis propios gustos personales, me voy a atrever a señalar los títulos que me parecen mejores de esta época (*). El orden sólo es el de publicación.

- *La tierra permanece* (1949), de George R. Stewart.
- *¡Hágase la oscuridad!* (1950), de Fritz Leiber.
- *La trilogía de las fundaciones* (1951-53), de Isaac Asimov.
- *Ciudad* (1952), de Clifford D. Simak.
- *El hombre demolido* (1953), de Alfred Bester.
- *El fin de la infancia* (1953), de Arthur C. Clarke.
- *Mercaderes del espacio* (1953), de Frederik Phol y C. M. Kornbluth.
- *Misión de gravedad* (1953), de Hal Clement.
- *Más que humano* (1953), de Theodore Sturgeon.
- *Lo que el tiempo se llevó* (1955), de Ward Moore.
- *Cántico por Leibowitz* (1960), de Walter M. Miller.
- *Los amantes* (1961), de Philip Jose Farmer.
- *Peregrinación, el libro del pueblo* (1961), de Zenna Henderson.
- *El hombre en el castillo* (1962), del Phillip K. Dick.
- *Bill, héroe galáctico* (1965), de Harry Harrison.
- *Dune* (1965), de Frank Herbert.
- *Historia del futuro* (1967), de Robert A. Heinlein.

(*) ¿Por qué diecisiete? Porque algún tope hay que poner para no aburrir, y siempre me han gustado los números primos. La lista de los que merecerían estar entre estos diecisiete es, sin duda, larga y la selección difícil y arriesgada, pero...

(1) Aunque tal vez alcanzada cierta edad y posiblemente perdida la capacidad ingenua de asombro ante lo maravilloso, sea poco probable acceder a la complacencia previa que se exige al lector o lectora de una literatura tan específica como ésta.

(2) Sigo aquí a Miquel Barceló en *Ciencia ficción, guía de lectura* (1990). Desde mi punto de vista, es uno de los mejores conocedores de la ciencia ficción en el Estado español, y debo reconocer aquí mi deuda con él.



●●● sino cómo interacciona en un determinado entorno social (3).

En esta primera etapa que analizamos, en general la ciencia ficción se caracterizaba como la literatura de ideas basada en la ciencia, considerada de una forma estricta, así como las especulaciones en torno a las repercusiones de esos cambios (se suele denominar a este tipo de ciencia ficción, ciencia ficción *hard*).

En todo caso, es difícil precisar y delimitar lo que es la ciencia ficción. Sobre todo en la medida en que, posteriormente, el ámbito especulativo alcanza al conjunto de las llamadas ciencias sociales. Y, de hecho, pocos autores logran ponerse de acuerdo. Una explicación de este hecho es que «la ciencia ficción es la literatura del cambio, y cambia mientras se está tratando de definirla» (Tom Shippey) (4).

La maravillosa época dorada

Sea como fuere, lo cierto es que es en esa *edad de oro*, que cubre los años 50 y 60, cuando se sientan las bases de lo que hoy es la ciencia ficción. Es una literatura un tanto ingenua, tal vez algo simple, con poco argumento, con personajes sin demasiados claroscuros, pero que cada vez logra un aire más especulativo, reflexivo y eficaz, sin abandonar por ello su sentido de lo maravilloso que es el elemento definitorio del género y uno de sus mayores encantos para muchos aficionados.

Aunque predominan los referidos a la reconstrucción tras el holocausto, influencia de la guerra fría, los temas tratados abarcan casi todos los seminales de la ciencia ficción. Innovaciones tecnológicas como el salto por el hiperespacio o el viaje en el tiempo se dan la mano con la gestación y caída de imperios galácticos; la aparición de humanos con poderes telepáticos, con la existencia de mutantes o la conquista del espacio; el fin del mundo, con la especulación en torno a universos alternativos... y un largo etcétera.

Es imposible, por tanto, hablar de ciencia ficción sin referirse a los autores clásicos de los años 50 y 60 y a esas obras que van logrando la definición y la aceptación del género.

(3) Brian W. Aldiss considera como primera novela de ciencia ficción a *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818) de Mary Shelley, precisamente porque explora las consecuencias de una novedad científica (la creación de una nueva vida) en su entorno social, en este caso la sociedad victoriana del pasado siglo. Ver obra citada, pág. 33.

(4) Obra citada, pág. 37.



ciencia ficción: 2. La época de la madurez

QUIZÁ coincidiendo con la crisis de los años 70, se produce un viraje importante en la ciencia ficción. En los últimos 20-25 años el género alcanza su madurez, superando aquella primitiva ciencia ficción algo simple, de protagonistas lineales y un tanto ingenua.

Hacia una mayor calidad literaria: la *new wave*

Los precedentes de estos cambios se inician tal vez en los últimos años 60. La *new wave* (que hace referencia a la *nouvelle vague* en el cine francés) se inicia fundamentalmente en Inglaterra, de la mano sobre todo de la revista *New Worlds*, dirigida por Michael Moorcocks, y con autores tan significativos como Ballard, Aldiss o Brunner.

Las intenciones de esta nueva ola son las de realizar un profundo viraje hacia una mayor calidad literaria, mayor complejidad de los personajes y atención a la estructura narrativa y a la trama.

Este movimiento entró pronto en una especie de vía sin salida, perdiendo vitalidad

al sobrevalorar los aspectos formales, con evidentes excesos experimentales en este sentido y, simultáneamente, dejar en segundo lugar lo que es esencial a la ciencia ficción: la literatura imaginativa de ideas.

Sin embargo, su repercusión en Norteamérica fue rápida y de calado. Un importante momento o punto de inflexión fue la publicación de *Visiones peligrosas* (1967), recopilación efectuada por Harlan Ellison, autor y crítico un tanto iconoclasta que pidió a los autores relatos originales con orientación de ficción especulativa y experimental.

Según Miquel Barceló, «el conjunto de estos relatos constituye la mejor selección para conocer las tendencias de la ciencia ficción en el periodo crucial de finales de los años sesenta y comienzos de los setenta» (1).

Las ciencias sociales

Esta preocupación por los argumentos y la calidad literaria se plasmó pronto en la incorporación de la ficción especulativa sobre las ciencias llamadas sociales, tales como la antropología, la

psicología, la sociología o la propia historia.

Todos estos factores —la mayor preocupación por la calidad literaria (una vez superados los excesos de la *new wave*), la ampliación del horizonte científico a las ciencias sociales, sumados a la experiencia de la ciencia ficción clásica— producen un cambio radical en el género. Tenemos así una literatura más madura, más preocupada por la coherencia de las sociedades, culturas y seres que la ciencia ficción imagina (2).

Ello exige a los autores —señala Barceló— una extraordinaria capacidad para manejar con coherencia las situaciones y entornos creados en los nuevos ámbitos imaginados. Hay que inventar un mundo, hacerlo pausable y, después, ser coherente con ello. No es, desde luego, un trabajo fácil (3).

Muchos de los autores clásicos de la época dorada retoman así una nueva vía creativa (Asimov, Clarke, Pohl o Silverberg). Y surgen nuevos autores que hacen aportaciones imprescindibles al género en

los años 70 (Le Guin sobre todo, pero también Niven, Haldeman, Varley...), mientras que otros se consolidan en los 80 (Brin, Benford, Bujold, Card o Cherry), o incluso en los 90 (Willis, Vinge, Simmons...)

Incluso se recupera una ciencia ficción *hard* (especulación más estrictamente científico-tecnológica) en la que no está ausente la especulación sociológica o la complejidad de la trama (los citados Benford, Brin o Varley, además de Sheffield e incluso el viejo Asimov).

Otro aspecto no menos destacable es la irrupción durante estos años de numerosas autoras, que han logrado imponer un cambio importante en el papel de la mujer en la ciencia ficción. Comenzando por la propia Ursula K. Le Guin y continuando con Russ, Cherry, Willis, Bradley, Bujold o McIntyre, me atrevería a decir que han jugado un papel destacado, incluso predominante, en la ciencia ficción de los años 80.

La mayor calidad literaria es fundamental para que muchos autores y autoras superen el todavía reducido círculo de afi-

cionados, para lograr una mayor aceptación en la literatura en general. Tanto es así que la ciencia ficción cada vez es más utilizada en las universidades norteamericanas, y es en ellas objeto y medio de enseñanza y estudio.

La ciencia ficción en el Estado español

Aquí, por el contrario, la ciencia ficción apenas ha logrado superar el límite de determinados círculos de entusiastas. El gran público sigue confundiendo la literatura de ciencia ficción con las novelas de espadas y brujería o con el esoterismo. La mayoría de las revistas de otra época (como *Nueva Dimensión*) desaparecieron, aunque subsisten algunos experimentos de interés como la revista *BEM*, de circulación muy restringida.

También la actividad editorial ha mermado mucho en los últimos años, habiendo desaparecido Ultramar o Edhasa, y con novedades muy infrecuentes en Minotauro o Martínez Roca. Cabe señalar como excepción la excelente labor realizada por Miquel Barceló al frente de la colección Nova de Ediciones B, que ha logrado publicar lo más interesante y novedoso que se produce en el mundo anglosajón, sin rechazar algunas obras escritas en el Estado español (Elia Barceló o Aguilera y Redal), y asumiendo reediciones clásicas casi imposible de encontrar, como la obra de Cordwainer Smith, Hal Clement o Walter M. Miller.

Precisamente la colaboración de Nova B me parece determinante para el éxito de una de las pocas experiencias universitarias en el Estado español: me refiero en concreto a los Premios UPC (Universitat Politècnica de Catalunya) de novela corta de ciencia ficción. Estos premios se iniciaron en 1991, concurriendo a los mismos tanto autores del Estado como autores consagrados de EEUU, como Jack McDevitt o Alan Dean Foster.

En cuanto a la ciencia ficción que se escribe en el Estado español, la verdad es que es muy poca, y menos aún es la que llega a abrirse paso en el mercado anglosajón. Los gaditanos Marín Trechera o Torres Quesada, además de Elia Barceló o los citados J. M. Aguilera y J. Redal, me parecen los más activos y los más sugerentes.

(1) *Ciencia ficción, guía de lectura* (1990), de Miquel Barceló.

(2) *Ídem*.

(3) *Ídem*.

Los veintitrés (*) títulos "imprescindibles" de la época madura

Es difícil rescatar o recomendar títulos de todo este amplio periodo sin dejarse obras fundamentales en el camino. Se trata, de nuevo, de mi muy personal punto de vista. Para otros aficionados la lista sería posiblemente distinta. Sólo de una autora se cita más de una obra, se trata de Ursula K. Le Guin. El orden es de la fecha de publicación.

- *La mano izquierda de la oscuridad* (1969), de Ursula K. Le Guin.
- *Mundo anillo* (1970), de Larry Niven.
- *Los propios dioses* (1972), de Isaac Asimov.
- *Cita con Rama* (1973), de Arthur C. Clarke.
- *Los desposeídos* (1974), de Ursula K. Le Guin.
- *Serie de Darkover*, pero de elegir, *La cadena rota* (1974), de Marion Z. Bradley.
- *Jinetes de la antorcha* (1974), de Normand Spinrad.
- *La guerra interminable* (1974), de Joe Hadelman.
- *El nombre del mundo es bosque* (1976), de Ursula K. Le Guin.
- *Pórtico* (1977), de Frederik Pohl.
- *Cronopaisaje* (1980), de Gregory Benford.
- *La reina de la nieve* (1980), de Joan D. Vinge.
- *El orgullo de Chanur* (1982), de C. J. Cherry.
- *Marea estelar* (1983), de David Brin.
- *El juego de Ender* (1985), de Orson Scott Card.
- *Los viajes de Tuf* (1986), de George R. R. Martin.
- *Serie de Vorkosigan*, de elegir, *Aprendiz de guerrero* (1986), de L. McMaster Bujold.
- *Las torres del olvido* (1987), de George Turner.
- *Hierba* (1989), de Sheri S. Tepper.
- *Un talento para la guerra* (1989), de Jack McDevitt.
- *Hyperión* y *La caída de Hyperión* (1989), de Dan Simmons.
- *El libro del día del juicio final* (1992), de Connie Willis.
- *Un fuego sobre el abismo* (1992), de Vernor Vinge.

(*) Recuérdese mi afición a los números primos.

la ciencia ficción escrita por mujeres

UNO de los aspectos que resulta más sorprendente de los últimos veinte o veinticinco años es el papel tan determinante que han jugado y están jugando las mujeres que escriben ciencia ficción. Pasó el tiempo en que aquellas autoras que querían triunfar en el género tenían que esconder su nombre bajo un pseudónimo masculino (como André Norton o James Triptee J.R.)

Esto no deja de ser sorprendente, en primer lugar porque la ciencia ficción parece dirigida a chicos y hombres y, en segundo lugar, porque extrapolaba los papeles sociales hacia el futuro de forma acrítica y ahistórica. Desgraciadamente, aunque muchos autores demuestran una gran capacidad de imaginar nuevas realidades sociales o cambios tecnológicos, la ciencia ficción, como tal, ha mantenido una actitud

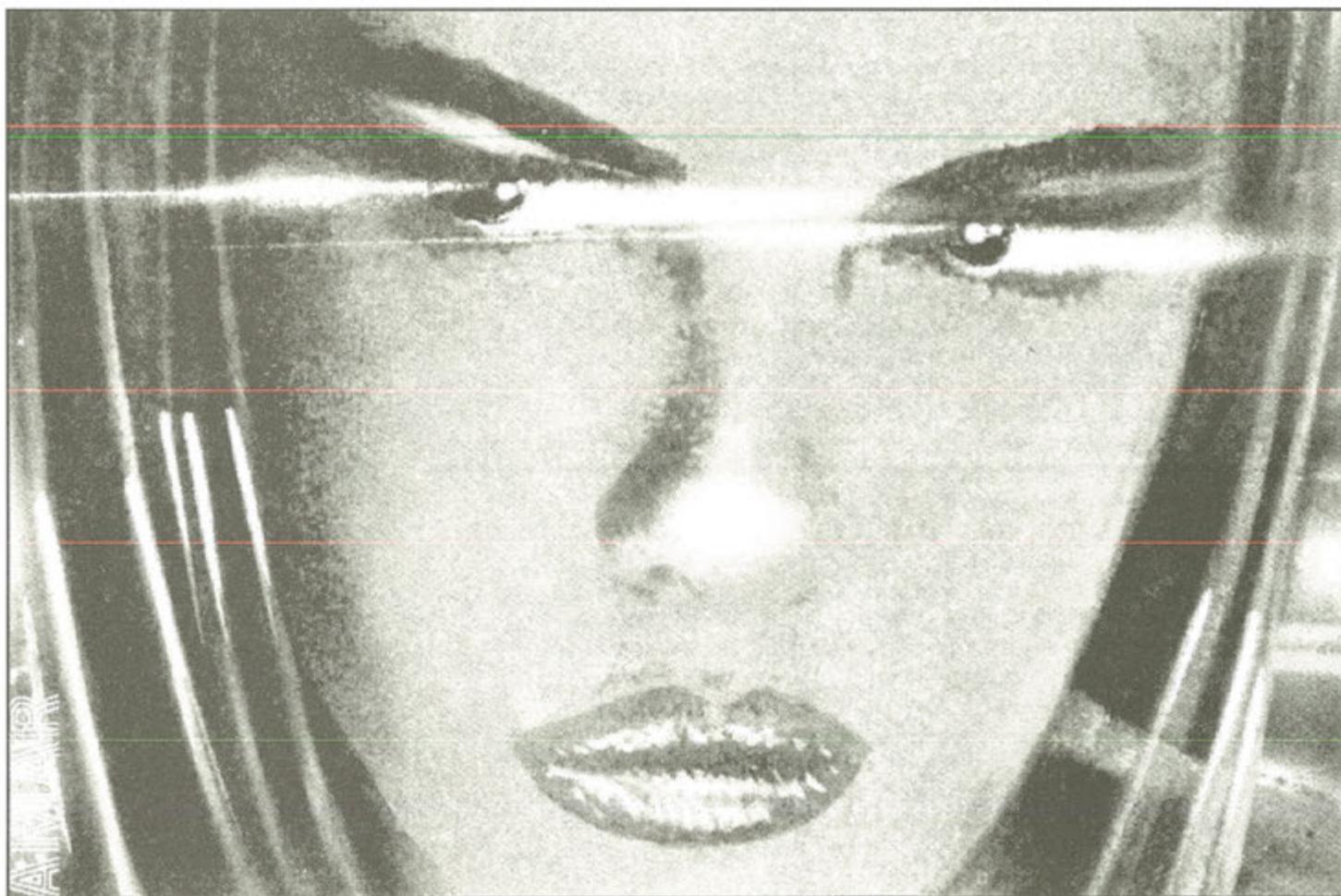
profundamente conservadora hacia el papel de la mujer en la sociedad y las relaciones entre ambos sexos.

Tradicionalmente, las mujeres aparecen representadas mediante una serie de imágenes estereotipadas, tales como la de esposa y reina de un hogar repleto de adelantos y maravillas técnicas; si acaso, la joven preciosa, complemento indispensable del guerrero espacial, o como la encarnación de un férreo y autoritario matriarcado. Los hombres han escrito sobre las posibilidades que el futuro les ofrecía a ellos: raramente el mundo feliz imaginado alcanzaba a la mitad femenina de la humanidad. Joanna Russ, una escritora de ciencia ficción declaradamente feminista, ha señalado el extraordinario fracaso de la imaginación que permite que un mundo proyectado hacia el futuro posea como

mitad de su población a una masa de amas de casa de clase media. En un trabajo suyo ha escrito: «En la ciencia ficción aparecen un sinfín de imágenes femeninas. Apenas si aparece en ella ninguna mujer» (1).

Una reflexión de interés, precisamente en estos momentos en los que la discusión sobre multiculturalidad y las relaciones de igualdad y diferencia están en primer plano de muchas preocupaciones, es la que hacía en 1975 Ursula K. Le Guin: «El problema que aquí se discute es la cuestión de el otro, el ser que es distinto de uno mismo. Ese ser puede diferir de uno mismo en el sexo, en sus ingresos anuales, en su modo de hablar, vestirse y actuar, en el color de su piel o en el número de piernas y cabezas que posea. En otras palabras, existe el extraño sexual, así como el extraño social, el extraño cultural y, finalmente, el extraño racial...»

De alguna forma, se viene a decir, la cuestión del *otro*, que es uno de los temas esenciales de la ciencia ficción abordado respecto a razas y seres alienígenas, se extiende a las mujeres. No es necesario tener una cabeza puntiaguda, dos antenas y la



piel verde para ser tratada como anómala por los santones consagrados de la ciencia ficción. Las mujeres casi siempre han actuado esencialmente como contraste y realce de sus oponentes masculinos, apareciendo como enemigas, apéndices, víctimas u oscuros objetos del deseo, nunca como ellas mismas, siempre como *el otro* (2).

Partiendo, pues, de estos supuestos, se comprende mejor la sorpresa que produce el papel tan definitorio que las autoras de ciencia ficción (muchas de ellas declaradamente feministas) han jugado en los últimos veinte años, que han influido decisivamente para modificar muchos de los papeles que tradicionalmente ha jugado la mujer en la ciencia ficción. No son ya infrecuentes las protagonistas femeninas en muchas aventuras, el cuestionamiento de las relaciones entre los sexos, el papel de la familia o de las relaciones sexuales. Te-

Los hombres han escrito sobre las posibilidades que el futuro les ofrecía a ellos: raramente el mundo feliz imaginado alcanzaba a la mitad femenina de la humanidad.

mas que son tratados directamente o están implícitos en el contexto, lo cual a veces resulta más estimulante.

Una razón del atractivo que para las es-

critoras tiene la ciencia ficción, opinan Jen Green y Sarah Lefanu, estriba en las posibilidades que ofrece de imaginar a la mujer fuera de una cultura dominada por los hombres, a través de visiones especulativas del futuro.

Y puede también que la ciencia ficción permita ser utilizada como metáfora para la crítica del presente. ¿Cuántas veces estas autoras, a través de la especulación del futuro, no hacen sino denunciar el presente? O, como señala otra escritora de ciencia ficción, Suzy McKee Charnas, permite ver más allá de los limitados papeles establecidos para las mujeres, «concediéndonos la oportunidad de describir tanto nuestros sueños como nuestras pesadillas».

(1) En Jen Green y Sarah Lefanu, *Desde las fronteras de la mente femenina* (Ultramar).

(2) Obra citada.

algunas autoras "imprescindibles" para comprender la ciencia ficción madura

Ursula K. Le Guin (1929) es sin duda la pionera. Se declara de cultura anarquista, basada en la solidaridad, cooperación y apoyo mutuo, y pertenece a los llamados "radicales" norteamericanos. Su papel en la ciencia ficción es fundamental, aunque cada vez es más apreciada dentro de la literatura general. Imprescindibles de leer sus *La mano izquierda de la oscuridad* (1969), *Los desposeídos* (1974) y *El nombre del mundo es bosque* (1976). Una antología de relatos insuperable es *Las doce moradas del viento* (1975).

Joana Russ (1937), pionera del feminismo militante en la ciencia ficción. Su obra más conocida es *El hombre hembra* (1975), con un cierto gusto experimentalista.

Marion Zimmer Bradley (1930) es conocida sobre todo por su Serie de Darkover, compuesta por más de una veintena de novelas y que recrea un mundo de fantasía nacido al amparo de la ciencia ficción. De elegir alguna de las novelas de la serie, señalaría *La cadena rota* (1976), centrada en la historia de las amazonas libres en el mundo de Darkover. Al margen de la ciencia ficción, Bradley ha recreado mágicamente las leyendas artúricas desde la óptica de Morgana (*Las nieblas de Avalón*, 1982) o la guerra de Troya también vista por una mujer, Casandra (*La antorcha*, 1987).

James Triptee J.R. (1915-1987) es el pseudónimo masculino de Alice B. Sheldon. Aunque fue miembro destacado de la CIA, no hay que escandalizarse. Su obra *En la cima del mundo* (1978) es un maravilloso ejemplo de la interacción de tres culturas y tres especies diferentes.

Vonda McIntyre (1948). Su interés por el feminismo es patente no sólo como escritora sino como editora. La mayoría de sus protagonistas son femeninas, lo que no es casual. Su novela más conocida

es *Serpiente del sueño* (1978), quizás una de las más maravillosas obras de ciencia ficción basada en ideas feministas.

Suzette Haden Elgin es doctora en Lingüística y especializada en los idiomas indios norteamericanos. *Lengua materna* (1984) y su continuación *La rosa de Judas* (1987) son dos preciosas novelas sobre el uso del lenguaje como arma en la resistencia oculta de las mujeres. Son novelas difíciles de encontrar (Ultramar), pero merece la pena buscarlas.

C. J. Cherryh (1942) ha recreado la clásica *space opera*, dando profundidad a los personajes, frecuentemente femeninos. En esta renovación de la novela de aventuras destacaría *El orgullo de Chanur* (1982), donde el protagonista habitual (siempre rubio, alto y apuesto) ha cedido el paso a Chanur, una capitana hani, miembro femenino de una especie con apariencia de leones antropomorfos.

Lois McMaster Bujold (1949). La crítica la considera una de las más amenas narradoras de aventuras espaciales. El uso de la ironía y de un antimilitarismo subyacente es bastante genial. Destacaría la serie basada en el personaje Miles Vorkosigan. De esta serie el título más conocido es *Aprendiz de guerrero* (1986).

Sheri S. Tepper (1929), una de las autoras más interesantes e importantes que ha aportado la ciencia ficción en los últimos años. Aunque ha escrito muchas novelas, en el Estado español sólo se han publicado cuatro. No me resisto a recomendarlas todas: *Hierba* (1989) —una obra genial, desde mi punto de vista—, *Despertar* (1987), *Tras el largo silencio* (1987) y *La puerta al país de las mujeres* (1988), un precioso e inteligente alegato antisexista.

Joan D. Vinge (1948) es antropóloga y se le nota. Suele subrayar la interacción entre culturas diferentes. Su obra más importante es *La reina de la nieve* (1980).

Connie Willis (1945). Se ha traducido muy poco de ella al castellano, pero es uno de los nuevos valores de la ciencia ficción moderna. Su último libro, publicado por Nova B, *El libro del día del juicio final* (1992), que ha obtenido todos los premios mayores de la ciencia ficción (Hugo, Locus y Nébula), es sencillamente impresionante.



entrevista con Teresa Valdés

“no hay recetas universales para las latinoamericanas”

Teresa Valdés es la coordinadora general de la investigación *Mujeres latinoamericanas en cifras*, un repaso por la situación de las mujeres en 19 países latinoamericanos y del Caribe (*). Aprovechamos su estancia en Madrid para entrevistarla.

Carmen Briz

LA socióloga chilena Teresa Valdés es una mujer comprometida con el movimiento de mujeres en su país. No es extraño, por tanto, que pensarán en ella como la persona indicada para coordinar el estudio *Mujeres latinoamericanas en cifras*, un proyecto de investiga-

ción que combina análisis tanto cuantitativos como cualitativos sobre la realidad de las mujeres teniendo en cuenta múltiples factores.

«En términos de contenido, la gracia que tiene es que da una visión amplia y completa de la situación de las mujeres latino-

americanas. Se advierte que América Latina es una sola región pero tremendamente diversa, con situaciones muy diferentes desde el punto de vista económico, y desde el punto de vista de las mujeres. Aspectos como la demografía, el trabajo, la salud y la participación sociopolítica y promoción de la mujer son completamente diferentes», me explica.

—¿Qué personas han trabajado en el proyecto y cuáles fueron los criterios de selección?

— Es un proyecto enorme y un equipo enorme, en el que han participado muchísimas investigadoras de todos los países. Trabajamos durante cinco largos años. Creamos una red con investigadoras en los 19 países latinoamericanos objeto del estudio. En cada país había una persona responsable (**) y esa persona constituía su pequeño equipo. El criterio fundamental es que las profesionales tuvieran capacidad de manejar estadísticas, porque el estudio tiene mucho de información cuantitativa y requería de unos conocimientos mínimos en este campo. Han participado sociólogas, demógrafas, personas dedicadas al campo de la salud... Desde Chile llevábamos la coordinación general.

En septiembre de 1995, con motivo de la Conferencia de Pekín, se publicó el tomo comparativo entre los distintos países. Previamente se habían publicado 19 tomos o libros, uno por cada país participante en el proyecto.

¿Con qué recursos económicos habéis contado?

— Hemos contado con las ayudas económicas del Instituto de la Mujer del Estado español, de Unifem, de Unicef, de Acdi de Canadá y de Asdi de Suecia para la realización del estudio.

Además, tuvimos que buscar subvenciones y recursos en cada país para poder sacar realmente una tirada aceptable. En Brasil, incluso, conseguimos dinero para hacer una versión en portugués de 2.000 ejemplares, y se agotó en seis meses.

La motivación de las mujeres que participamos en el proyecto —casi en su totalidad éramos mujeres pertenecientes al movimiento feminista— iba mucho más allá incluso de los recursos. Los recursos que realmente tuvimos fueron de risa. Si no hubiera existido ese compromiso militante, en donde se vio que el estudio era fundamental

para el movimiento de mujeres, el proyecto no habría sido posible.

– **¿Qué interés crees que puede tener el estudio para las organizaciones de mujeres?**

– La investigación es una herramienta de trabajo para el movimiento de mujeres. Cuando tienes datos objetivos, te preguntas: ¿qué pasa con la discriminación salarial?, ¿qué pasa con la segmentación ocupacional?, ¿qué pasa con la segregación en la universidad (donde siguen existiendo carreras masculinas y carreras femeninas)?, ¿por qué sigue existiendo sexismo en los textos escolares?

Hemos conseguido un perfil bastante acertado de la situación de la mujer en Latinoamérica, además este perfil se ha elaborado desde fuentes “prestigiosas” o “expertas”. Esto te permite situarlo como un hecho objetivo. Es más improbable que con datos en la mano te desautoricen a la hora de hablar de la discriminación de las mujeres.

También pienso que con los datos se puede influir en la definición de las políticas públicas, en todos aquellos organismos dispuestos a considerar acciones para me-

jorar la situación de las mujeres. Nos hemos movido en todos los terrenos, desde organizaciones de base hasta organismos como Naciones Unidas.

– **Supongo que durante la investigación habéis rescatado la heterogeneidad de las mujeres, dependiendo de múltiples factores...**

– Sí, la investigación es una mirada global sobre lo heterogéneas que somos las mujeres. Siempre que pudimos, tratamos de incluir los elementos que hacen ver la heterogeneidad (diferencias de edad, distintas situaciones respecto del mercado laboral, maternidad...)

Aunque pudimos mostrarlo poco, porque es el tipo de temas que no le preocupan a las fuentes estadísticas. Tendríamos que haber contado con enormes recursos para haber hecho encuestas en donde señalar las diferencias por hogares, por edades, por sectores económicos, por etnias...

En cualquier caso, aunque insuficiente, incluimos información sobre pobreza, la jefatura del hogar...

Indagar en la heterogeneidad ayuda a las propias mujeres a visualizarse en la diver-

sidad, en la heterogeneidad. Y obliga a los responsables de las políticas a considerar que las medidas han de ser específicas, que las inversiones han de ser diferentes –si lo que quieres es trabajar con mujeres pobres, se requiere un volumen de inversión enorme–, que no hay recetas universales para las mujeres en la región latinoamericana.

Claro, es más fácil y más barato pensar en políticas generales, pero apenas te acercas a la realidad. Pensar en políticas concretas requiere de una planificación, de una programación y de un trabajo contando con las propias mujeres.

– **¿Qué ha sido lo más difícil en la elaboración de este estudio?**

– La parte más difícil, por supuesto, fue el capítulo de participación sociopolítica y promoción de la mujer. No existe ni información ni datos estadísticos. Ni las mujeres más implicadas vamos registrando nuestra pequeña historia.

Hicimos un esfuerzo enorme por recoger la historia de las organizaciones de mujeres en los distintos países. En este capítulo hemos aportado información nove-

■ Teresa Valdés y Flasco

Teresa Valdés, socióloga de profesión, trabaja como coordinadora del Área de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flasco), en Santiago (Chile), actividad que le apasiona.

Le gusta menos hablar de ella misma. A duras penas, logro enterarme de que ya en la dictadura de Augusto Pinochet, Teresa participaba en el movimiento de mujeres, gracias a lo cual tuvo la oportunidad de conocer la vida en las cárceles, desde dentro, en varias ocasiones: «Soy de las más viejas. Tengo algo de mamá, de antigua. Este año, preparando el 8 de Marzo, pensaba en que hacía diez años estaba haciendo exactamente lo mismo por esas fechas».

Teresa Valdés comenzó a trabajar en investigaciones sobre mujeres en el año 1982, y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales ha encontrado un organismo intergubernamental en donde poder desarrollarlas.

Flasco tiene sede en 10 países de la región latinoamericana (*). Se fundó en Santiago con el objetivo de impulsar el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina, y contó en sus inicios con la colaboración económica de la Unesco.

Para subsistir, durante la dictadura se transformó en una ONG. La historia de sus sedes centrales, donde se ubica la secretaria general, tiene mucho que ver con la historia de las dictaduras en Latinoamérica. Primero estuvo ubicada en Santiago. Con la llegada al poder de Pinochet, se trasladó a Buenos Aires. Pero con la llegada a Argentina de Videla, se trasladó a San José (Costa Rica), en donde aún permanece. En cualquier caso, la sede más importante está

en México, y cuenta con todo un conjunto de maestrías y doctorados de muy buen nivel.

Teresa alude a la difícil situación en que se encuentran los proyectos de investigación: «Estamos pasando situaciones muy difíciles. América Latina aparece en su conjunto como un continente que va saliendo de su desarrollo. Sin embargo, los Estados nunca van a poder reemplazar los apoyos exteriores que hemos tenido hasta ahora para poder investigar».

Durante la dictadura, impartía, desde Flasco, cursos de complementación para estudiantes de Ciencias Sociales, sobre temas que sabía que no iban a ser abordados en otro sitio.

Después, se decidió a trabajar en temas de la mujer. Su primera investigación duró cinco años y se centró en historias de vida de mujeres de sectores pobres. Más tarde trabajó por conseguir que las pobladoras se convirtiesen en interlocutoras reales del Gobierno.

Y aquí me resulta difícil, por no decir imposible, delimitar dónde terminaba su investigación y dónde comenzaba su compromiso con la causa de las mujeres. E intuía, por nuestra conversación, que tampoco para ella es fácil.

En este último curso escolar, está encantada de trabajar en una investigación que aborda los siguientes temas: el poder en la sexualidad, la masculinidad, la homofobia y el desarrollo. Está contenta, además, porque el interés por estos temas va calando también entre algunos hombres: «En un principio éramos todas mujeres, ahora se van incorporando hombres».

(*) En Costa Rica, Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, México y República Dominicana.



dosa sobre participación en centrales sindicales, partidos políticos, etc.

Recogimos toda la información que pudimos de la acción de las mujeres en los contextos de dictadura. A veces ha sido imposible recuperar información de aquellos países en donde las dictaduras tuvieron un fuerte desarrollo. En estos casos, las informaciones se escondieron, se perdieron, se quemaron...

En conjunto, este es el apartado más novedoso del libro. Porque sobre los demás aspectos puedes dirigirte a algunos organismos que podrían proporcionarte algunos datos parciales.

– ¿Cuál ha sido el capítulo más gratificante?

– La parte de legislación es bonita, es curiosa. Se muestran comparativamente los derechos políticos y las garantías constitucionales, las instituciones respecto a la igualdad, se ofrecen datos sobre cuándo se obtuvo el derecho al voto...

Con respecto al derecho de familia, o lo que tiene que ver con el Código Civil, se ve cómo se va modificando, reemplazando, aquel código que se basa en el Código Napoleónico.

Descubres cómo todavía hay países donde las mujeres le deben obediencia al marido, aunque parezca mentira. En Chile, por ejemplo, ha funcionado hasta 1989. La figura según la cual cuando desobedece te castigan, está tan metida en muchos hombres y mujeres, que ha justificado, en muchos casos, los niveles de violencia y malos tratos que se dan en la familia. Es cierto que

la ley cambia, pero ha estado años y años legitimando conductas muy concretas.

Otro elemento insólito que queda en la mayoría de las legislaciones es la honra, como un elemento que influye en la magnitud de la pena en caso de violación, aborto, estupro (ser mujer de mala fama disminuye la pena del violador), o, más tremendo todavía, que la pena de delitos sexuales se extingue cuando el agresor se casa con la víctima. En casos como éste la realidad va por delante de las leyes.

– ¿Cuáles son las conclusiones, a tu parecer, más alarmantes dentro del capítulo dedicado al trabajo?

– Existen aún trabajos prohibidos para las mujeres, debido al paternalismo clásico latinoamericano.

Hay cosas simpatiquisimas. Por ejemplo, en Brasil se prohíbe a las mujeres trabajar en faenas que demanden el uso de fuerza muscular superior a 20 kilos para trabajo continuo o de 25 kilos para trabajo ocasional. En Uruguay, se prohíbe el trabajo nocturno de mujeres en amasanderías y fábricas de fideos.

En otros países las mujeres no pueden hacer trabajos peligrosos e insalubres, o que estén reñidos con la moralidad. Y tú te preguntas: ¿y los hombres sí pueden trabajar en lugares reñidos con la moralidad o en espacios insalubres? ¡Es ridículo!

Alarmantes son también las condiciones de las trabajadoras del servicio doméstico. El porcentaje más alto de trabajadoras se concentra en el empleo doméstico. Pues bien, en las legislaciones existentes no se contempla el horario de trabajo, las jor-

nadas pueden durar hasta 14 ó 16 horas al día; tampoco hay necesidad por parte de los empleadores de expresar las causas en caso de despido, etc.

– ¿Hay algún país de entre todos los que habéis trabajado que destaque especialmente por ser un cúmulo de situaciones más discriminatorias con respecto a la mujer, o crees que varía dependiendo de los temas?

– Varía de acuerdo a los temas. Y lo más delicado es que puedes tener una legislación de lo más razonable, pero en la práctica no se aplica. Ésa es una parte de nuestras dificultades en América Latina, que existen prácticas consuetudinarias de derecho paralelo desde el cual no hay cómo actuar.

Por ejemplo, los derechos reproductivos no están legislados como tal en América Latina, ni para bien ni para mal. Y a veces eso supone abusos y políticas de población dirigidas. En Brasil se han dado esterilizaciones sin consultar a las mujeres, o se ha manipulado a sectores pobres o indígenas para que no tengan más hijos.

(*) Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

(**) Rosalía Cortés (Argentina), Ivonne Farah (Bolivia), Jacqueline Pitanguy (Brasil), Carmen Elisa Flórez (Colombia), Ana Isabel García (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua), Esther Véliz (Cuba), Alicia Ponce (Ecuador), Alicia Martínez (México), Enriqueta Davis (Panamá), Olga María Zarza (Paraguay), Cecilia Blondet (Perú), Gisela Quiterio B. (República Dominicana), Rosario Aguirre (Uruguay) y Magaly Huggins (Venezuela).

¿cuánto cuesta freír un huevo?

Jon Kepa Iradi

EMPEZAMOS a tener una cierta idea sobre las cuestiones energéticas. Anteriormente, lo único válido eran los parámetros de la producción y consumo como indicadores del nivel de vida. Hoy, sin embargo, ante el deterioro ambiental generalizado que sufre el planeta, y cuyas consecuencias se observan en cada localidad, comienza a extenderse la idea de que un mayor consumo no conlleva un mejor nivel de vida.

De ahí que el derroche de energía comience a ser mal visto en la sociedad. Quien más quien menos procura, por poner un caso, apagar la luz de la habitación deshabitada, aunque, claro, aquí también cuenta el alivio de la factura eléctrica.

Nuestros gobernantes, que no acostumbran habitualmente a predicar con el ejemplo, han querido saber el grado de conocimiento que tiene la sociedad sobre la producción, uso y coste de la energía. Pa-

rece que han quedado algo defraudados de la ignorancia popular. Lo que no se entiende es qué esperaban tras decenios machacones de insistencia en asociar simplícidamente el consumo-producción-energía, a bienestar-nivel de vida.

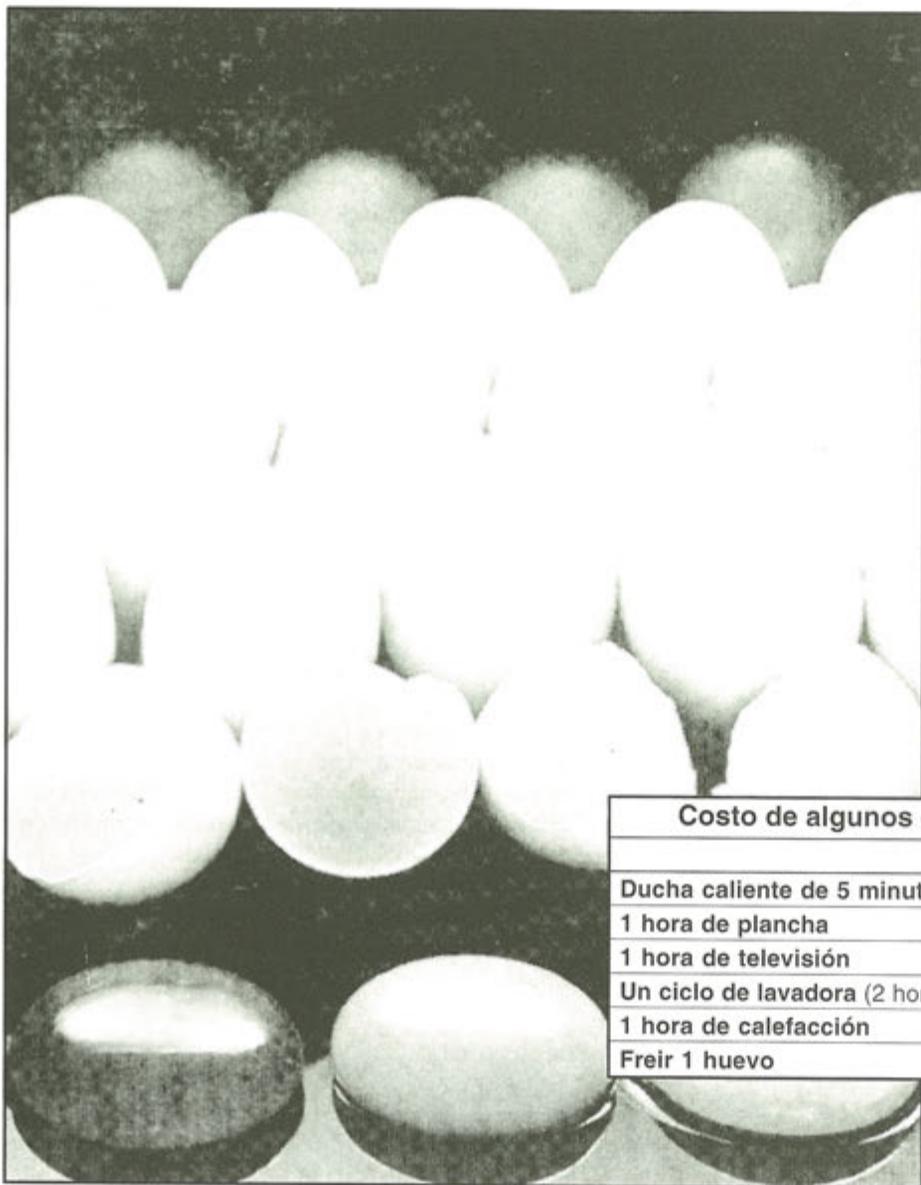
Desarrollo y medio ambiente

Lo que sí sabe la gente, sin embargo, es que por este camino mal vamos. Ahora, se trata de buscar las vías adecuadas para armonizar convenientemente el desarrollo con el medio ambiente. Y para ello, no va nada mal conocer un poco más en detalle algunos datos cotidianos. Por ejemplo, ¿sabes lo que cuesta freír un huevo? La mayor parte de la gente encuestada por el Centro de Investigaciones Sociológicas, ante preguntas como ésta, falló de forma estrepitosa, independientemente de su nivel de estudios.

Otro tanto sucedió en el capítulo sobre la producción de energía en el Estado español, en relación al cual los encuestados respondían que la mayor fuente de obtención de energía eléctrica procedía de las centrales hidroeléctricas, cuando la realidad es que la energía obtenida de éstas ronda el 17-18%. Solamente un 9% de personas citó el carbón como la primera fuente energética, subiendo la proporción al 15% en considerar acertadamente la nuclear como la segunda productora de electricidad.

En fin, se dice que no hay día en que no se aprenda algo nuevo, por lo que se incluye un recuadro de algunos gastos elementales diarios. No va mal ejercitarse un poco en los números, ahora que el uso de la calculadora nos ha hecho olvidar la tabla de multiplicar.

Todo sea por el buen uso de la energía y, por qué no, por el dominio de nuevo de esa tabla de multiplicar que sabíamos hacia adelante, hacia atrás y salteada. ➤



Costo de algunos gastos elementales (en pesetas)

	Electricidad	Gas natural	Gas butano
Ducha caliente de 5 minutos	60-90	25-40	20-35
1 hora de plancha	18-26	-	-
1 hora de televisión	3,3-6,6	-	-
Un ciclo de lavadora (2 horas)	35-45	-	-
1 hora de calefacción	55-80	30-40	-
Freír 1 huevo	1,8-2,6	06,09	0,5-0,7

educación antirracista

Materiales para una educación antirracista, de varios autores. Madrid, 1996: Talasa Ediciones, S. L. Colección Ágora, nº 3. 134 págs. 1.475 ptas.

La finalidad de este libro consiste en generar recursos que permitan crear en nuestras aulas situaciones problematizadoras que posibiliten el tratamiento de la diversidad y la educación de actitudes de aceptación y respeto para las culturas y etnias minoritarias.

Materiales para una educación antirracista ofrece recursos a los trabajadores y trabajadoras de la enseñanza para abordar aspectos de educación intercultural en sus aulas. Asimismo, aportamos una reflexión para entender el papel de la lectura en la comprensión del mundo que hemos denominado "textos" y "contextos", así como una visión de la construcción de la identidad.

Rosa Calvo Cuesta, Chema Castiello, Juan García Gutiérrez, Juan Nicieza Fernández, Rosalía Pérez Mota y Antonio Reguera García, los autores, autodenominados Grupo Eleuterio Quintanilla, forman parte de la Plataforma Asturiana de Educación Crítica.

Guatemala: recuperar la iniciativa histórica

Para recuperar la iniciativa histórica. (Guatemala antes y después de 1992), de Carlos Guzmán Böckler. Castelló, 1995: Edicions Suport Mutu. 90 págs.

El propósito principal de las reflexiones contenidas en este libro es el de presentar, en forma sintética, articulada y coherente los elementos esenciales de la historia de la vida colectiva de los pueblos mayas de Mesoamérica, en general, y de Guatemala, en particular, a lo largo de una secuencia cronológica que, viniendo desde el horizonte formativo de las culturas que se imbricaron para alentar el proceso civilizatorio mesoamericano, se define en el drama —aún inacabado— desencadenado por la invasión europea; y continúa analizando la situación colonial hasta hacer un alto al momento de llegar al quinto centenario del doble proceso que entrelaza a la dominación con la resistencia, a la opresión con la revuelta, al etnocidio con las ansias libertarias, al pasado con el porvenir. Se trata, en parte, de situar a los pueblos mayas en 1992, tanto en su dinámica interna como en la de sus relaciones con la población mestiza, y desde luego, en la de ambos conjuntos humanos con las otras civilizaciones que pueblan en la actualidad este planeta.

Nombra es la denominación que se ha dado a la Comisión Asesora sobre Lenguaje del Instituto de la Mujer (*). Como presentación de sus trabajos ha editado un folleto en el que de modo sencillo trata de establecer criterios y dar algunas indicaciones para «nombrar el mundo tal y como es, es decir, en masculino y femenino». Recogemos aquí parte de esas propuestas, no nuevas, por supuesto, pero que en todo caso no sobran.

en femenino y en masculino

Nombra

Además de utilizar el masculino y el femenino como corresponda en cada caso, una de las maneras de evitar la ocultación de las mujeres detrás del masculino o su exclusión de la representación mental que nos hacemos, es utilizar **genéricos** reales, sean femeninos o masculinos, que sí representan a un conjunto de mujeres y hombres. Es un sistema práctico, económico, justo y también bello.

Para referirnos a un conjunto de personas en el que hay mujeres y hombres existe una gran cantidad de genéricos colectivos reales como pueden ser: el alumnado, el profesorado, la infancia, la niñez, el vecindario, la población. Estas formas resultan útiles en el proceso de nombrar de forma inclusiva a mujeres y hombres.

A continuación hay una serie de propuestas de cara a la utilización de los genéricos, que se pueden emplear teniendo en cuenta siempre el contexto. Por ejemplo, un genérico de los que veremos a continuación como es descendencia sería apropiado sobre todo en un contexto jurídico, y no en el lenguaje coloquial. En cualquier caso, si queremos representar a mujeres y hombres, lo más lógico es utilizar las palabras que nombran a cada cual y, si queremos referirnos al conjunto, podemos optar por:

En lugar de	Se puede utilizar
El hombre	El ser humano
Los maestros, padres y alumnos	La comunidad escolar
Los médicos	El personal médico
Los ancianos	Las personas mayores
Los adolescentes	La adolescencia
Los jóvenes	La juventud
Los electores	El electorado
Los hombres	Los seres humanos
Los descendientes	La descendencia

Como ejemplo de la utilización de este tipo de genéricos proponemos algunas reformulaciones concretas, así, en lugar de una frase como: "Pensaban que los españoles estaban preparados", se podría decir: "Pensaban que la población española estaba preparada".

Podemos decir: "Los derechos humanos" o "Los derechos de la humanidad", en lugar de "Los derechos del hombre"; "Los derechos de la infancia", en lugar de "Los derechos del niño".

El uso de los abstractos y otros recursos

En este camino de representar al género humano en la lengua, es decir, a las mujeres y a los hombres, otro recurso que podemos emplear es utilizar los **abstractos**.

Es más lógico referirse a la Redacción que utilizar los Redactores si no conocemos el sexo de las personas de las cuales hablamos, y de la misma forma:

En lugar de	Se puede utilizar
Los asesores	Asesoría
Los coordinadores	Coordinación
Los tutores	Tutoría
Los traductores	Traducción
Los directores	Dirección
Los jefes	Jefatura

Como ejemplos concretos se puede escribir: "La legislación establece que...", en lugar de: "El legislador establece que...".

"Se exigen titulaciones superiores o diplomas en enfermería o títulos de bachillerato", en lugar de: "Se exigen titulados superiores o diplomados en enfermería o bachilleres".

Asimismo, existen otros recursos en relación con las formas personales de los verbos o los pronombres. Cuando aparece *hombre* en sentido universal como sujeto de la oración, se puede cambiar el verbo a la primera persona del plural, sin mencionar el sujeto, o tratar de usar una forma impersonal en tercera persona con *se*:

Se puede evitar

En la Prehistoria el hombre vivía en cuevas

De esta manera

En la Prehistoria vivíamos en cuevas.
En la Prehistoria se vivía en cuevas.

Otras veces se puede sustituir *hombre* u *hombres* cuando se refieren a todo el género humano por los pronombres *nos*, *nuestro*, *nuestra*, *nuestros* o *nuestras*:

Se puede evitar

A los hombres les ha gustado siempre residir cerca de zonas de agua abundante.
Es bueno para el bienestar del hombre.

De esta manera

A los seres humanos nos ha gustado siempre residir en zonas de abundante agua.
Es bueno para nuestro bienestar.

En nuestra vida cotidiana, a menudo encontramos instrucciones generales que utilizan el masculino genérico como norma. Sin embargo, existen múltiples recursos para evitar este tipo de formulaciones: cambiar el verbo de la tercera a la segunda persona singular (*tú* o *usted*) o a la primera del plural sin mencionar el sujeto. Si se desea un tono más impersonal, se puede poner el verbo en tercera persona singular precedida por el pronombre *se*:

Se puede evitar

Se recomienda a los usuarios de la tarjeta que la utilicen debidamente.

El abonado sólo deberá introducir la tarjeta de transporte en las máquinas automáticas de trenes y autobuses.

El lector sentirá seguramente gran satisfacción al tener en sus manos un libro que ha merecido tan importante premio.

De esta manera

Recomendamos que utilice su tarjeta debidamente.

Se recomienda un uso apropiado de la tarjeta.

Si usted posee un abono de transporte, sólo deberá introducir su tarjeta en las máquinas automáticas de trenes y autobuses.

Sentiremos seguramente gran satisfacción al tener en nuestras manos un libro que ha merecido tan importante premio.



La forma de evitar el pronombre impersonal *uno* en sentido general, es sustituirlo por *alguien*, *cualquiera*, *la persona*, *una persona*, *el ser humano*.

Si *uno* es el sujeto, se puede evitar, asimismo, el masculino utilizando la segunda persona del singular, o la primera del plural sin sujeto expreso:

Se puede evitar

Cuando uno se despierta por las mañanas tarda un rato en abrir los ojos.

De esta manera

Cuando alguien (o cualquiera, o el ser humano, o una persona) se despierta por las mañanas tarda un rato en abrir los ojos.

Al despertarnos por las mañanas, tardamos un rato en abrir los ojos.

Conviene evitar el uso de *el*, *los*, *aquel*, *aquellos* seguidos del relativo *que* con sentido general. Puede sustituirse por *quien*, *quienes*, *las personas que...*

Se puede evitar

El que sepa leer entre líneas lo entenderá.
Aquellos que dispongan de tarjeta de residencia.

De esta manera

Quien (o la persona que) sepa leer entre líneas lo entenderá.

Quienes (o las personas que) dispongan de tarjeta de residencia.

Sobre el uso androcéntrico del lenguaje

En muchas ocasiones el discurso está construido como si únicamente existiera un sujeto, el masculino, y las mujeres sólo existieran por su relación con él. Es necesario evitar que se nombre a las mujeres como dependientes, complementos, subalternas o propiedad de los hombres.

Se puede evitar

Los nómadas se trasladaban con sus enseres, mujeres, ancianos y niños de un lugar a otro.

Se organizarán actividades culturales para las esposas de los congresistas.

A las mujeres les concedieron el voto después de la Primera Guerra Mundial.

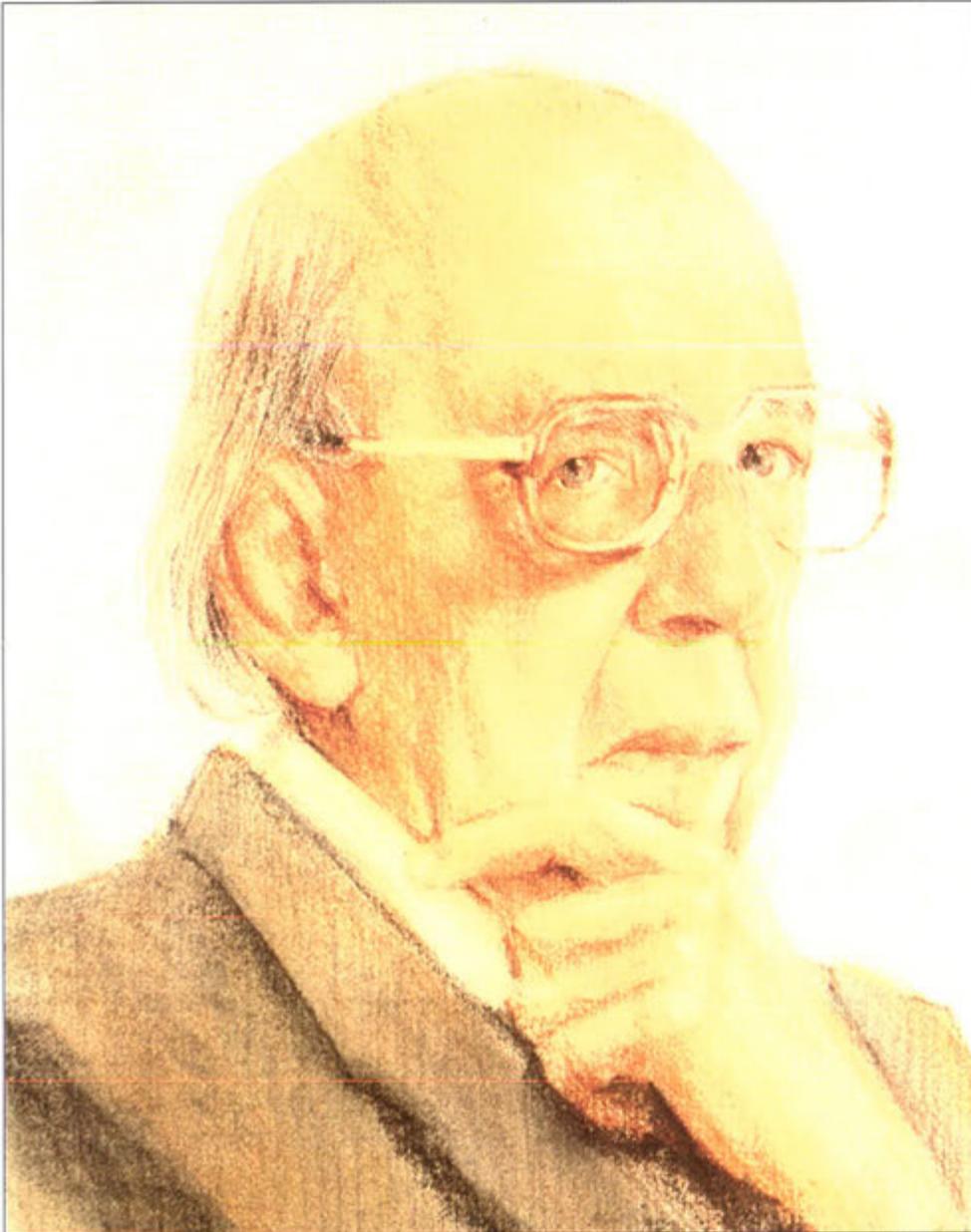
De esta manera

Los grupos nómadas se trasladaban con sus enseres de un lugar a otro.

Se organizarán actividades culturales para las personas que acompañan a las y los congresistas.

Las mujeres ganaron el voto después de la Primera Guerra Mundial.

(*) *Nombra. La representación del femenino y el masculino en el lenguaje*. Carmen Alario, Mercedes Bengoechea, Eulalia Lledó y Ana Vargas son las autoras de este trabajo. Madrid, 1995: Instituto de la Mujer.



José Luis López Aranguren.