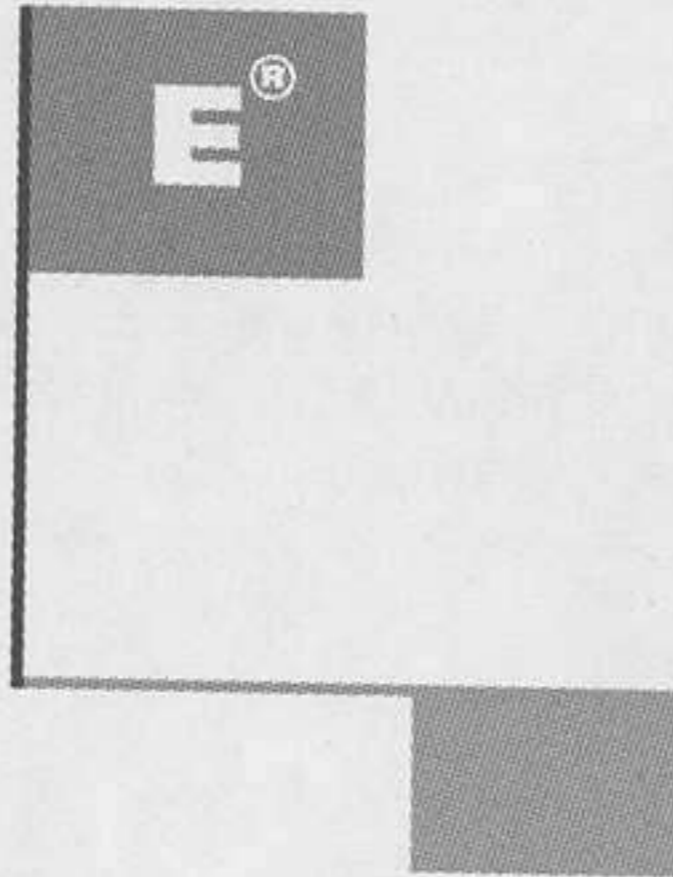


el raptodeeuropa



elisabeth roudinesco entrevista. **françois pommier**. **ingeborg bachmann** poemas póstumos. **la república europea**
¿quién rapta a europa?. **carlos thiebaut**. la laicidad y la nueva europa. **luis maría cifuentes**. humanos, demasiado humanos.
antonio rovíra. fuera de lugar. **norberto chaves**. europa como espectáculo. **cristina santamarina**.

elraptodeeuropa



DIRECCIÓN:

Cristina Santamarina • direccion@elraptodeeuropa.com

EDICIÓN:

Patricia Piñero • editor@elraptodeeuropa.com

CONSEJO EDITORIAL:

Gonzalo Abril	Ildefonso Rodríguez
Milagros Cid	Miguel Ángel San José
Fernando Conde	Carlos Thiebaut
José Miguel Marinas	José García Vázquez

CONSEJO ASESOR:

Jorge Acanda (La Habana)	Luis Otero
Lluís X. Álvarez	Carlos Pereda (México DF)
Barbara Cassin (París)	Maria Salamone (Roma)
Norberto Chaves	Nelly Schnaith
Carlos Costa (São Paulo)	José Augusto Seabra (Oporto)
Xavier Delpierre (Londres)	Muniz Sodré (Rio de Janeiro)
Antonio Gamoneda	Zoltán Szankay (Bremen)
Ignacio Gárate (Burdeos)	Ronald M. Turnbull (Glasgow)
Luis García Soto	Amelia Valcarcel
Daniel Martin (Massachusetts)	Françoise Wuilmart (Bruselas)
Luisa Martín Rojo	

DISEÑO Y MAQUETA:

Miguel San José Romano [Calamar]

DISEÑO DE CUBIERTA:

Daniel Nebot

© Calamar Edición y Diseño, s.l.

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, PUBLICIDAD Y SUSCRIPCIONES:

C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid
Tel.: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48
info@calamarediciones.com • www.calamarediciones.com

DISTRIBUCIÓN:

Logintegral 2000 s.a.u.
C/ Saturnino Calleja, 7. 28002 Madrid
Tel.: 91 586 44 10. Fax: 91 586 008
logintegral@logintegral.com

ISSN: 1695-5161

DEPÓSITO LEGAL: M-50.843-2002

El Rapto de Europa no se hace responsable de las opiniones vertidas por sus colaboradores.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o procedimiento, sin autorización firmada de la empresa editora.

El Rapto de Europa cuenta con una página en internet donde se publican de forma habitual los sumarios y parte de los contenidos de la revista:

www.elraptodeeuropa.com



1. Monografía

- La república europea • *Editorial* • PÁG. 5
- Preámbulo del proyecto de la Constitución Europea: *una alternativa* • PÁG. 6
- ¿Quién rapta a Europa? • *Carlos Thiebaut* • PÁG. 9
- Es obligatorio para todo ciudadano europeo comportarse de modo que Europa siempre pueda subsistir • *María Antonietta Salamone* • PÁG. 13
- Humanos, demasiado humanos • *Antonio Rovira* • PÁG. 23
- La política europea de seguridad y defensa • *Alejandra Lages* • PÁG. 27
- La laicidad y la nueva Europa • *Luis María Cifuentes* • PÁG. 37
- Fuera de lugar • *Norberto Chaves* • PÁG. 51
- Europa como espectáculo • *Cristina Santamarina* • PÁG. 53
- Europazzarella • *José García Vázquez* • PÁG. 59
- Europa vista desde la periferia • *Carlos Costa* • PÁG. 65
- La política europea de la memoria • *Antonio García Gutiérrez* • PÁG. 71

2. Entrevista

- Elisabeth Roudinesco • *François Pommier* • PÁG. 85

3. Poéticas

- Cinco poemas póstumos • *Ingeborg Bachmann* • PÁG. 105
- Europeos 1 (fotos) • *María Espeus* • PÁG. 112
- Escribir en tierra extraña • *Ana Ruiz* • PÁG. 121
- Europeos 2 (fotos) • *Humberto Rivas* • PÁG. 132

4. Lecturas

- “Los Angeles, ciudad de cuarzo” • *Fernando Conde* • PÁG. 137
- “Lacan en español” • *Cristina Santamarina* • PÁG. 141
- “Héroe” • *José García Vázquez* • PÁG. 144

5. Cuaderno de bitácora

- “Metamorfosis del mando” • *José Miguel Marinas* • PÁG. 147

1 Monografía

La república europea

La república europea es un sueño. Un deseo colectivo de muchos que, aunque no nos conocemos, nos intuimos; aunque no nos exhibimos, sabemos que estamos. La república europea es un proyecto, la fundación de un contrato de convivencia que como todo lo fundacional a lo largo de la historia está institucionalizando mucho más de lo que nombra y mucho menos de lo que anhela. Más que equipararse a otros grandes Estados, lo que esperan las ciudadanas y ciudadanos europeos es vivir en un territorio de paz, de progreso, en el que los derechos de todos y cada uno puedan tener cabida. La república europea es un mito, o mejor aún la recreación de un mito de soberanía social, donde millones de personas esperan encontrar alguna vía fructífera de convivencia mientras se reconocen en muchos millones de personas más, de éste y otros continentes, única evidencia de potencialidad de lo social que se construye en la zozobra de lo abierto e indeterminado. La república europea es un punto de partida. Una voluntad de comienzo, de alumbrar un giro que entierre los nacionalismos y abra a un nuevo sentido del *demos*, ese mismo que disperso y medio sonámbulo ha conseguido atravesar la edad de todas las creencias. La república europea es un manifiesto. Una declaración política de ciudadanas y ciudadanos empeñados en cons-

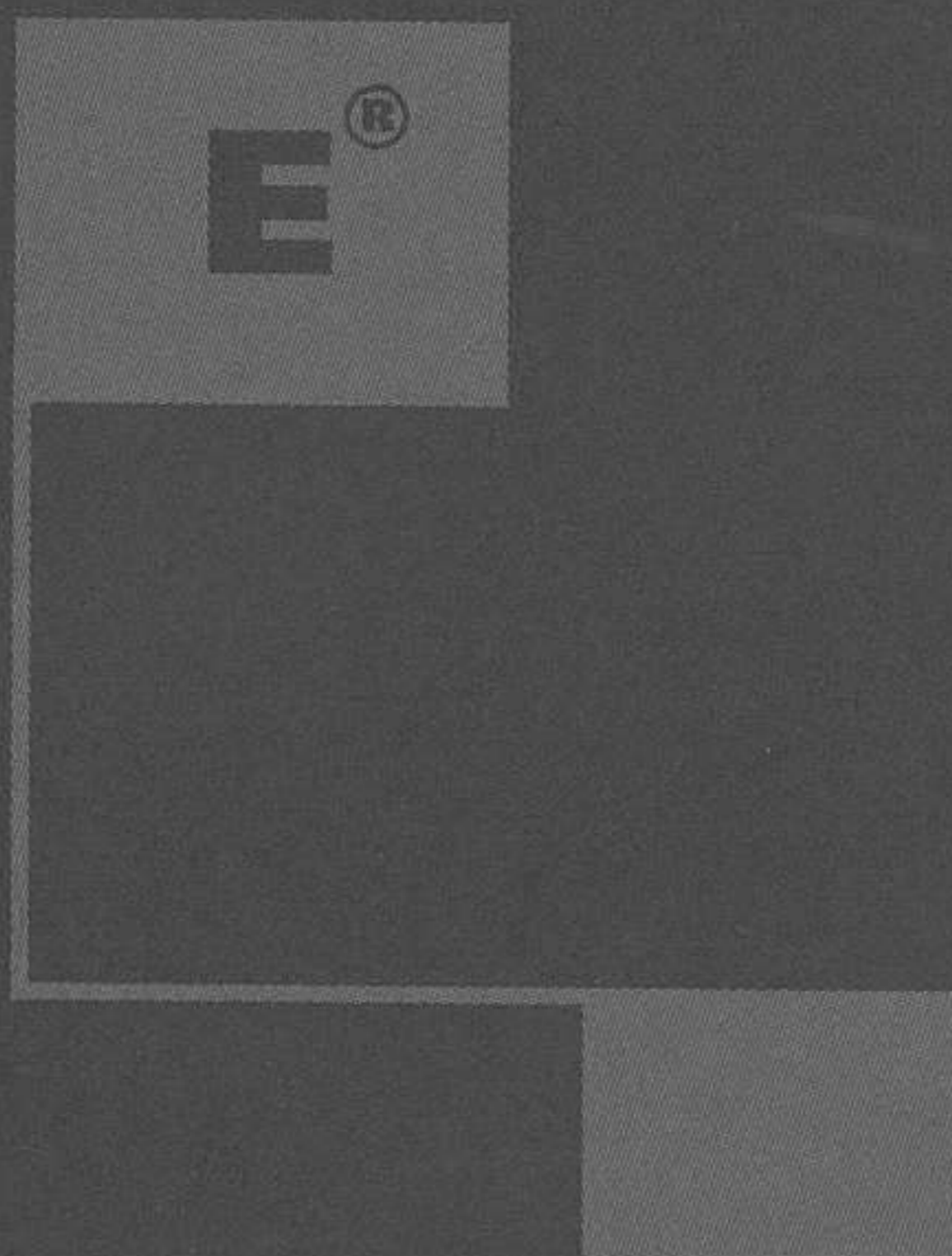
truir una forma de convivencia diferente, en hacer del espacio público un lugar para todos, en procurar afrontar con madurez la ardua tarea de no negar las diferencias sino integrarlas de todas las maneras posibles menos de forma integrista.

Mucho es el camino por andar y mucho lo transitado. Si Tucídides nos alumbró en el preámbulo de una próxima constitución significa que han tenido que pasar más de veinticinco siglos para dar a luz a este comienzo y que lo que alumbramos y vislumbramos deberá hacerse con la pasión de la razón pero también con la razón de las pasiones.

La república europea es una metáfora. Una forma de concebirnos a nosotros mismos más que al territorio; de vivir procurando dejar tierra en barbecho para los que lleguen detrás antes que dividendos para las multinacionales, de concebir un universo de posibilidades cívicas, jurídicas y sociales que domine por sobre los gobiernos de turno para evitar desigualdades y exclusiones. La república europea es una forma de mirar, varias maneras de discernir, muchas formas de nombrar.

De la infinita tarea que exige esta esperanza republicana que quiere comenzar, las páginas que siguen son un instante, un atisbo, un acercamiento...

Preámbulo del proyecto de la Constitución Europea: Una alternativa



Pocas veces en la historia, los ciudadanos tienen la posibilidad de pensar su "Carta Magna". Las actuales circunstancias del proceso de construcción de la Unión Europea nos brindan una oportunidad poco frecuente, como es, ver nacer una Constitución. Por ello, el Consejo Editor de *El Rapto de Europa*, en el ejercicio de nuestros derechos cívicos y tratando de generar, en la medida de nuestras posibilidades un debate social, nos permitimos realizar una propuesta alternativa de Preámbulo al Proyecto de Constitución Europea.

Conscientes de que Europa es un continente portador de civilización, de que sus habitantes, llegados en sucesivas oleadas desde los tiempos más remotos, han venido desarrollando los valores que sustentan el humanismo: la igualdad de las personas, la libertad y el respeto a la razón.

Con la inspiración de las herencias culturales, religiosas y humanistas de Europa, cuyos valores, aún presentes en su patrimonio, han hecho arraigar en la vida de la sociedad el lugar primordial de la persona y de sus derechos inviolables e inalienables, así como el respeto del Derecho.

En el convencimiento de que la Europa ahora reunida avanzará por la senda de la civilización, el progreso y la prosperidad en bien de todos sus habitantes, sin olvidar a los más débiles y desfavorecidos; de que desea ahondar en el carácter democrático y transparente de su vida pública y obrar en pro de la paz, la justicia y la solidaridad en el mundo.

En la certeza de que los pueblos de Europa, sin dejar de sentirse orgullosos de su identidad y de su historia nacional, están resueltos a superar sus antiguas divisiones y, cada vez más estrechamente unidos, a forjar un destino común.

Con la seguridad de que “unida en la diversidad”, Europa les brinda las mejores posibilidades de seguir respetando los derechos de todos y conscientes de su responsabilidad para con las generaciones futuras y la Tierra, la gran aventura que la hace ser un espacio especialmente propicio para la esperanza humana.

Agradecidos a los miembros de la Convención Europea por haber elaborado esta Constitución en nombre de los ciudadanos y de los Estados de Europa.

Nosotros, ciudadanas y ciudadanos de Europa, considerándonos libres e iguales, conscientes de que Europa es un continente cruce de civilizaciones, manifiestan su voluntad de regirse por los valores que sustentan el humanismo: la igualdad y libertad de las personas y el ejercicio de la razón.

Con la inspiración de las herencias políticas, culturales, religiosas y laicas que han hecho arraigar en la vida de la sociedad el lugar primordial de la persona y de sus derechos inviolables e inalienables, así como el respeto del Derecho.

En el convencimiento de que la Europa ahora reunida avanzará por la senda de la paz, la justicia y la solidaridad en el mundo, corrigiendo las desigualdades y eliminando exclusiones; con el propósito de ser un continente abierto a la cultura, al saber y al progreso social, que desea ahondar en el carácter democrático y transparente de su vida pública.

En la certeza de que los pueblos de Europa, conscientes de las barbaries, internas y coloniales, que han jalonado su historia, quieren extraer de su herencia cultural y política otros recursos capaces de oponerse a ellas, de superar sus antiguas divisiones y de forjar un destino común, propiciando una estrecha unidad.

Con la seguridad de que, “unida en la diversidad”, Europa deberá brindar las mejores posibilidades de seguir construyendo y respetando los derechos de todos, conscientes de su responsabilidad para con el cuidado de la Tierra, y asumiendo la gran aventura de ser un referente propicio para nuestros contemporáneos y las próximas generaciones, para que en un futuro la humanidad toda se gobierne como una federación pacífica de pueblos.

Congratulándonos de que los miembros de la Convención Europea hayan elaborado esta Constitución, en nombre de los ciudadanos y de los Estados de Europa.

Acordamos convivir regidos por esta norma máxima a la que han de supeditarse todas las Instituciones.

¿Quién rapta a Europa?

Carlos Thiebaut

Catedrático de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid

¿Rapto o seducción? Los mitos nunca son unívocos en su interpretación, y así como en la narración de Ovidio podría no quedar claro si Europa fue raptada por Zeus convertido en toro, o bien seducida por él, la Constitución de Europa parece debatirse entre la ambigüedad y la indefinición. Y mientras andamos, sin saber bien cómo hacerlo, corremos el riesgo de convertirnos "no ya en seducidos sino, como las Sabinas, en esclavas raptadas".

Del mito del rapto de Europa hay varias versiones, y en alguna de ellas cabe sospechar que se acumulan, también, diversos significados. Los mitos nunca son unívocos y permiten, entre sus pliegues y sus esquinas, más de una interpretación. Así, aunque Ovidio, haciéndose eco de una voz patriarcal y dominadora de la que tendríamos que sospechar, nos narre la conocida argucia de Zeus convirtiéndose en toro para seducir a Europa, princesa de Tiria, y robarla para llevarla a Creta, donde acabará por ser madre del Minotauro, también el mismo Ovidio, no sé ya si patriarcalmente o no, nos describe de tal manera la belleza del toro ensabanado en que el Zeus se convierte que no sabemos si Europa fue raptada, es decir, arrebatada por la fuerza y violada, o quedó en un rapto, es decir, se arrebató ante la belleza del astado, de la misma manera que Zeus, abandonando su majestad y sucumbiendo al amor, acaba por besarle embelesado las manos a Europa. Que Zeus tuviera que tornarse astado bien pudiera ser mera muestra de sorprendente argucia (pues ¿cómo habría de ser Europa para sucumbir a esa atracción?) o bien muestra de un no menos sorprendente abajamiento. Dada esa ambigüedad, no sabemos si ese raro mito fundacional es un relato de robo o un relato de seducción. Para retornar al mito, para poderlo seguir haciendo lugar de significados, a algunos nos gustaría leerlo, más bien, como lo segundo. Quisiéramos pensar que la seducción del dios y la de la princesa son simétricas; quisiéramos pensar que no es un acto de violación, sino una prolongada danza de erotismo. Aunque permanezca la sospecha de que esa lenta danza pueda ser, también, un juego de poder.

Esa bipolaridad del mito puede ponerle imágenes a la identidad europea contemporánea, y no sólo antigua, escindida entre una agonía, un conflicto, y la búsqueda de una seducción. Para ello, demos un rodeo, fijándo-

nos en un aspecto más general. La identidad –quién sea Europa– es fruto de una relación, no de un ensimismamiento. Que Europa sea, en el mito, una joven violada o una seductora a su vez seducida dependerá de la forma de relación que sufra o que mantenga con Zeus. Si Europa, continente-nación, es algo, o llega a ser algo, dependerá, también, de cómo –con quién, de qué manera– sean las relaciones en las que se encuadre. Mirándonos a nosotros mismos, como personas o como colectivos, nunca sabremos quiénes somos, y como la figura de Castroforte de Baralla, aquella ciudad de *La saga-fuga de J.B.*, flotaremos en el aire de ensimismamiento. Las identidades nunca son definiciones de quiénes somos enunciadas desde nosotros mismos, en aislamiento; las identidades son siempre relacionales. Y porque son relacionales, siempre en relación con otro, son reflexivas; no pueden darse por descontado ni decirse completas, clausuradas. Es una forma de irse nombrando cuando, paradójicamente, no se dispone del patrimonio exclusivo de la palabra, del nombre, que nos damos. Nos reflejamos en la relación para atisbar quiénes somos –y el espejo no somos nosotros–. No es, pues, que seamos y luego nos relacionemos: más bien, la relación es el espacio de nuestra identidad. Y las relaciones son tensiones –dominaciones y atracciones– y son conflictos. La identidad no puede definirse en el espejo de la historia (¿qué nuevo mito encubre esa apelación?); ni puede definirse, aisladamente, como un destino manifiesto en el mundo. Quien así piensa se ha ensimismado, ha flotado en el aire y ha desgarrado la tierra.

¿Con quién se relaciona Europa, que mirándose a sí misma no podrá saber nunca quién es, quedaría ensimismada o petrificada? ¿Cómo lo hace?

En los pasados meses, y en su definición de su posición en el mundo, sus relaciones han sido múltiples y de múltiples maneras, siempre en situaciones de conflicto. Con la agonía de la guerra de Irak, con los titubeos en el Consejo de Seguridad, con los avances

maniatados de la gestión de la propia Unión, con su ambigua y melancólica asunción de su posición en el mundo –una posición antaño firme y poderosa y hoy desmayadamente insistente más en sus convicciones que en sus capacidades– se ha descubierto con una identidad más borrosa de lo que hubiera deseado. Para unos, no la mayoría, ha querido definir su identidad con respecto a América (pues Estados Unidos ha usurpado el nombre) dejándose raptar o seducir por ella, y para otros se ha opuesto, a mi parecer con buenas razones, a ese robo porque una mayoría de ciudadanos ha pensado que no era esa la deuda básica que tenía en sus relaciones de identificación. Por perplejos y desmayados que anduviéramos no pensábamos que la seducción de un nuevo estado pudiera decirnos quiénes somos, cuál son nuestras señas y nuestros actos. Quienes así pensábamos creemos que no hay forma posible de identidad colectiva que se constituya por debajo, por detrás, en retraso, de las lecciones aprendidas en anteriores seducciones. La identidad europea, decía Ulrich Beck en los meses del conflicto en Irak en *El País*, es ya reflexiva, es decir, post-nacional; no se constituye con la solidez de una identidad sustantiva, sino por maneras de hacer, por maneras de ubicar el mundo y de ubicarse en él. Para Beck, sería esa una identidad adecuada para un mundo que necesita, como nunca, arbitrar sus conflictos y sus diferencias no por sus convicciones patentes o manifiestas, sino por lo que está metido dentro de las convicciones, es decir, por los aprendizajes de evitación de la violencia como forma de entender las siempre opacas relaciones entre los seres humanos y los pueblos. Y más razón tenía el canciller Schröder cuando indicó que un continente o un espacio geográfico e histórico que ha sufrido en su carne la guerra y la autodestrucción ha de resistirse a esa reiteración de las sin-soluciones bélicas. Debemos resistirnos a ser seducidos por amantes que nos laceran, aunque de todo puede acabar ha-

biendo. Y, por paradójico que pudiera parecer (las paradojas son, con frecuencia, resultado de la pereza), la perplejidad o el desmayo antes mencionados son más maduros para definir una identidad en un mundo construido en redes de complejidad que la absoluta claridad de los creyentes en su destino manifiesto o la absoluta convicción de quienes desearían ser raptados por esos creyentes.

Ojalá, en efecto, la identidad europea sea así de reflexiva, pueda relacionarse mirándose en los otros con los que se relaciona, pero sabiendo que no es, que no es bueno que sea, lo que cualquier otro pueda demandar o decir. Pues, por importante y determinante que sea la relación con América —y lo es, pues es una nación que desarrolló con arrojo y libertad algunas de las más firmes propuestas que constituyeron algo de lo mejor del proyecto ilustrado europeo— no significa ni que sea la única (¿dónde quedan las formas también reflexivas de las fluidas identidades internas, productos de constelaciones de nuevas formas de relaciones sociales, o las que se constituyen en un mundo articulado en nodos que no permite exclusividades?) ni que haya de ser absoluta, al albur de una movediza e inestable política exterior, como la de la actual administración *usamericana*.

Pero esa forma de identidad reflexiva, de formas de seducción aprendida en seducciones anteriores no menos que en violencias, tal vez sea sólo todavía una esperanza más que una realidad; una manera de ser que aún no tiene definidos sus contornos porque no tiene tampoco claras sus acciones y sus prácticas. Sólo será madura, y podrá ser adecuada, si Europa hace de sus maneras y de sus convicciones alguna suerte de realidades. Pues si, por un lado, hay formas de sentir comunes maneras de sentir que entonan y se parecen en lugares geográficos distantes también, por otro, faltan los lenguajes institucionales de configuración de identidad. Lamentablemente, los ciudadanos europeos no oímos

la voz de nuestras instituciones (de nuestro Parlamento, un parlamento que no es todavía, que no se vive todavía, como lugar de representación ni como foro de debate). Si ha habido, es cierto que puntualmente, un surgimiento de un *demos*, de un pueblo europeo, no hay todavía *polis*, no hay ciudad. Si, por un lado, hay una Europa que ha aprendido que no puede definir su identidad por un rasgo definitivo y definitorio, pues todos los intentos pasados de hacerlo condujeron al infierno, por otro hay voces —y más habrá— que quieren definir en una herencia cultural sólida y sustantiva los rasgos de esa identidad. Las voces neoconservadoras quieren extraer de un solo rasgo identitario —sea la religión o sea una manera incuestionada de comprender la misma experiencia europea— la definición de una identidad. (Como en las viejas definiciones de quiénes somos, parece pensarse que la palabra que nos nombra es sólo un superfluo efecto del poder; así fue, ciertamente, en los estados-nación. Dudosamente lo será en formas plurinacionales y postnacionales de organización). Una Europa que se ha hecho aprendiendo que han de olvidarse las identificaciones entre el espacio público y alguna doctrina sólida que todo lo abarca, sea ésta religiosa o política, tendría que ser una Europa sin otra seña de identidad que evitar los daños y las barbaries que ya conocemos y aquellos otros que vamos aprendiendo a nombrar: los daños que infligimos y los daños que sufrimos. Frente a ello, hay y habrá europeos que reclamen una herencia identitaria como el cristianismo, que más se pretende, me temo, como banderín de identidad en oposición a otras identidades definidas, igualmente, en términos religiosos, que una herencia que nos diga, fijando fronteras, quiénes somos. Porque ¿puede una Europa de identidad reflexiva, basada en maneras de hacer y de sentir, de ver y de relacionarse, fijar su identidad por medio de una frontera?

Se podrá adjetivar esa sospecha de irrealista. Y, en efecto, lo es. Hacer una *polis* europea es fijar leyes, cons-

tituciones, procedimientos, espacios, garantías, derechos. Si el *demos* puede más laxamente definirse por razones y por sentimientos compartidos, por tomas de posición, por negaciones y por afirmaciones, la posibilidad de la vida política requiere instituciones. ¿Y cómo casar un *demos* reflexivo con alguna forma de *polis*, con un diseño de instituciones? En los próximos meses se discutirá y se votará la Constitución europea. Aunque toda ley –toda Constitución– es un sistema de constricciones y de autorizaciones, tal vez lo más importante en lo que a la identidad se refiere es que es un proceso de aprendizaje, una manera de irse constituyendo y de ir siendo. En los asuntos normativos humanos (los que definen qué se hace y qué no debe hacerse) la construcción externa de las normas no puede prescindir de las convicciones internas y son éstas, tal vez más que aquellas, las que consolidan los órdenes sociales. Y las convicciones se aprenden, se entretienen, modificando nuestras maneras de ser y de actuar. Recordemos, por ejemplo, lo que nos sucedió a los españoles hace veinticinco años: lo más importante era el aprendizaje que se puso en marcha, el aprender a ver las leyes como espacio de constitución de la identidad política, ni sólo como reglas de juego ni sólo como fijaciones de esa identidad. ¿Cabe pensar que lo mismo puede pasarle al *demos* europeo en esos próximos meses?

Probablemente haya que ser pesimistas. En el diseño del juego institucional, de las formas de articulación del gobierno supranacional, la partida parecen haberla ganado ya los estados nacionales, que no las naciones, que parecen haber dominado los sistemas locales de gobierno y los espacios locales de legitimación. Parece, al menos como lamentablemente se presenta el debate en España, que lo importante es cuánta porción del pastel de las tomas de decisión puede o no asegurarse. No vemos un claro espacio institucional en el que el *demos* europeo se gobierne, asuma el espacio de constitución de su identidad política. O no lo hay to-

avía porque este proceso será lento, desesperadamente lento. No hay *democracia europea*, es decir, un *demos* europeo que se gobierne, una manera en que lo haga.

Pero, más aún, la ausencia de esa democracia europea se muestra en sus parcas fuerzas para relacionarse con otros pueblos, con otros *demos* y otras *polis*. Es difícil definir si esa incapacidad es causa o efecto de la definición institucional de Europa. Es, al menos por ahora, su signo, su señal. No sabemos, de nuevo, si ser raptados o arrebatarnos. Ni con quién. No hay, por ejemplo, claridad política e ideológica en ese terreno pues derechas e izquierdas se encuentran, por ejemplo, en posiciones a la vez entrecruzadas y opuestas respecto a cómo definir Europa en relación con el mundo. La mirada cercana es desesperanzadora. La mirada más lejana es borrosa.

Pudiéramos consolarnos pensando que la identidad es un mito, como mito es el de Europa y sus ambiguas relaciones con Zeus. Ya no existen, en efecto, los dioses (aunque muchos sigan poniendo a su dios manifiestamente de su lado). Pero, precisamente porque no valen los mitos, la asunción secular, laica, de sus significados, de los problemas que nos plantean, es urgente. Y andamos sin saber muy bien cómo hacerlo: con peligro de ensimismarnos, de petrificarnos, con el peligro mayor de convertirnos no ya en seducidos sino, como las Sabinas, en esclavas raptadas. ❖

Es obligatorio para todo ciudadano europeo comportarse de modo que Europa siempre pueda subsistir

María-Antonietta Salamone

Filósofa política

¿Estamos construyendo una unión política, o un nuevo "imperio europeo"? Es imprescindible echar una mirada a la historia, y tener en cuenta la experiencia del pasado, recuperar las fortalezas de una herencia común y corregir las debilidades que condicionan el futuro. Superar el déficit democrático y realizar los objetivos primarios de defensa y fomento del bienestar común son tareas necesarias para que Europa no sea vista por sus ciudadanos como un nuevo poder de naturaleza imperial, incapaz de ofrecer respuestas concretas a sus deseos y expectativas.

Introducción

La cita de Tucídides (II, 37) que orgullosamente definía su democracia como aquel sistema de gestión de la comunidad en que *"el poder no está en las manos de los pocos, sino de los muchos"*, nos invita a una lectura breve y preliminar de este grandioso fenómeno institucional que lleva el nombre de Proyecto de Constitución Europea, para intentar contextualizar histórica y filosóficamente este propósito de crear algo como un nuevo Imperio europeo; de examinar los intentos precedentes y las causas de sus fracasos; de comparar viejos y nuevos instrumentos y métodos de creación del poder unitario; de examinar los métodos de elección y deposición de los líderes.

Pronto se me podría objetar que esa manera de plantear la cuestión tal vez no sea la más apropiada, puesto que los pueblos europeos no quieren instituir un nuevo "Imperio", sino una "Unión"; y eso probablemente es cierto en el sentido de que los ciudadanos europeos no tienen la percepción de que van a delegar una parte absolutamente importante de su propio futuro a un ente único o a unos pocos individuos –tal como pasaba antiguamente– y que haciéndolo, además, no tendrán la menor posibilidad de efectuar adecuados controles democráticos. En efecto, aunque sea del todo evidente que hay una gran diferencia entre el imperio y la unión, sin embargo no hay que subestimar las muchas analogías que existen entre ellos, que se refieren principalmente a la inmensa dimensión económica, militar y humana de ambas estructuras, tal como sucede por ejemplo con EE UU, por un lado y la ex URSS por el otro. De tal manera que ya podamos llegar a una primera conclusión del intrincado asunto: es decir, que las uniones no se diferencian de los im-

perios por ser regidas necesariamente por regímenes democráticos, habiendo existido uniones gobernadas por regímenes y métodos totalitarios.

Tampoco sería acertado afirmar que las “Uniones” suponen la persistencia de los Estados en tanto que los “Imperios” presuponen su supresión, porque la historia nos enseña que algunos imperios europeos –como por ejemplo el de Carlos V– fueron de hecho federaciones de Estados en el sentido de que sobrevivieron a la constitución del Imperio, y tanto es así que el mismo emperador dividió el gobierno entre sus herederos designados antes de dimitir.

Aún bajo el aspecto semántico, una Unión de Estados –en su histórica existencia– no es de por sí garantía de gestión democrática ni tampoco de equidistribución de las obligaciones y de los beneficios entre los ciudadanos asociados (voluntariamente o coactivamente); y de hecho se pueden dar uniones que, en lugar de eliminar las diferencias socio-económicas entre los Estados que la componen, las acentúan centralizando los beneficios y descentralizando las obligaciones, o sea, utilizando los recursos comunes para objetivos militares o de prestigio que nada tienen que ver directamente con el bien común de los ciudadanos.

La diferencia residual entre “Imperio” y “Unión”, aparte del fastidio evidente que el primer término conlleva hoy en día, parece descansar, entonces, en el hecho de que mientras el Imperio se forma por vía militar y coactiva, la Unión se constituye por vía democrática y voluntaria, aunque –es verdad– podamos citar casos felicísimos de Emperadores elegidos con métodos democráticos (no otra cosa atestigua la antigua *Lex Regia* romana), y de Uniones que se han impuesto tiránicamente. En fin, cada auténtico europeísta debería, entonces, anhelar que la construcción del nuevo poder

supranacional europeo lograra encontrar las fórmulas jurídico-políticas adecuadas que tengan en cuenta las experiencias del pasado.

Y por eso, lo primero que tendrían que prever los “padres fundadores” –si quisieran verdaderamente ser consecuentes con las palabras de Tucídides– es que nosotros los pueblos pudiéramos ratificar ésta u otra Constitución europea con un voto final (abriendo un interesante debate público en lugar de participar en un lánguido *forum* en Internet; por cierto: ¿qué es esa monstruosidad jurídica que habla de una Constitución blindada, intocable e inmodificable de por vida?) y que, además, pudiéramos elegir directamente nuestros más altos representantes políticos que, al fin y al cabo, tomarán las decisiones sobre nuestro futuro. Eso es democracia. ¿O es que de repente nos han quitado el principio de responsabilidad democrática?

Los precedentes históricos. Los Imperios europeos: ¿por qué nacieron?

Los Imperios y los imperialismos europeos –es decir, el Imperio romano, el francés, el normando, el alemán, el español, el inglés, etc.– nacieron a lo largo del tiempo con los objetivos de defenderse de las poblaciones vecinas: cartagineses, otomanos, hunos, pueblos del norte, etc.; de ampliar su propia influencia económica; de imponer o defender sus propios valores cristianos; de conquistar nuevos mundos. No se puede, entonces, hablar hoy de Unión Europea –ni mucho menos de Constitución europea– prescindiendo o haciendo *tabula rasa* de la historia de Europa en cuanto –como observaba justamente Ortega en unos artículos publicados en los años sesenta– “los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo, una sociedad, una colectividad en el mismo sentido que tienen

¹ El tratado europeo –que se compone de 341 artículos de duración ilimitada– prevé la posibilidad que se modifique el texto sólo con el consenso unánime de todos los Estados miembros, o sea, nunca.

estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esta sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo”.² Por eso la historia de Europa, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales “no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones. Hasta tal punto es esto así que en ello reside la clave para la comprensión de nuestra historia medieval, para aclararnos las acciones de guerra y de política, las creaciones de pensamiento, poesía y arte de todos aquellos siglos. (...) Es, pues —prosigue Ortega— un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No; Europa no es sólo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas. Lo que si será preciso es dar a esta realidad tan vetusta una nueva forma. Lejos de ser la unidad europea mero programa político para el inmediato porvenir, es el único principio metódico para entender el pasado de Occidente y muy especialmente al hombre medieval, a quien llamaremos el hombre gótico, aún a sabiendas de que con ello sometemos a una contracción todos los siglos y formas de vida medievales”.³

Es imposible, por lo tanto, comprender el alcance de esta nueva unificación política europea sin hacer referencia al universalismo de la cultura jurídica romana, de la tradición judaico-cristiana y del humanismo europeo

que tanto han contribuido a la edificación de la civilidad moderna. Y por eso Ortega fundó el principio metódico del *européismo* para entender la historia y la cultura de Occidente, principio que fundamentaba a su vez en la antropología *dualista* de los hombre góticos que “se sentían perteneciendo a un enorme espacio histórico que era todo el Occidente, del cual les llegaban muchos principios, normas, técnicas, saberes, fábulas, imágenes; en suma, el organismo residual de la civilización romana” (...) Y lo mismo hallamos si nos hacemos presente cómo el hombre gótico iba absorbiendo las vetustas, preexistentes formas de cultura creadas por los antiguos; por lo tanto, la escolástica, el Derecho romano, el humanismo”.⁴

Los precedentes históricos. Los Imperios europeos: ¿por qué fracasaron?

Por cierto, ¿por qué se hundieron todos aquellos Imperios? El glorioso Imperio romano se fue desplomando a causa de la corrupción del poder imperial, es decir, cuando se pasó del Principado al Dominado romano, o sea, a una Monarquía militar de tipo oriental, lo que dio paso a la germanización del imperio y a su inexorable caída (y eso sin olvidar que el sistema electoral era directo y, en consecuencia, no representativo). El ideal del Sacro Imperio Romano de Carlomagno empezó a derrumbarse lentamente cuando el duque Carlos de Anjou —de acuerdo con el Papa— tomó la decisión de ocupar ilegítima y tiránicamente el sur de Italia, provocando la súbita reacción del pueblo sometido que, con la ayuda del rey Pedro de Aragón, dio vida a la primera revolución popular de la historia del occidente europeo: las célebres *Vísperas sicilianas*. A partir de ahí, y durante todo el Humanismo y el Renacimiento ita-

² J. Ortega y Gasset, *La sociedad europea*, Madrid, 1960

³ *Ídem*

⁴ J. Ortega y Gasset, *La dualidad del hombre gótico*, Madrid, 1960

liano, los intentos conquistadores de los franceses se repitieron una y otra vez: pero esa ya es *Historia de las calamidades de Italia* que ha sido muy bien relatada —entre muchos otros— por los grandes historiadores de la época Guicciardini y Giovio. Así que llegamos lentamente a la Ilustración, cuando el expansionismo militar de Napoleón Bonaparte —fruto de la revolución francesa— tropezó duramente con el poderoso ejército ruso que aniquiló definitiva y miseramente las ambiciones imperialistas de los franceses. En el siglo pasado, la locura diabólica de Adolf Hitler, que iba borrando del mapa Estados enteros de Europa, provocó —con sus catástrofes humanitarias, sus guerras civiles y una Guerra Mundial— una herida tan profunda en la conciencia europea que de ella nació, al final de los años cuarenta, la idea de crear *democrática y consensualmente* un nuevo poder internacional, superior a cada uno de los Estados. El concepto de *imperio* europeo fue sustituido, entonces, por la idea post-bélica de *comunidad* europea: en efecto —después de las catástrofes totalitarias y varios siglos de luchas fratricidas— había que plantearse seriamente la creación de una organización internacional que pudiera promover la paz a través de un nuevo equilibrio institucional entre los Estados europeos. Y no ha sido una casualidad que esa idea se ratificase en Roma, en 1957, con un tratado.

De tal manera que en los últimos treinta años los pueblos europeos se han ido identificando progresivamente con esta idea, con este proyecto político, de manera que ahora todo el mundo quiere incorporarse a la Unión —¡quiere ser ciudadano europeo!— y eso que Europa es una idea antigua cuyo significado profundo nos lo explicaba Ortega con estas palabras: “Es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito —Europa— donde existió siempre una opinión pública europea. Y si ésta existía no podía

menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y riguroso, una cierta forma de estado europeo ha existido siempre y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible. Solo que ese Estado supernacional o ultranacional ha tenido figuras muy distintas de las que ha adoptado el Estado nacional. Pero conste que éste, si lo contemplamos en su desarrollo desde la Edad Media, también se ha manifestado, a su vez, con fisonomías muy diferentes y, a veces, difíciles de identificar. Mas la figura que ha tenido el Estado europeo, siempre con más o menos vigor existente, no es tan fácil de percibir como un rey o el presidente de una República. Su figura es puramente dinámica.”⁵

Pero ¿qué es esa imagen dinámica que casi siempre ha tenido Europa? Cómo se ha salvado Europa de todos los intentos criminales y machistas de dominación totalitaria? ¿Y cómo pretende tutelarse la Europa de hoy frente a las nuevas amenazas de conquista y a los nuevos retos del futuro? O dicho de otra forma: ¿qué tiene que hacer el nuevo gobierno europeo para que no se repitan los errores del pasado? La respuesta de Ortega en los años cincuenta fue clara y rotunda, Europa no es una cosa, sino un equilibrio: “Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con la conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el equilibrio europeo o balance of power. Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a la ruina del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España, son realidades sustantivas, por lo tanto, completas e indepen-

⁵ J. Ortega y Gasset, *El equilibrio europeo*, Madrid, 1960

dientes. Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una cosa, sino un equilibrio”.⁶

Es decir, para que Europa siga subsistiendo tiene que contar con muchísimos aliados, que no son éste o aquel Estado miembro —o éstos y aquellos ejes de Estados, ni muchísimo menos— sino todos y cada uno de los ciudadanos que la constituimos, puesto que la “*summa potestas legibus soluta*” descansa sólo en el pueblo europeo. Mucho más esclarecedor de lo que quiero decir es hacer notar (sumándome al gran historiador que fue Ortega) cómo antiguamente todas las leyes civiles y públicas del Derecho romano daban por supuesta esta ley nunca formalmente sancionada, prescrita ni enunciada: “*es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma siempre pueda subsistir*”. La pregunta entonces es la siguiente: ¿estamos preparados para tomar nuestras personales responsabilidades cívicas y vigilar que nadie nos robe otra vez el alma de Europa?

Puntos fuertes de la Unión Política Europea

Pero, ¿con qué cuentan los constitucionalistas de la Convención europea para llevar a cabo un proyecto político de tal trascendencia? Hay seguramente dos puntos fundamentales que marchan a favor, y mucho, de Europa.

El primero es el representado por la historia y la cultura de Europa que —repitémoslo otra vez por si acaso— es hija del Derecho romano, de la tradición judaico-cristiana y del humanismo. En un artículo publicado en la Revista de Occidente en torno al 1960, Ortega hablaba de Europa como de aquel espacio histórico-geográfico creado por el Imperio romano en el que a lo largo de los últimos milenios se ha ido plasmando una sociedad civil europea y donde “*las naciones de Occi-*

⁶ Ídem

⁷ Cf. Ortega, *La sociedad europea*

dente se han ido formando poco a poco, como núcleos más densos de socialización, dentro de la más amplia sociedad europea que como ámbito social preexistía a ellas. Este espacio histórico impregnado de usos, en buena parte comunes, fue creado por el Imperio romano y la figura geográfica de las naciones luego emergentes coincide sobremedera con la simple división de la Diócesis en el Bajo Imperio”⁷; a saber: I Aegiptus, II Oriens, III Pontus, IV Asiana, V Thracia, VI Macedonia, VII Dacia, VIII Illyricum (Pannoniae), IX Italia annonaria, X Italia suburbicaria, XI Africa, XII Britanniae, XIII Galliae, XIV “Septem Provinciae”, XV Hispaniae.

Lo único es que ahora la nueva Europa en lugar de tener una vocación *mediterránea*, como la de antaño, tendrá una vocación territorial *euro-céntrica*, con todas las previsibles consecuencias negativas para las nuevas periferias del Imperio.

El segundo factor positivo es que Europa tiene ya una moneda única y un mercado común.

Puntos débiles de la Unión Política Europea

Sin embargo quedan todavía muchísimas cuestiones que dificultan la realización de los nuevos ideales europeos y para los cuales hay que trabajar mucho si no queremos que el proyecto político fracase irremediablemente.

a) El primer problema es la falta de unidad general en los grandes valores compartidos. La ley no escrita, la ley ética de los romanos, el contenido de la clásica virtud cívica: *es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma siempre pueda subsistir*, no tiene mucho valor hoy en día con referencia a Europa. Cada ciudadano europeo va a lo suyo, o sea, su nivel de conciencia política y de participación democrática

es realmente muy, muy bajo. Parece como si la democracia representativa, a la que estamos tan acostumbrados y acomodados, por otra parte, nos haya deseducado para participar activamente en la *res publica*; pues los ciudadanos europeos no estamos preparados para celebrar la Unión política Europea, no estamos a la altura de las circunstancias. La causa de ello reside principalmente (por lo menos en algunos países europeos) en el perenne conflicto, choque ideológico entre los partidos políticos que, en lugar de fomentar el crecimiento de los valores compartidos, favorece sólo el odio recíproco, basado en la división ideológica obsoleta del comunismo y del fascismo. De tal manera que el debate político responde hoy en día únicamente a los intereses de los partidos políticos y –sobre todo– a los de sus dirigentes, cuya filosofía es la del: “*tanto peggio, tanto meglio*”. En este momento, además, hay que denunciar abiertamente la espectacular ausencia de cualquier tipo de debate público sobre el proceso constitucional tal como ha ido desarrollándose hasta ahora: en mortífero silencio.

b) El segundo problema es el triunfo desmoralizante del consumismo (¿por qué no se habla del consumismo en lugar de seguir obsesionándonos con el tema del comunismo?) que es lo que realmente une e importa hoy en día a los *ciudadanos europeos*, y que por eso aguantan mejor una profunda crisis política que una pequeña crisis económica (o, lo que es lo mismo, cuando pierde el Real Madrid o el Manchester United). Todo eso, como es lógico, lleva sólo al egoísmo individual y de grupo.

c) A eso hay que añadir la falta de honestidad intelectual y la miopía que padecen nuestros ilustrados *padres fundadores*, que se niegan a reconocer que toda la tradición cultural judaico-cristiana (juntamente con el Derecho romano y el humanismo) ha contribuido considerablemente a la construcción de la civilidad europea. Pero: ¿quién ha echado las cimientos del derecho natural, del derecho de resistencia, del derecho público con sus conceptos de pacto constitucional y de pacto de

gobierno, del derecho internacional, o sea –en resumidas cuentas– del moderno estado civil? Pues bien, la lista de cristianos y hasta de santos sería prácticamente interminable y estaría fuera de lugar aquí. De tal manera que parece evidente que, según nos informan los principios de esta Constitución Europea, nuestros hijos aprenderán –a través de los libros de texto que, por cierto, serán editados por los mismos franceses tras haber ganado el liderazgo europeo de las editoriales escolares en un sistema educativo centralizado y napoleónico– que las palabras *igualdad* y *libertad* han sido descubiertas, gritadas y defendidas por primera vez en la historia durante la Revolución Francesa y que, para quienes quisieran profundizar algo más en lo político, basta con hacer referencia genéricamente a la poco democrática *República* de Platón o a la aristocrática *Política* de Aristóteles (¿cuántas cosas nos han borrado ya: no queda casi nada en los manuales de historia, aparte de las figuras y algunos signos!). Personalmente creo, entonces, que el robo intelectual y la censura histórica no sólo no son un buen comienzo para la Unión Política Europea, sino que representan un auténtica tragedia griega: si nos olvidamos de dónde venimos, o sea de la larguísima y dolorosa ruta que hemos tenido que recorrer para llegar hasta donde estamos: ¿qué ejemplo podemos ofrecer a los otros pueblos extra-europeos? ¿Qué historia les vamos a contar? ¿Y de qué hablaremos con nosotros mismos? ¿No será que todos los participantes en la Convención Europea de Laeken han padecido –súbitamente– de un monumental complejo de Edipo que no sabemos hasta dónde puede llevarnos? ¿Y no será por eso también que esa Constitución no contiene absolutamente nada de toda la antigua y valiosísima doctrina constitucionalista e internacionalista europea? Ya que la jurisprudencia positivista que expresa sufre, como hemos podido comprobar, de un preocupante prejuicio ideológico.

d) De todas formas y a pesar de todo, el gran problema europeo y mundial es y será por mucho tiempo el con-

flicto irresuelto entre democracia y capitalismo. En efecto, si por un lado la economía de mercado es mejor desde el punto de vista democrático, por otro lado produce cada vez más desigualdades económicas y eso choca con el principio de igualdad política, o sea con la mismísima democracia. Superar esta tensión, esa contradicción entre democracia y capitalismo representa, por lo tanto, el verdadero desafío europeo. Además el desarrollo económico parece ser insuficiente para financiar el bienestar, la defensa y la ocupación de los ciudadanos, y el riesgo es que las futuras generaciones europeas tendrán menos seguridades de las que tenemos hoy aunque, eso sí, gozarán de muchísimas más libertades.

e) Queda irresuelto también el problema de la utilización desleal de la televisión, y de los medios de comunicación en general, con respecto a los ciudadanos. Tenemos demasiadas noticias y poca información. Si quisiéramos realmente echar las bases para crear una nueva Europa política, una Europa de los ciudadanos, tendríamos que poner mucho cuidado en la utilización de los medios de comunicación, que no deberían ser utilizados para criticar o agredir a los otros pueblos de la Unión, lo cual conllevaría sólo discordias y resentimientos perniciosos. Hay que seguir, por lo tanto, el consejo de Ortega cuando dijo que hay que respetar la intimidad de las naciones: *“Sostengo, pues, que la nueva estructura del mundo convierte los movimientos de opinión de un país sobre lo que pasa en el otro –movimientos que antes eran casi inocuos– en auténticas incursiones. Esto bastaría para explicar por qué cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras. Yo creo que hay aquí un nuevo problema*

*de primer orden para la disciplina internacional, que corre paralelo al del derecho. (...) Como antes postulábamos una nueva técnica jurídica, aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos.”*⁸

Por último –¡y no hay que olvidarlo!– tendremos siempre el grave problema de la diversidad lingüística: un paso atrás con respecto a la situación del Imperio romano cuando el continente tenía un sólo idioma oficial: el latín. Hora tenemos tres: el alemán, el francés y el inglés (y estando así las cosas, mi deseo es que cuanto antes tengamos por lo menos cuatro o cinco, incluyendo el idioma español o el italiano, o los dos a la vez).

Una mirada sobre la nueva Constitución: las novedades de la Unión Política Europea

Unas de las máximas autoridades mundiales en materia de democracia y de política contemporánea –Robert Dahl– lleva ya mucho tiempo profundizando en el espinoso asunto de la gestión y de la legitimación democrática de las grandes organizaciones internacionales. En el caso europeo, si por un lado es verdad que la Unión necesita hoy que los ciudadanos renuncien en nombre de la “governabilidad” a buena parte de sus poderes, puesto que sin poder no se pueden delegar misiones internacionales sino inventar estupendos *“clubs cuyos miembros principalmente fuesen Mr. Pickwick, M. Homais y congéneres”*⁹ (como dijo Ortega hablando de la Organización de las Naciones Unidas); por otra parte, a su vez, los ciudadanos exigimos realizar adecuados controles populares y democráticos sobre las actuaciones de los nuevos *cónsules* de la Unión –los Comisarios europeos y sus Presidentes– sobre todo cuando tomen las decisiones que afectan a este o aquel colectivo de ciudadanos. Y eso para evitar que las oligarquías,

⁸ J. Ortega y Gasset, *La intimidad de las naciones*, Madrid, 1960

⁹ J. Ortega y Gasset, *Las vigencias sociales*, Madrid, 1960

las elites y las burocracias internacionales, compriman los niveles de democracia y de equidad, ya bastante comprometidos.

En una entrevista sobre el pluralismo publicada el año pasado en Italia, Dahl contestaba así a la pregunta sobre el nivel de democracia de las grandes organizaciones internacionales: “Si existiera un Estado internacional yo quisiera que fuera democrático, si existiera una Europa cada vez más firme en su promesa de ser democrática yo quisiera que lo fuera. Mi juicio es que (...) las organizaciones internacionales se enfrentarán cada vez más al problema de su legitimación. Por eso propongo estas tres simples aseveraciones: a) las organizaciones internacionales tienen importantes consecuencias sobre la vida de la gente de todas las naciones y seguramente de las naciones democráticas; b) el aumento del poder y de influencia de las organizaciones internacionales era y es probablemente inevitable; c) esas organizaciones probablemente no serán democráticas.”¹⁰

Y en efecto, por lo que se refiere a la Constitución Europea, la naturaleza democrática de la Unión se basa formalmente (Art. 45) en el principio de la democracia “representativa” que establece que los ciudadanos sean representados en el Parlamento mientras que los Estados lo serán en el Consejo Europeo y en el Consejo de Ministros. Sin embargo, la Unión prevé también que gran parte de la soberanía de los Estados nacionales se traslade —a través de hábiles pasadizos burocráticos que huelen a Castillo kafkiano— hacia organismos comunitarios de poder, que gozarían de una gran autonomía e independencia de los pueblos, lo que plantea el problema de fondo de cómo vamos a justificar esta nueva *traslatio* (sin recurrir a las trilladas afirmaciones de principio sobre la promoción de la paz, del bienestar, de la justicia, del reconocimiento de los derechos fundamentales de los ciudadanos europeos y

de la libre circulación de las personas y de las mercancías, etc.), y sobre todo plantea el problema de cómo nosotros los ciudadanos vamos a reconocer la identidad y la cara de los que detentan finalmente el mando de la *golden share* del nuevo poder supranacional.

Pero: ¿cuáles son exactamente las profundas finalidades que la Unión Europea se empeña en perseguir y que tendrá que realizar como contrapartida a la inmensa atribución de poderes y de recursos económicos que se le atribuyen? Pues bien, la verdad es que no resulta muy fácil descubrirlo, por lo menos dentro del Tratado que no se distingue precisamente por su claridad jurídica y apego a la síntesis con sus 341 artículos (excluyendo los alegados) y en comparación con el decálogo del *Bill of Right* de la Constitución Americana o —sólo por poner otro ejemplo— con los 139 artículos de la Constitución italiana.

Por eso, y a pesar de los objetivos manifiestos que la Constitución europea pretenda llevar a cabo, queremos indicar algunos sin los cuales sería injustificado —según mi opinión— que los Estados miembros cedan porciones importantes de soberanía nacional en los sectores estratégicos de la política monetaria, económica, comercial y, también, de la defensa común: defender la competitividad del sistema económico europeo frente a las amenazas de la globalización económica, de los gigantismos de las estructuras de producción y de la concentración de los recursos energéticos de base, que ponen en grave riesgo el nivel de bienestar de los ciudadanos y las conquistas sociales alcanzadas hasta ahora; promover concretamente el desarrollo económico de Europa y no solamente la “estabilidad” monetaria, si no queremos protagonizar un nuevo declive económico del Continente; nivelar hacia arriba los derechos fundamentales de la Unión (*cives romanus sum*) y eliminar las diferencias territoriales existentes entre las distintas

¹⁰ R. Dahl, *Entrevista sul pluralismo*, Roma, 2002, p. 81 (la traducción es mía)

regiones europeas, en términos de desarrollo económico, de las infraestructuras y de los servicios, para promover –en definitiva– la igualdad de oportunidades de acceso al bienestar y al mundo laboral; defender el mercado común de la competencia ilícita exterior y poner en marcha un sistema de defensa común y un sistema de toma de decisiones concertada en materia de intervención militar y de política exterior.

Si Europa no consigue realizar los objetivos primarios de defensa de los pueblos y de fomento del bienestar común, finalmente acabará identificándose –a los ojos de sus ciudadanos– con un nuevo poder imperial e incuestionable, inútilmente sobrepuesto al poder comunal, provincial, autonómico y estatal, idóneo solamente para producir nuevas leyes, nuevas obligaciones y nuevos costes añadidos para los ciudadanos y para las empresas, y sobre todo incapaz de ofrecer respuestas concretas a las esperanzas que siempre alimentan el corazón de la gente.



Para concluir esta mirada un tanto desilusionada y un tanto preocupada sobre el Proyecto de Constitución Europea (por si alguien no lo hubiera entendido

y para que nadie interprete mal mis palabras), quiero reafirmar aquí mi europeísmo radical, mi europeísmo de palabras y de hechos, mi europeísmo irremediamente pluralista, vital e historicista, mi europeísmo más europeísta de los europeístas, es decir mi profunda dependencia genético-anímica de la *identidad cultural mediterránea del mestizaje* a la que pertenezco íntimamente: la misma que tras los fenicios ha ido incorporando –a lo largo de los siglos– todas las maravillosas culturas de los griegos, de los romanos, de los árabes, de los normandos, de los alemanes, de los españoles, de los italianos, y que termina siendo lo que siempre ha sido: identidad cultural europea. Lo único que querría señalar sincera y cordialmente es que –con respecto a la unión política europea de cara al siglo XXI y como ciudadana europea activa y partícipe– el Proyecto de Constitución Europea que se nos han presentado (por cierto, tal vez habría sido mucho más serio que ese trabajo lo hubiese llevado a cabo una Asamblea Constituyente Internacional) y el *cómo* lo han hecho, me devuelve tristemente a la memoria las palabras que Ortega –en otras circunstancias– tuvo que exclamar con profunda y comprensible consternación: “¡no es eso, no es eso!”.

Pero claro, ésta es sólo mi humilde opinión. ❖

Humanos, demasiado humanos

Antonio Rovira

Director del Departamento de Derecho Público de la UAM

El fracaso y rechazo de los sistemas totalitarios y la aceptación más o menos universal de la democracia han venido acompañados de una progresiva trivialización de los derechos humanos. Su defensa, en la mayoría de las ocasiones sólo retórica y sin poder de vinculación jurídica, ha hecho a éstos compatibles con formas variadas de servidumbre y explotación.

El hecho de que la democracia no esté evolucionando con la misma rapidez que la globalización hace que problemas de dimensión planetaria como el paro, la pobreza, el crimen organizado o los movimientos fundamentalistas exijan nuevas legalidades y una renovación de la propia idea del derecho, que deberá tener un carácter cada vez más internacional.

Los Derechos Humanos (suponiendo que algún derecho no lo sea) no han caído del cielo ni se han dado todos de una vez, más bien son fruto de conquistas parciales logradas siempre cuesta arriba.

Nacen al inicio de la Edad Moderna y se convierten en uno de los indicadores principales del progreso histórico y núcleo de legitimidad de los sistemas democráticos. Derechos y exigencias que desde su formación inicial como instrumento para limitar el poder absoluto, siguen un proceso, que permanece abierto, de perfeccionamiento de su contenido y necesariamente también de las instituciones y técnicas que posibilitan su realización efectiva, lo que conocemos con el término “garantías”.

El pasado, para la mayoría, no fue mejor. Qué duda cabe que se ha avanzado, pero el hecho de haber mejorado no elimina la necesidad de continuar interviniendo para arreglar los desperfectos y deficiencias. Uno de estos peligros, no sé si el mayor, es la trivialización de los Derechos Humanos, es decir, el uso abusivo de éstos para legitimar las peores opciones políticas.

Al fracasar los sistemas totalitarios la democracia ha adquirido una popularidad más o menos universal. De pronto, parece que todo el mundo ha descubierto el Estado de Derecho, la pasión por los gobiernos democráticos y la defensa escandalosa de los Derechos más fundamentales. ¿Quién se atreve a declararse anti-demócrata?. Pero ello no tiene nada de tranquilizador, porque algunos de los mayores dictadores se han convertido en sus retóricos defensores.

Ante la generalización de la democracia, los Derechos corren el riesgo de banalizarse. La realidad se disfraza, ya no hay a un lado los defensores de los Derechos Fundamentales y al otro los dictadores legitimados por la fuerza de las armas. Se está perdiendo claridad y se acentúa la inseguridad. ¿Quién

es quién? Están cayendo los antiguos ídolos y los Derechos (humanos, demasiado humanos), se proclaman a menudo y se defienden troceados, se infringen unos y se olvidan otros. Se discute si son sociales o individuales, si son de primera, de segunda o tercera generación, se discute mucho sobre su teoría y se trabaja poco en favor de su realización, defendiéndolos a menudo de manera compatible con cualquier forma de explotación.

Ciertamente estos Derechos poseen una ineliminable dimensión retórica, necesaria para divulgarlos y justificarlos; en definitiva, para lograr su aceptación social. Pero esta dimensión ideológica no puede anular, condicionar o disimular su significado práctico y positivo.

Así, la trivialización de los Derechos Humanos se produce cuando se da un exceso de retórica sentimental que anula su naturaleza racional, práctica, positiva, jurídica, transformándolos en principios morales, máximas o consignas, catálogos o mandamientos sin poder de vinculación jurídica, con una efectividad exclusivamente ideológica en manos de aquellos a los que la democracia ha combatido, que usan estos Derechos como instrumento para conquistar el poder, alejándolos de su finalidad esencial, cual es el respeto y realización de los Derechos a la autonomía personal y a la libertad, y ello es una impostura terrible, puesto que así el papel de los Derechos Humanos cambia y se convierte entonces en un sistema que ayuda a perpetuar las relaciones de subordinación y los abusos, proclamando que éstos han sido abolidos. Se transforman así las declaraciones de Derechos en una ideología falaz y sofisticada, en una vacuidad verbal que justifica el pillaje con amorosas palabras.

A ese proceso de banalización, de desfiguración, de falseamiento, es a lo que vamos a tener que enfrentarnos seriamente en este milenio, efecto perverso de la mundialización, y tendremos que esforzarnos en desenmascarar y denunciar a aquellos sistemas aparentemente democráticos que usan las libertades públicas como un disfraz para ocultar lo inaceptable.

Podemos decir que en algunos de los países a los que me estoy refiriendo está surgiendo una nueva forma de autoritarismo, el *autoritarismo electoral* que utiliza las elecciones como disfraz para ocultar lo inaceptable, con fuerzas descontroladas, ejércitos mercenarios, mafias económicas y criminales y especuladores financieros que usan la democracia como instrumento para realizar más eficazmente sus fechorías, que abusan de la libertad, para perpetuar sus crímenes.

Ante esta instrumentalización de los Derechos y del Estado democrático, la legitimidad electiva de origen, la autoridad, la competencia ya no son suficientes para calificar a un Estado como democrático, hay que exigir el cumplimiento de otros mínimos requisitos y estándares. Es imprescindible exigir también la legitimidad de ejercicio al poder del Estado democrático, legitimidad que exige dar razón de cada una de las actuaciones y no sólo razones jurídicas o de oportunidad. Es necesario que los gobiernos se justifiquen ante los ciudadanos y ante la comunidad internacional, respondiendo a sus objeciones y reclamaciones y demostrando que sus instituciones y actuaciones son objetivas, razonables y no arbitrarias, caprichosas o incluso criminales. Que son, en definitiva, democráticas.

Ya no es suficiente un parlamento y elecciones para calificar al poder político como democrático. La democracia debe explicar y justificar cada una de sus actuaciones como la mejor. Debe apoyarse en la idea de ciudadanía y no amparar sus decisiones en un lenguaje artificialmente complejo y oscuro, diciendo las cosas de esa manera, frecuente en el mundo jurídico, llena de oscuridades y pretensiones que esconden mercancías de poco valor, superando el espíritu de pesadez y la falta de imaginación, preocupándose más por los que quieren saber que por los que saben.

El poder democrático necesita elecciones pero también transparencia, participación y justificación. Es necesario que el poder político sea justo y lo haga

bien, pero también es necesario que se vea que lo es y cómo lo hace, sin retóricas triviales o vulgares que sólo buscan ocultar la verdad.

Así se combate la simulación y trivialización que permite que los Derechos Fundamentales sean compatibles con cualquier forma de servidumbre. Hay que denunciar los viejos regímenes que adaptan sus normas, sus palabras y sus nomenclaturas para explotar en su particular provecho y beneficio los hallazgos de libertad, igualdad y fraternidad, perpetuando con este abuso su poder absoluto.

Otro problema que salvar es el fanatismo integrista. Todo cambio tiende a ser dialéctico y el movimiento en una dirección provoca el contrario, y así la globalización provoca como reacción el auge del localismo fundamentalista, que es la exacerbación de un sentimiento colectivo gregario, sea de raza, de clase o de religión, incluso el fanatismo de los buenos sentimientos: “tengo tan buenos sentimientos que mato por ellos”. El fundamentalismo, el fanatismo, el integrismo, consiste en grupos sumisos al mandato carismático del jefe en los que es más fácil encontrar hombres dispuestos a morir que a vivir dignamente en libertad.

Esta es otra de las pendientes que tenemos que superar. El integrismo está llamando a las puertas del siglo XXI, como un virus muy contagioso que es capaz de traspasar todos los límites. Los antiguos vocablos asesinato, masacre, genocidio, no sirven para calificar los horrores de los fundamentalistas actuales y futuros. Los crímenes del fanatismo actual, su frialdad, su constancia, su falta de objetivos son inéditos, no logran sus victorias en el campo de batalla, ejército frente a ejército, sus tropas operan sobre niños y adultos indefensos. Los civiles ya no son, como en las guerras tradicionales, las víctimas accidentales sino que se convierten en los objetivos principales. Las mujeres y los niños son los primeros en morir o sufrir. Los atentados impactan por su intensidad, no por su can-

tividad. El fundamentalismo hace alarde de los crímenes, es un artesano del terror. Antes el criminal intentaba esconderse, disimular y negar, y ahora el fundamentalista presume de la crueldad, del sufrimiento, porque la finalidad de sus crímenes es el impacto.

¿Cómo podemos combatir estos santuarios localistas? Pues actuando contra la nomenclatura fundamentalista, pero también ayudando y educando a las gentes en los valores de la tolerancia, ayudándoles a superar el miedo a la libertad. El fanatismo crece con la exclusión, con el aislamiento, con las desigualdades y la ignorancia, por eso hay que intentar abrir las sociedades gobernadas por fanáticos de la pureza para denunciar y superar esta tendencia hacia lo gregario y excluyente.

Pero lo inquietante es que, ante estos retos, los Estados no están a la altura de las circunstancias. ¿De qué sirven los controles aduaneros o la lentitud de los gobiernos ante la rapidez y facilidad para blanquear los capitales ilegales, incluso criminales? Los dirigentes del mundo saben hoy que se han roto hace mucho las reglas del juego, que se están superando diariamente las estructuras porque el mundo se modifica y la democracia no lo está haciendo a la misma velocidad y el crimen organizado, la economía sumergida y la corrupción pueden crecer en proporción directa a la atrofia de los sistemas políticos.

Es cierto que el futuro siempre se ve desconcertante y amenazador y que la democracia siempre ha tenido dificultades, siempre ha tenido cuentas que superar, pero hoy debe cambiar minuto a minuto, debe renovarse tecnológicamente, debe adecuar sus estructuras a las necesidades internacionales, incluso universales, del momento, debe convertirse en cierta manera en *ciberdemocracia*, porque su futuro está en el uso de la tecnología en beneficio de la libertad, la igualdad social, la seguridad y la autonomía del ciudadano, y para ello es necesario lograr gobiernos dinámicos, eficientes y efec-

tivos, internacionales, estatales, regionales y locales que permitan y garanticen los derechos.

Los Estados pierden soberanía y, al mismo tiempo, para cimentar su legitimidad interior han de hacer una política de descentralización, y así ganan legitimidad pero se vacían por las organizaciones multinacionales y por la descentralización. Vamos a unos tiempos que necesariamente serán híbridos y no puros, basados en el compromiso, curvos, distorsionados y no falsamente rectos.

Problemas planetarios como el paro, la pobreza, el crimen organizado, los movimientos fundamentalistas o la destrucción del medio ambiente, no se solucionan descolgando el teléfono y llamando a la autoridad competente, son demasiado globales y solamente pueden afrontarse en grupo mediante el diálogo, el compromiso y el acuerdo; con nuevas legalidades, renovando incluso la idea que tenemos del Derecho, que cada vez tendrán un carácter más internacional y, lo que es más importante y difícil, nuevos comportamientos, porque la política tiene sentido si inventa nuevas perspectivas.

Lo cierto es que, ante estos cambios, el ciudadano se encuentra cada vez más desorientado. Nada sabe-

mos ya con certeza. Las instancias de solución de los conflictos cada vez son más variadas, más indeterminadas, más confusas. Cada vez resulta más difícil saber quién tiene la competencia y el poder para intervenir, regular y decidir, cada vez resulta más oscuro saber a quién tenemos que dirigirnos para que nos ayude.

No se discute la bondad de la universalización de la democracia y los derechos fundamentales, que es el compromiso más noble que la modernidad ha contraído consigo. No se plantea si hay una alternativa, sino cómo dentro de esa globalización podemos resolver los problemas, cómo podemos avanzar y subir las cuevas que se nos presentan, cómo podemos garantizar las conquistas democráticas en este *casino global* porque somos los obreros de nuestro propio destino.

Sin duda y como siempre, nuestro principal enemigo es el escepticismo o conformismo, es decir, la creencia de que no hay remedio, que no se puede resolver nada, porque los hay, aunque parciales y temporales. El futuro estará lleno de pasado y, sin embargo, vivimos cada instante como si fuera el último. Nos hace falta cierta dosis de serenidad ante un presente que siempre se vive bajo presión. ❖

La política europea de seguridad y defensa: un nuevo desafío para la integración europea

Alejandra Lages

Trabaja en el Instituto de Estudios en Conflictos y Acción Humanitaria de Madrid

Introducción

El contexto internacional tras la guerra fría y, sobre todo, los conflictos étnicos en la antigua Yugoslavia, pusieron de manifiesto la insuficiencia de un modelo de seguridad y la necesidad de incluir un mecanismo de defensa en las competencias de la Unión Europea. A ello responde la creación de la PESD, que a pesar de contener un componente civil –además del militar– está mostrando una clara tendencia militarista y represiva en detrimento de los aspectos preventivos y el desarrollo y mejora de los instrumentos civiles.

Desde la creación de la Unión Europea (UE), se han alcanzado ya importantes avances en el proceso de integración de los países del viejo continente, sobre todo en el terreno económico, en el que destaca la creación de un mercado común y de una moneda única. En los últimos años, la UE se ha venido esforzando en profundizar esta integración, intentando abarcar cada vez más dominios tradicionalmente exclusivos de los Estados, siendo su última ambición desempeñar un papel más preponderante en la escena internacional y consolidar su capacidad de intervención exterior, a través de una política común de seguridad y de defensa.

No obstante, este es un campo en el que, desde siempre, se han manifestado las mayores resistencias por parte de los Estados miembros. Si, por un lado, la política exterior y de defensa sigue siendo considerada como un dominio exclusivo de la soberanía nacional, por otro las actuales amenazas a la seguridad de los Estados requieren, cada vez más, respuestas comunes y estrategias únicas.

Esta paradoja viene acompañando el desarrollo progresivo de la política exterior y de seguridad común (PESD) y, más recientemente, de la política europea de seguridad y defensa (PESD), instrumentos que la UE ha llegado a promover para profundizar la integración de sus estados miembros, yendo más allá de lo económico y entrando en las sagradas áreas de lo político y de lo militar.

Este texto pretende dar una visión global de esta nueva dimensión de seguridad y defensa de la UE, y sobre todo explicar por qué surgió y en

qué consiste, exponer sus recientes manifestaciones, y analizar sus principales fuerzas y flaquezas, así como sus aspectos más controvertidos.

PESD: por qué surgió y en qué consiste

Con el final de la guerra fría, la unificación de Alemania y el colapso de la ex-Yugoslavia, los estados miembros de la UE decidieron dotarse de un mecanismo –la política exterior y de seguridad común– que les permitiese enfrentar mejor las nuevas amenazas y necesidades derivadas de un nuevo contexto internacional.

Este instrumento fue introducido por el Tratado de la Unión Europea, en Maastricht (que entró en vigor en 1993), fue establecido como el segundo pilar de la UE, y cuyos objetivos son: «la salvaguarda de los valores comunes, de los intereses fundamentales, de la independencia y de la integridad de la Unión, de acuerdo con los principios de la Carta de las Naciones Unidas; el refuerzo de la seguridad de la Unión, en todas sus formas; el mantenimiento de la paz y el refuerzo de la seguridad internacional, de acuerdo con los principios de la Carta de las Naciones Unidas (...); el fomento de la cooperación internacional; y el desarrollo y refuerzo de la democracia y del estado de derecho, así como el respeto de los derechos del Hombre y de las libertades fundamentales»¹.

En el ámbito de la construcción de la PESC, se han implementado diferentes instituciones, mecanismos e instrumentos con el objetivo de coordinar la acción exterior de los estados miembros y de elaborar una estrategia única para responder a los desafíos planteados a su seguridad.

Con todo, el contexto internacional tras la guerra fría, sobre todo el estallido de los conflictos étnicos en la antigua Yugoslavia, vino a demostrar la insuficiencia de este modelo mediante los nuevos desafíos que se plantea-

ban a la seguridad europea y surgió la necesidad de incluir una dimensión de defensa en las competencias de la UE. Por un lado, era necesaria para completar la PESC y dar más coherencia y consistencia a la política exterior de la UE. Por otro, se experimentaba la necesidad de capacidades militares europeas para compensar la nueva incertidumbre que surge de la implicación de la OTAN en la gestión de crisis en Europa.

De hecho, la crisis de los Balcanes y la debilidad demostrada por la UE durante la campaña militar en Kosovo tuvo un papel fundamental en esta nueva determinación, al suscitar el deseo de la UE por superar la dependencia militar ante los EE UU y en dotar a la UE de una capacidad autónoma de acción, apoyada por fuerzas militares, para responder a las crisis internacionales. Existía una necesidad creciente de considerar la posibilidad de que los EE UU no quisieran implicarse en determinadas situaciones de crisis consideradas importantes para la seguridad de UE, y la reducción de la presencia militar de los EE UU en Europa en los últimos años animó a los Estados miembros de la UE a desear asumir la responsabilidad por su seguridad.

Además de esto, la persistencia de situaciones de conflicto, con grandes consecuencias en términos de pérdidas humanas y económicas, llevó a una conciencia generalizada en la UE de la necesidad de contar con instrumentos de prevención de conflictos y gestión de crisis para lidiar con estas situaciones, y cambiar su tradicional respuesta reactiva y confusa a las crisis internacionales.

La crisis en los Balcanes evidenció el fracaso en prevenir y responder adecuadamente a la catástrofe humanitaria provocada por los conflictos en la región, con repercusiones directas en los Estados miembros (como refugiados y costes de reconstrucción), y demostró, una vez más, la dependencia respecto de los EE UU para resol-

¹ Tratado de la Unión Europea, Título v, artículo 11

ver un conflicto en la periferia europea. Ante este contexto, incrementar las capacidades de la UE en términos de prevención de conflictos y gestión de crisis, incluyendo una fuerza de tamaño importante, bajo mando de la propia UE, y capaz de actuar sin el apoyo de los EE UU pareció a los Estados miembros de la UE la solución apropiada, también para afrontar la necesidad de adoptar respuestas exteriores a los nuevos desafíos de seguridad de naturaleza transnacional (como el terrorismo, el medio ambiente, las migraciones,...).

Ante este contexto, la UE, tradicionalmente una potencia civil, decidió asumir funciones de gestión de crisis, algo nuevo para las instituciones europeas, habituadas a ejercer su peso internacional sobre todo a través de políticas económicas y de cooperación para el desarrollo, quedando la seguridad y la defensa lideradas por la OTAN.

El primer paso fue dado con el tratado de Amsterdam (1997), cuando la Unión de Europa Occidental, una organización distinta de defensa existente desde 1954, fue incorporada en la UE y las llamadas “Misiones de Petersberg” fueron explícitamente incluidas en el Tratado y definidas como «misiones humanitarias o de evacuación de personas, de mantenimiento de la paz, y de fuerzas armadas para la gestión de crisis, incluyendo operaciones de restablecimiento de la paz»².

La dimensión de defensa de la UE comenzó en diciembre de 1998, en una cumbre entre Francia e Inglaterra, en S. Malo, en la que se convocó a la UE al desarrollo de una capacidad autónoma para la actuación militar, apoyada por fuerzas militares creíbles, así como de medios para decidir cómo y cuándo usarlos, con vistas a responder a crisis internacionales. Esta nueva determinación fue traducida, en el Consejo Europeo de Colonia (junio de 1999), en una política oficial de la UE, a través de la creación de la Política Europea de Seguridad y Defensa

(PESD), dentro de la estructura de la PESC, destinada a actuar en todas las “Misiones de Petersberg”.

El objetivo central del establecimiento de la PESD era completar y fortalecer la capacidad exterior de la UE para, a través de mayores capacidades civiles y militares, actuar en sus tres componentes: prevención de conflictos y gestión civil y militar de crisis internacionales. A tal efecto, se fueron desarrollando diversos instrumentos y organismos civiles y militares en el seno de la UE.

La primacía dada por los EE UU a otros asuntos y zonas estratégicas fue relegando la seguridad europea a los últimos lugares de la estrategia norteamericana. Como tal, Europa fue quedando más expuesta y desprotegida, haciendo que la PESD dejara de ser una opción para pasar a ser una necesidad. El incremento de nuevas amenazas internacionales, ejemplificadas por los ataques terroristas del 11 de septiembre, vino a acelerar el desarrollo de esta nueva dimensión de seguridad y defensa, que fue declarada operativa en Consejo Europeo de Laeken, en Diciembre de 2001.

Los tres componentes de la PESD

El desarrollo de capacidades de la UE en el ámbito de la PESD es un proceso constante, y ya se han ido poniendo en marcha varios instrumentos, organismos y políticas en el seno de la UE, destinados a mejorar la actuación de ésta en los tres componentes de la PESD: prevención de conflictos y gestión militar y civil de crisis.

Respecto al primer componente, la UE es una de las instituciones internacionales líderes en defender la importancia de la prevención de conflictos, es más: ese es el motivo principal de su propia creación. Desde mediados de los años 90, la UE ha apoyado medidas de prevención de conflictos, y ha aprobado un número

² Tratado de Amsterdam, artículo 17

significativo de documentos y resoluciones, identificando las causas de los conflictos y el papel que los instrumentos de la UE (como ayuda al desarrollo, diplomacia y política exterior, políticas sociales, de derechos humanos y de comercio, y la política emergente de seguridad y defensa) pueden desempeñar para enfrentarse a ellas.

De hecho, en el enfoque de la UE para prevenir conflictos violentos se subraya la importancia de entrecruzar la gran variedad de medidas para la totalidad de la política exterior, para atacar las causas de los conflictos a largo plazo. Con todo, la prevención de conflictos dejó de ser considerada un campo de actividades aparte, pasando más bien a un abordaje más global en el cual los abundantes instrumentos a disposición de la UE pueden desempeñar un papel.

La UE tiene a su disposición un considerable abanico de instrumentos para prevención de conflictos, tanto a largo plazo³ como de cooperación para el desarrollo, comercio, control de armas, políticas ambientales y de derechos humanos y diálogo político, como a corto plazo⁴, así como instrumentos diplomáticos y humanitarios.

Se ha registrado un incuestionable progreso en la UE en lo que respecta a la prevención de conflictos, sobre todo en términos de desarrollo de capacidades institucionales y actividades para implementar los compromisos y estrategias establecidos en varios documentos oficiales en esta materia –se crearon nuevos órganos responsables para la prevención de conflictos, otros fueron reestructurados, y se introdujeron metodologías prácticas–. Adicionalmente, han sido empleados un número cada vez mayor de instrumentos de la PESC en acciones de prevención de conflictos.

³ Estas medidas se destinan a eliminar las causas más profundas de los conflictos, tales como la pobreza, desigualdades económicas, discriminación, represión política o instituciones ineficaces. Estas medidas procuran desarrollar soluciones sostenibles, siendo normalmente aplicadas durante las fases anteriores y posteriores al estallido de los conflictos, y se incluyen en las actividades del primer pilar.

⁴ Destinadas a responder a situaciones inmediatas de crisis para prevenir el uso de la violencia o, por lo menos, prevenir la agudización del conflicto, siendo estas actividades del segundo pilar.

A pesar del progreso alcanzado, persisten algunos problemas que impiden que la UE desempeñe un papel más significativo en este campo, de los cuales destacan tres. En primer lugar, la voluntad política y los intereses de los estados miembros continúan reflejados en el exceso de énfasis en determinadas regiones de interés estratégico, una tendencia demostrada por el foco del Este europeo. En segundo lugar, existe una asimetría en lo que respecta a los recursos disponibles para prevención de conflictos y entre las instituciones. Por último, a pesar del reconocimiento de la importancia de la prevención de conflictos, existe una tendencia a dar prioridad al componente de gestión de crisis.

Más allá de la prevención de conflictos, la UE ha puesto un gran énfasis en el incremento de los otros dos componentes de la PESC: la gestión de crisis, tanto civil como militar. En este sentido, la UE ha fortalecido sus capacidades civiles y militares y reforzado la coordinación entre los instrumentos de los Estados miembros.

En cuanto a la gestión militar de crisis, el desarrollo del componente militar de la PESC se ha situado en el centro de las atenciones desde el inicio de este proceso, reflejando el deseo de superar la falta de estructuras y capacidades militares en la UE. Así, en el Consejo Europeo de Helsinki (Diciembre de 1999), fue creada la Fuerza de Reacción Rápida (FRR), capaz de coordinar todos los recursos nacionales y multinacionales de tipo terrestre, naval y aéreo, para llevar a cabo todos los tipos de “misiones de Petersberg”. El objetivo central definido en este Consejo Europeo –el llamado “Headline Goal”– era que, hasta 2003, los Estados miembros fuesen capaces de destacar una fuerza militar, en un plazo de 60 días, compuesta por 50.000-60.000 soldados, sostenible sobre

el terreno durante, al menos, un año. Esta FRR es el principal instrumento militar de la PESD, está constituida por un sumatorio de tropas nacionales, y trata de racionalizar los recursos existentes en los Estados miembros. Además de estas medidas, se concluyó, en diciembre de 2002, un acuerdo con la OTAN —el llamado “Berlín Plus”—, que permite el acceso de la UE a los medios militares de la OTAN.

Gracias a las contribuciones nacionales, en mayo de 2003 la FRR fue declarada operativa y, en este mismo año, la UE lanzó sus dos primeras misiones militares, en Macedonia y en la República Democrática del Congo.

El tercer componente de la PESD es la gestión civil de crisis, un campo en el que la UE tiene una indiscutible ventaja comparativa, pues ya ha desempeñado un papel importante en la estabilización de regiones a través de sus instrumentos económicos, técnicos y políticos. Con todo, la necesidad de expandir las opciones de la UE para responder a situaciones de crisis cada vez más complejas llevó al desarrollo de nuevos instrumentos civiles y de una nueva estructura institucional.

En el campo de la gestión civil de crisis, la UE definió, en el Consejo Europeo de Feira (2000), cuatro áreas prioritarias de intervención: policía, estado de derecho, administración civil y protección civil. En la primera área, la UE decidió crear una fuerza policial europea, teniendo los Estados miembros comprometidos 5.000 policías para operaciones de gestión de crisis hasta 2003 (1.400 de los cuales destacables en 30 días), capaces de ejecutar todo tipo de misiones, desde formación y monitorización a tareas ejecutivas. Ya se han alcanzado progresos significativos en este campo, con el lanzamiento por la UE, en 2003, de una misión de policía en Bosnia.

La UE decidió también apostar en el área del Estado de derecho, sobre todo a través del restableci-

miento de sistemas judiciales y penales locales. En Mayo de 2002 estaban ya identificados 282 peritos (jueces, procuradores públicos, funcionarios de prisión y funcionarios civiles) para complementar las fuerzas policiales (de los cuales 60 movilizables en 30 días) en operaciones de gestión de crisis.

El tercer objetivo de este componente civil consiste en fortalecer la administración civil en situaciones de crisis, a través de la formación y destacamento de peritos en administración civil, algo que se encuentra en marcha.

Por último, en lo tocante a la protección civil, la UE estableció un mecanismo de protección civil para situaciones de crisis y desastres naturales, destinado a facilitar una cooperación reforzada en el área de la protección civil, a través de la coordinación de cuerpos nacionales de protección civil, alerta rápida e intercambio de información, cooperación en la formación de personal y establecimiento de bases de datos. Existen ya 3 equipos de 10 peritos cada uno, destacables en un período de 3 a 7 horas, para tomar las medidas necesarias, así como 2.000 expertos formados en varios campos de protección civil.

Este componente civil de la PESD alcanzó ya importantes progresos y supone un importante desarrollo de la capacidad de respuesta de la UE a situaciones de crisis, a pesar de la falta de atención de los *media* y de la presión política que ha acompañado el desarrollo del componente militar de la PESD.

La PESD en acción: las primeras misiones de la UE

El año 2003, como destaca David Keohane, «fue un año decisivo para la Política de Seguridad y Defensa Europea»⁵, toda vez que la UE lanzó tres misiones en el ámbito de la PESD, tanto de carácter civil —EUPM—

⁵ David Keohane: “EU Defence Policy: Beyond the Balkans, Beyond Peacekeeping?”, en http://www.cer.org.uk/articles/keohane_wpolitik_julo3.html

como militares –Concordia y Artemis–, teniendo anunciada la intención de sustituir la presencia militar de la OTAN en Bosnia en 2004. También fue anunciada ya una nueva misión de policía en Macedonia, con inicio en diciembre de 2003.

Respecto a la primera misión civil de la UE, la EUPM (European Union Police Mission) fue lanzada en enero de 2003, sustituyendo a la United Nations International Police Task Force (IPTF), en Bosnia-Herzegovina. Esta misión de la UE, compuesta por 500 policías y 300 funcionarios locales e internacionales, y con mandato de tres años, tiene como objetivo contribuir para el establecimiento de una policía profesional en aquel país, preparando a los policías locales para actuar eficazmente contra el crimen organizado, el tráfico de drogas y de personas, y la corrupción.

En marzo de 2003, la UE lanzó su primera misión militar de mantenimiento de la paz –“Concordia”– en la ex República Yugoslava de Macedonia, precediendo a la misión “Allied Harmony” de OTAN. Esta misión, compuesta por 350 militares, tuvo un mandato de seis meses y se dedicó a contribuir al mantenimiento de un ambiente seguro que permitiese la implementación del acuerdo de paz. “Concordia” utilizó medios y capacidades de la OTAN, principalmente en el mando y control de la operación. A pesar de su dimensión reducida, esta primera misión militar de la UE es considerada un testigo importante para las capacidades de gestión militar de crisis de la UE, así como para el acuerdo UE-OTAN.

Por último, en junio de 2003, la UE lanzó una nueva intervención militar en la República Democrática del Congo (RDC), y esta vez con un gran significado simbólico: fue la primera misión militar de la UE fuera de Europa y sin recurrir a las capacidades militares de la OTAN. “Artemis”, liderada por Francia, y compuesta por cerca de 1.800 soldados, tuvo un mandato de tres meses y tenía como objetivos: contribuir al res-

tablecimiento de la seguridad y mejorar las condiciones humanitarias en la ciudad de Bunia, asegurar la protección del aeropuerto y de los campos de refugiados y contribuir a la seguridad de la población civil y funcionarios de las Naciones Unidas y de organizaciones humanitarias.

Estas misiones vienen a confirmar esta nueva ambición de la UE por desempeñar un papel más activo y preponderante en la escena internacional, para además de confirmar la operatividad de la PESD. Sin embargo, a pesar de este significado simbólico, estas misiones demuestran también el carácter incipiente del componente de gestión de crisis, dado el reducido tamaño y los mandatos limitados de las últimas misiones.

Limitaciones de la PESD

En los últimos años, hemos asistido al desarrollo de un nuevo componente de seguridad de defensa en el seno de la UE, que ha venido a complementar y dar mayor contenido substancial a la ya existente política exterior común. Es indiscutible la significación del progreso ya alcanzado en este nuevo paso dado para profundizar la integración europea, y es innegable el fuerte compromiso demostrado por la UE en lo tocante a la prevención de conflictos y gestión de crisis, en el ámbito de la PESD, a través del desarrollo de diversos instrumentos, organismos y mecanismos económicos, político-diplomáticos o, aunque incipientes, militares.

Con todo, y tal como dije antes, esta es un área, desde siempre, particularmente sensible para los Estados. Por ello sigue habiendo fuertes tensiones entre el deseo de los Estados miembros para un enfoque común en el campo de la política exterior y su relucancia para ceder competencia nacional en un área tan delicada, existiendo diferentes niveles de compromiso en el interior de la Unión.

De hecho, la falta de voluntad política es la principal limitación de la política exterior de la UE, un campo en el que los Estados siguen teniendo la última palabra y la unanimidad sigue siendo la regla. La resistencia de los Estados en conceder un papel más preponderante a las instituciones comunitarias en esta materia limita significativamente la actuación internacional de la UE. Y la dificultad, o incluso la imposibilidad, de alcanzar una posición común en relación con un importante asunto internacional, como durante la guerra de Irak, ha revelado la persistencia de limitaciones significativas y de las fragilidades en las intergubernamentales PESC y PESD.

Además de esto, otros problemas han dificultado un mayor progreso de la PESD, sobre todo en el plano operativo e institucional. En este aspecto, las mayores dificultades provienen de la compleja estructura institucional de instrumentos, mecanismos y organismos competentes en este campo en la UE, lo que genera problemas de coordinación. De hecho, la UE tiene aún alguna dificultad para utilizar su vasto conjunto de instrumentos de política exterior en apoyo de estrategias claras y unificadas, faltando aún una coherente división de trabajo entre sus instituciones y los correspondientes organismos en los Estados miembros.

La complejidad del proceso de toma de decisiones, los diferentes enfoques y tradiciones de los Estados miembros en materias de política exterior, la falta de control democrático (por parte del Parlamento Europeo y de los parlamentos nacionales) y la falta de estrategias y prioridades claramente definidas son algunos de los varios problemas que persisten en este campo y que constituyen importantes limitaciones para la evolución de la PESD.

Seguridad y Defensa Europea: balance de situación

Hay aspectos de la PESD que merecen consideración adicional, por el debate que han suscitado entre académicos, políticos y gobernantes, y en el seno de la propia UE. En este apartado expondré algunos de esos aspectos que nos permiten sacar conclusiones sobre las actuales tendencias de todo este proceso de construcción de una seguridad y defensa europea.

Desde su concepción, la PESD ha estado muy asociada a un proyecto sobre todo militar, como la Fuerza de Reacción Rápida, y el acceso a las capacidades militares de la OTAN ha dominado el debate sobre su existencia⁶. Por su parte, el componente civil de la PESD tiende a ser más olvidado, toda vez que no parece tan atractivo como el componente militar, y por ello llama menos la atención de los *media*.

En la práctica hemos observado una cierta militarización de la PESD, por el énfasis que se ha puesto en la parte militar, y dos recientes documentos vienen a corroborar esta tendencia: el Proyecto de Constitución, presentado por la Convención Europea en julio de 2003⁷, y el documento presentado por Javier Solana, alto representante de la UE para la PESC, titulado *Una Europa segura en un mundo mejor*, presentado al tiempo y con la pretensión de constituir la orientación estratégica que faltaba en la PESD.

Comenzando por el Proyecto de Constitución, una de las propuestas que presenta, considerada de las más relevantes, trata de las previsiones respecto a la lucha contra el terrorismo. En primer lugar, posibilita la utilización de los instrumentos de la PESC y de la PESD

⁶ Tatjana Reiber: "The civilian component of the European Security and Defence Policy", noviembre 2002, en <http://www.unibw-muenchen.de/campus/SOWI/instfak/ifip/Acrobat/Esdp%20Reiber.pdf>

⁷ La Convención europea fue creada para preparar institucionalmente una UE de 25 miembros, y para repensar la política de seguridad y defensa ante el nuevo contexto internacional. La Convención fue compuesta por representantes de los Estados miembros, parlamentos nacionales, Parlamento Europeo y países candidatos, entregó un Proyecto de Constitución Europea en junio de 2003, en el Consejo Europeo de Tesalónica.

para ese fin. En segundo lugar, introduce una cláusula de solidaridad, según la cual si un Estado miembro sufriera un ataque terrorista la UE deberá movilizar todos los medios que tuviera disponibles, incluyendo recursos militares de los Estados miembros, para apoyar al Estado atacado. Esta cláusula fue introducida en una tentativa de adaptar la PESD al nuevo contexto estratégico internacional, aunque, por otro lado, sea también considerada una confirmación de la configuración reactiva que se está dando en la defensa Europea⁸.

Más allá de eso, el Proyecto de Constitución anima a los Estados miembros con mayores capacidades militares que deseen profundizar en la cooperación en el campo de la defensa para que lo hagan en el ámbito de la PESD, y promueve también la creación de una Agencia Europea de Armamento, Investigación e Inteligencia Militares, destinada a implementar capacidades de defensa en el campo de la gestión de crisis, a promover la cooperación europea en cuestiones de armamento y a fortalecer la industria tecnológica de defensa.

El segundo documento que quiero destacar, presentado por Javier Solana en julio de 2003, identifica como las tres mayores amenazas a la seguridad europea el terrorismo, la proliferación de armas de destrucción masiva y estados frágiles y crimen organizado. Ante estas amenazas, Javier Solana propone la extensión de la zona de seguridad alrededor de Europa, el fortalecimiento de un orden internacional basado en el multilateralismo y la contención de las amenazas usando todos los medios disponibles, tanto militares como civiles.

En este documento, Javier Solana defiende un papel para la UE más activo y coherente, siendo comprensible una cierta aproximación a la estrategia de seguridad de los EE UU en determinados aspectos. Además, este docu-

mento califica las relaciones transatlánticas como insustituibles y necesarias. También la idea de reforzar la capacidad militar de la UE para una potencia de respuesta más eficaz y destacada, defendiendo la necesidad de desarrollar una cultura estratégica que favorezca intervenciones más acompasadas, rápidas y robustas y considerando la posibilidad de utilizar medios militares para imponer el cumplimiento de decisiones.

También en este documento Javier Solana insta a los Estados miembros a que aporten más recursos para el área de defensa, así como que eviten la duplicación de medios.

De este modo, a través del análisis de las iniciativas más recientes, parece haber una cierta inclinación a militarizar la PESD y concederle un carácter mayoritariamente reactivo, en detrimento del desarrollo y mejora de estrategias preventivas que utilicen el vasto conjunto de instrumentos civiles a disposición de la UE, y que ha sido, hasta ahora, su mayor valor acrecentado. De hecho, parece haber una tendencia a analizar el mundo en términos de amenazas frente a las que se presentan mayoritariamente respuestas militares y represivas.

Hay que reconocer, con todo, la importancia del componente militar de la PESD, dado que los medios militares son necesarios para garantizar condiciones de seguridad en situaciones de crisis, una condición esencial para posteriores esfuerzos de paz y de reconstrucción. De todos modos, los medios militares son insuficientes para una adecuada gestión de crisis, así como para enfrentarse con las causas de los conflictos, que requieren enfoques más preventivos que reactivos.

Es necesario, por tanto, combinar adecuadamente los instrumentos civiles y militares y, desde el punto

⁸ Alicia Sorrozo Blanco: "La Política de Seguridad y Defensa en la Futura Constitución Europea", Real Instituto Elcano, junio 2003.

de vista más personal, fortalecer el componente civil de la PESD, donde la UE está mejor equipada en términos de capacidades y de experiencia, en tanto "potencia civil" con la que se la asocia tradicionalmente y donde tiene más posibilidades de éxito.

La seguridad y defensa europea, como se puede constatar, va avanzando. Paso a paso, al ritmo impuesto por varias limitaciones, pero progresivamente se van observando importantes progresos. Todavía

falta mucho para que esta nueva dimensión de la UE esté totalmente operativa y para que consiga alcanzar los objetivos que se propone en esta área.

A pesar de ello, los progresos ya alcanzados constituyen un importante avance en la profundización de la integración europea que parece ir consiguiendo, con intensidades diferentes, incorporar cada vez más áreas tradicionalmente pertenecientes al dominio exclusivo de los Estados. ❖

"LA COMUNICACION EN LA GESTION CULTURAL"

"KOMUNIKAZIOA KULTUR KUDEAKETAN"

2-5 DE DICIEMBRE DE 2003
BIBLIOTECA DE BIDEBARRIETA - BILBAO

www.xabide.es
tfno. 902 25 35 00
fax 902 25 38 74

IV JORNADAS
INICIATIVA PRIVADA Y SECTOR PUBLICO EN LA GESTION DE LA CULTURA

EKIMEN PRIBATUA ETA ARLO PUBLIKOA KULTURAREN KUDEAKETAN
IV JARDUNALDIAK

Es una iniciativa de

gestión cultural y comunicación
kultur kudeaketa eta komunikazioa

Patrocinadores principales

BILBAOko UDALA
AYUNTAMIENTO DE BILBAO
Kultura Saila • Área de Cultura

Bizkaiko Foru Aldundia
Kultura Saila
Diputación Foral de Bizkaia
Departamento de Cultura

Otros patrocinadores

Arabako Foru Aldundia
Diputación Foral de Álava
Arabako Foru Aldundia
Diputación Foral de Guipúzcoa

fideliza
EL CORREO
Asociación de Revistas Culturales de España

Colaboran

Museo Marítimo Ría de Bilbao
Centro Cultural Montehermoso
Artium
Museo de Bellas Artes de Bilbao
Valores & Marketing
Centro Cultural Koldo Mitxelena

La laicidad y la nueva Europa

Luis María Cifuentes Pérez

Catedrático de Filosofía del Instituto Nuestra Señora de la Almudena, Madrid

Con el proyecto de Constitución Europea se abrió el debate "laicidad vs cristianismo", como elementos rivales en la construcción de la identidad de la nueva Europa. Partiendo de un esfuerzo por disipar las dudas en torno al concepto de laicidad y laicismo (no es anticlericalismo, agnosticismo ni ateísmo), y del análisis de sus elementos constitutivos, surge claramente que éstos son una base firme en la construcción de esa nueva Europa porque alientan la convivencia democrática, el respeto a la libertad de conciencia, y a los derechos humanos todos, que constituyen el horizonte ético más avanzado y justo del que dispone hoy la humanidad.

El tema de este artículo se centra en un elemento fundamental de la nueva Constitución europea que ha sido objeto de debate a lo largo de los últimos meses: la mención expresa del cristianismo en la Constitución europea o la afirmación explícita de la laicidad en el texto constitucional europeo. Este tema de debate ha llegado a todos los medios de comunicación europeos por una serie de circunstancias políticas que luego se analizarán, pero cuya relevancia filosófica y cultural trasciende ampliamente la coyuntura accidental de los debates de actualidad.

El día 20 de junio de 2003 se presentó solemnemente en Salónica (Grecia) el proyecto de la nueva Constitución europea ante los jefes de gobierno de los países miembros de la Unión Europea y ante los gobernantes de los países que en 2004 entrarán en el club europeo. Este documento, que ha sido elaborado por un numeroso grupo de diputados de varios países europeos a lo largo de un año, ha tratado de ofrecer un equilibrio entre las posturas enfrentadas en lo que se refiere a "las raíces cristianas de Europa" y a la laicidad de la nueva Constitución. El debate ha saltado con frecuencia a los medios de comunicación debido sobre todo a las presiones del Vaticano sobre los partidos políticos de inspiración cristiana. La Iglesia católica ha insistido en varias ocasiones en que debe figurar la "raíz cristiana de Europa" y la alusión a los "valores cristianos" de Europa en la nueva Constitución.

A este hecho hay que añadir otra circunstancia política y cultural que ha sido en los últimos años y, todavía hoy, sigue siendo un factor de enfrentamiento entre diversas sociedades y entre muchos individuos. Me refiero a lo que se ha denominado, en palabras de Samuel Huntington, "el choque de civilizaciones", para referirse a la confrontación cultural entre

la cultura occidental y la cultura islámica. No creo que se pueda hablar realmente de “choque de civilizaciones”, pero sí hay que reconocer que por diversos motivos actualmente hay un desencuentro entre los gobiernos de las sociedades occidentales desarrolladas y muchos gobiernos de países islámicos. La última guerra de Irak (2003) ha sido una prueba dramática de este desencuentro. Peor aún, los discursos de los dirigentes de Irak y de los Estados Unidos han utilizado el nombre de su propio dios y de su propia religión para legitimar su desprecio y su odio hacia el otro gobierno y hacia la otra cultura. Este método de legitimación del odio y de la guerra es totalmente contrario al laicismo y a la laicidad, ya que ésta preconiza la tolerancia de todas las creencias religiosas y morales con tal de que no atenten contra los derechos de las personas.

Por otro lado, no se puede olvidar que en 2004 una serie de nuevos países van a ingresar en la Unión Europea y que la mayoría de ellos proceden del antiguo bloque comunista dominado por la Unión Soviética y que en su experiencia histórica está aún muy viva la represión de sus creencias religiosas en nombre de un Estado ateo que impedía cualquier manifestación pública de lo religioso. Estos países “poscomunistas” están tratando de recuperar su identidad histórica y sus tradiciones basándose en muchas ocasiones en sus raíces cristianas (vgr. el caso de Polonia y de las Repúblicas de Estonia, Letonia y Lituania). Sin embargo, en el horizonte de la ampliación europea ya se divisan otros países como Turquía y algunos de la antigua Yugoslavia, que pertenecen a otra tradición cultural distinta: el Islam. Por tanto, todo lo que se vislumbra en el horizonte de la nueva Europa nos hace pensar en las religiones, pero no solamente en el cristianismo, sino en una pluralidad de creencias religiosas y morales, que debe incluir también a las minorías judías existentes en todos los países europeos.

Esta breve introducción es suficiente para resituar el problema de la identidad europea y de la recons-

trucción europea en otras coordenadas. Mientras que el Vaticano y muchos gobernantes europeos actuales siguen haciendo una revisión sesgada de la historia para resaltar la identidad religiosa de los pueblos europeos y sus seculares creencias religiosas, a mí me parece que la historia de Europa ha sido, en gran medida por la utilización política de las religiones y por su legitimación ideológica, una secuencia de intolerancia, violencia y odios cuyas repercusiones llegan hasta nuestros días. Por eso me parece fundamental que, sin olvidar el pasado, nos dediquemos a construir el futuro de la nueva Europa sobre una base distinta a la religión, aunque siempre dentro del respeto a los derechos y libertades y creencias de todos los ciudadanos. Porque además de la tradición religiosa, estamos asistiendo a un resurgir intolerante de cierto tipo de nacionalismos que se han convertido en algunos casos en una nueva fe fanática e irracional, basada únicamente en la pertenencia y adhesión a la tribu, a la lengua y la comunidad de sangre y que está sembrando odio y violencia entre distintos grupos sociales y entre personas individuales. El caso de ETA en nuestro país es bastante sintomático de esa extraña mezcla entre mística nacionalista e intolerancia dogmática e irracional.

En el desarrollo de este artículo voy a repasar varias cuestiones teóricas que nos permitirán entender claramente por qué la laicidad y el laicismo pueden y deben jugar un papel importante en la construcción de la nueva Europa y por qué la insistencia en los aspectos históricos de la identidad cristiana y religiosa de Europa constituyen un peligro evidente de enfrentamientos y de fractura social cuyas consecuencias son imprevisibles. Si Europa se ha convertido en un territorio de paz estable y de desarrollo económico duradero de más de 50 años, ello se ha debido en buena medida a la desvinculación institucional y legal entre la política y la religión, entre el poder civil y el poder eclesiástico y a la construcción de una cultura jurídica

y ética de carácter laico. En definitiva, el elemento básico que permite a los ciudadanos europeos disfrutar de una convivencia pacífica es precisamente la consolidación de una democracia basada en la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuyo carácter laico es innegable.

Los falsos rostros del laicismo

En nuestro país y en otros muchos de Europa se está produciendo en los últimos tiempos un debate intelectual muy interesante acerca de las relaciones entre la religión, las religiones, la laicidad y el laicismo. El hecho de que en la vieja Europa haya cada vez más inmigración y por tanto más trabajadores extranjeros procedentes de tradiciones religiosas muy alejadas de las europeas, ha hecho resurgir con fuerza la necesidad del diálogo entre las religiones y las culturas y ha puesto de manifiesto que la laicidad del Estado puede y debe ser el puente que facilite la integración en nuestros países de esa población inmigrante. Un autor católico que también ha expresado con claridad esa necesidad del diálogo interreligioso ha sido el teólogo Hans Küng en su obra *Hacia una ética mundial*.¹

Sin embargo, en estos debates se pueden apreciar una serie de confusiones acerca de la laicidad y del laicismo que es preciso disipar, porque suponen una falsedad conceptual no exenta de cierta intencionalidad política.

Laicidad y anticlericalismo

El primer error conceptual que se produce en España acerca del laicismo y de la laicidad es su equiparación con el anticlericalismo. Es cierto que en la historia de Europa, el movimiento laicista ha sido siempre opuesto

al poder clerical de la Iglesia católica, sobre todo en España; pero es justamente el abuso de poder que la jerarquía eclesiástica ha ejercido durante siglos lo que ha provocado que el movimiento laicista se haya situado enfrente de estos privilegios políticos, económicos y culturales de los que ha disfrutado siempre el catolicismo en algunos países. El caso español es paradigmático en este sentido. El nacional-catolicismo que en la época franquista fue la seña de identidad del régimen político y que dominó la vida cultural y educativa española durante muchos años, se remonta en sus orígenes a la unidad religiosa conseguida por los Reyes Católicos en el siglo xv. Los ideales de un Imperio español católico proclamados por Carlos I y Felipe II quisieron imponerse en todo el mundo por la persuasión de los misioneros y la fuerza de los ejércitos de las monarquías españolas durante muchos siglos, y solamente las efímeras etapas republicanas dieron a nuestro país un cierto aire de modernidad y de laicismo. En resumen, la historia de España ha sido, a grandes rasgos, la de siglos de clericalismo y dogmatismo católico frente a pocos años de liberalismo y de socialismo laicista.

A mi modo de ver el primer movimiento laicista moderno que hubo en España, el erasmismo, el de los "alumbrados" del siglo xvi y xvii, ya presagiaba que la identidad nacional-católica del Estado español iba a impregnar todo el devenir de nuestra historia y la imagen de la cultura española en todo el mundo. Solamente hacia finales del siglo xx y gracias al consenso logrado en la Constitución española de 1978 se logró un equilibrio jurídico, político y cultural por el que todos los españoles deberían ser considerados iguales y ser tratados sin discriminación alguna en materia de religión y creencias. Parece que, por fin, en esa Constitución cabemos todos los españoles, los católicos y los agnósticos y ateos, los ortodoxos y los he-

¹ Cfr. Hans Küng . *Hacia una ética mundial*. Ed. Trotta. Madrid. 2ª ed. 1992 p.163-167

terodoxos, los “buenos” y los “malos españoles”. Por fin había sido superada la idea de “las dos Españas”.

Las acusaciones de anticlericalismo que se hacen contra el movimiento laicista en diversos países europeos (España, Francia, Italia, Polonia) olvidan o minimizan los abusos del poder clerical y de los partidos “clericales” en la historia de Europa, como lo demuestran correctamente los análisis del profesor Henri Peña Ruiz en sus obras². Una revisión crítica de la historia europea desde los orígenes del cristianismo hasta hoy nos permite ver una serie de hechos históricos basados en la “santa intolerancia” de la Iglesia católica, que en nombre de la Verdad única y absoluta, impuso sus teorías cosmológicas y negó la libertad de conciencia y de pensamiento a hombres como Galileo, Giordano Bruno, Pascal, Montaigne, Molière, Darwin y un largo etcétera.

En pocas palabras, la laicidad como proyecto filosófico no promueve directamente el anticlericalismo ni consiste en un rechazo sistemático del clero; lo que el laicismo como movimiento social y cívico sostiene es que ninguna iglesia, ninguna confesión ni institución religiosa debe disfrutar de privilegios políticos, económicos ni culturales en el ámbito de lo público y que los gobernantes no deben actuar en la elaboración de las leyes al dictado de ningún clero ni de ninguna iglesia, ya que los Estados y los poderes públicos deben ser neutrales en materia de creencias religiosas. El ideal de laicidad del Estado exige que se garantice a todos la libertad de conciencia, no solamente la libertad religiosa, y por tanto no es admisible que el clero de ninguna confesión religiosa utilice los mecanismos y poderes del Estado para hacer prevalecer sus creencias y para intentar imponer a todos sus normas y sus valores morales. El laicismo ha tenido que luchar siempre contra el poder político del clero en cualquier país en el que se instala un régimen político de signo teocrático.

Laicidad y agnosticismo

Otro de los errores más difundidos en torno a la laicidad y al laicismo es el creer que el laicismo es sinónimo de agnosticismo. Esta posición filosófica consiste en mantener que la creencia en un Dios trascendente al ser humano no puede ser afirmada ni negada racionalmente de un modo concluyente. Es decir, que el agnosticismo es una filosofía radicada en la inmanencia del mundo y del ser humano, que contempla los límites de la razón humana y sostiene que no se puede demostrar nada, ni a favor ni en contra de la realidad de un Dios trascendente al mundo y al ser humano. El agnosticismo es un tipo de escepticismo relativo solamente a las cuestiones de la existencia y esencia de un Dios trascendente. El ser humano, según el agnosticismo, no tiene capacidad para demostrar por un método racional efectivo que Dios no existe, pero tampoco puede dar suficientes argumentos para demostrar que Dios existe.

El laicismo y la laicidad se basan en un tipo de creencias y valores morales que son compatibles con la creencia religiosa, como lo atestiguan numerosos pensadores laicistas, sobre todo en Francia. El caso de Víctor Hugo es uno de los más conocidos. Creyente católico fue, sin embargo, muy crítico con el clericalismo de la Iglesia católica, tanto en Francia como fuera de ella. Su frase típica se puede considerar emblemática para todo el movimiento laicista: “*El Estado en su casa y la Iglesia en la suya*”.

La posición agnóstica es perfectamente compatible con el laicismo; es decir, se puede ser agnóstico y laicista porque el laicismo separa y divide los campos de confrontación perfectamente entre el ámbito de las creencias personales y el de la crítica social y política. Entre los filósofos modernos que han sostenido con más claridad el agnosticismo podemos citar a Enrique Tierno Gal-

² cfr. Henri Peña Ruiz. *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*. Ed. Laberinto. Madrid. 2001. p.41-95

ván y a Bertrand Russell. Sus posiciones agnósticas en lo relativo a la demostración de una divinidad trascendente se apoyan en una filosofía de la inmanencia, en una afirmación de la contingencia mundana y humana y en que es suficiente una ética humanista para guiar la conducta del ser humano. Tanto Russell como Tierno Galván critican duramente el clericalismo y los abusos de las iglesias cristianas a lo largo de la historia de Occidente en el campo de la cultura, la política y la moral. Su inmanentismo metafísico va acompañado de una ética laica, humanista e ilustrada en la que el cristianismo es una creencia personal e individual, igual que otras, y que no puede pretender erigirse en moral del Estado y de toda la sociedad por considerarse la mejor o la única.

Laicidad y ateísmo

Otra de las falsas acusaciones que suelen hacer los cristianos al laicismo y al proyecto de la laicidad europea es que el laicismo es equivalente al ateísmo. Esta afirmación no tiene ninguna consistencia. La posición filosófica del ateísmo y más aún si este ateísmo es estatal, como en la Unión Soviética de la época de Stalin o en la Cuba de Castro, no es compatible con el laicismo, ya que convierte el ateísmo en un dogmatismo que niega la libertad de conciencia. Bajo ningún concepto es equivalente el ateísmo individual o estatal con el laicismo ni con la laicidad. La persecución de las creencias religiosas personales y de las instituciones eclesiásticas en los países comunistas durante el siglo xx no es de ningún modo aceptable para los laicistas.

Es cierto que el movimiento laicista en el siglo xx y xx en diversos países europeos tuvo entre sus filas a personajes y a grupos que, en nombre de un ateísmo agresivo, cometieron actos violentos y persiguieron la religión en todas sus formas. Pero el origen no estuvo realmente tanto en las posiciones filosóficas ateas de sus promotores, cuanto en la reacción política y social de

grandes masas de proletarios que veían en las iglesias cristianas, sobre todo en la católica, unas instituciones opresoras vinculadas secularmente al poder económico y político de la burguesía. A este respecto es emblemática la actuación de miles de ciudadanos españoles en la época de la Segunda República (1931-1936) contra la Iglesia católica y sus representantes y la violencia que se desató contra el catolicismo durante la Guerra Civil (1936-39). No se puede decir que la quema de conventos y los actos de profanación que los republicanos españoles cometieron entonces fueran producto de una posición filosófica atea bien pensada y racionalizada, sino más bien fruto del odio y del deseo de venganza contra una institución considerada como la gran aliada de la burguesía opresora y de los grupos dominantes en la sociedad española del momento.

La mejor expresión de un laicismo respetuoso con las creencias religiosas de todos los ciudadanos es la de Francisco Giner de los Ríos y la de la Institución Libre de Enseñanza (1876). El pensamiento liberal de Giner de los Ríos y el de su sobrino, el socialista Fernando de los Ríos, constituyen una expresión genuina de respeto y de tolerancia que muy pocos españoles han sabido aprovechar. En la obra de ambos pensadores se encuentran abundantes expresiones de comprensión y de respeto hacia todas las creencias religiosas, y en concreto hacia el catolicismo. Más aún, sus ideales acerca de la Humanidad, conectados con la filosofía idealista del krausismo, sugieren una especie de "religión de la Humanidad" y lo que se ha denominado un *panenteísmo* no exento de sentimientos religiosos. Por lo tanto, en esos pensadores y en la tradición institucionista se encuentra lo mejor del laicismo español, que en su caso es totalmente opuesto al ateísmo de Estado e, incluso, al ateísmo como posición filosófica individual, ya que ellos tienen una concepción integral del ser humano y de la Humanidad que abarca también las tendencias

superiores del espíritu humano y entre ellas el sentimiento religioso.³

En el siguiente texto de Giner de los Ríos se puede apreciar con qué unción y con qué respeto hablaba nuestro filósofo laicista de las creencias religiosas: “*Precisamente si hay educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado – en el que a cada cual de ellas es posible –, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano*”.⁴

La mejor prueba de que el ateísmo no es sinónimo de laicismo es que no se puede convertir el laicismo, como algunos pretenden, en una nueva religión civil válida para todos los ciudadanos. La libertad de conciencia es el eje básico del laicismo y de la ética laica y por ello el ateo es libre de elegir su propia filosofía del mundo y del ser humano, pero no puede creerse en posesión de la verdad ni puede imponer a los demás como un dogma su negación de la existencia de Dios. Ser libre de creer o no creer en Dios o en algo superior, de creer en unos valores morales o en otros es el fundamento del laicismo. Si el ateísmo es dogmático, impositivo y agresivo no respeta la libertad de conciencia de las personas y socava el principio esencial del laicismo.

Sin embargo, hay un punto de conexión muy estrecho entre la posición del ateísmo y la del laicismo en lo referente a la discriminación legal por motivos de creencias. En España y en los demás países europeos figura en la Constitución que nadie puede ser discriminado por motivos de ideología ni de creencias; pero los gobernantes, en la mayoría de los países

europeos, tienen vinculaciones institucionales con sus respectivas iglesias y participan en actos públicos como *jefes* de esas Iglesias. La laicidad del Estado no es compatible con esas expresiones públicas de la fe de sus gobernantes y exige que los ateos puedan acceder también en condiciones de igualdad a todos los cargos públicos. Todos los ciudadanos son iguales ante la ley y los ateos son tan ciudadanos como los creyentes de cualquier religión. El laicismo, al igual que el ateísmo, son coherentes al reivindicar que un ateo confeso puede ser tan buen o mejor gobernante que un cristiano convencido, porque la gestión de los asuntos de Estado no depende de la fe religiosa, sino de una ética personal y de una ética pública que no está vinculada necesariamente a la religión. Ser un buen ciudadano y un buen gobernante no exige ser cristiano ni exhibir continuamente en público las creencias religiosas. Más aún, tras muchos siglos de gobiernos cristianos en Europa, no se puede decir precisamente que la ética de los ciudadanos haya mejorado mucho ni que los gobernantes cristianos hayan sido ni sean actualmente un ejemplo moral para sus ciudadanos.

Laicidad, secularización e indiferentismo religioso

La sociología de la religión nos ofrece numerosos estudios en los que se aprecian claramente los cambios que se han ido produciendo en los últimos decenios en materia de creencias religiosas. En la teología protestante y en la católica, sobre todo a raíz del Concilio Vaticano II (1960-65), se ha ido asentando la tesis de la “secularización de la vida moral y cultural” de los ciudadanos europeos. Las formas de vida, el *way of life* occidental basado en el consumo de bienes, en el hedonismo, en el uso de las nuevas tecnologías y

³ Cfr. Francisco J. Laporta. *Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos*. Madrid. Ed. Santillana. 1977. p. 10-15

⁴ *Ídem*, p.152

en el culto a la salud y al cuerpo no dejan apenas un resquicio para los valores religiosos ni para las preocupaciones por la Trascendencia. La mayoría de los ciudadanos europeos viven inmersos en su trabajo diario y en sus sueños consumistas materiales donde no hay lugar para Dios ni para lo divino. La experiencia religiosa se reduce a algunas prácticas dominicales y a algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar “los ritos de paso” en la vida (bautismo, comunión, matrimonio y muerte). El tiempo y el espacio religioso de los ciudadanos europeos es mínimo si se compara con los tiempos y espacios en los que vivimos diariamente.

Las sociedades occidentales europeas, y algo menos la norteamericana, viven de lleno en la “ciudad secular”, como tituló acertadamente Harvey Cox en su famosa obra de los años sesenta. El interés por los valores religiosos es muy reducido y por ello la secularización se ha convertido en un signo clave para entender ciertas patologías de los ciudadanos de nuestro tiempo. En otras épocas de la historia de Europa las creencias religiosas proporcionaban un sentido de la vida, una orientación de la existencia, y ante las “crisis de sentido”, como señalan P. Berger y T. Lukmann, los hombres de nuestras sociedades de consumo no saben ahora cómo reaccionar ni a qué instancias acudir. Dios no es ya más la “tabla de salvación” en quien confiar ni la solución de todas nuestras dudas existenciales. Tras la “muerte de Dios” y tras la conversión del sujeto humano en un producto de consumo y en un objeto mercantil, los ciudadanos occidentales que viven en una sociedad secular acuden a múltiples formas de politeísmo inmanentista: el exoterismo, la adivinación, el culto al cuerpo, la mística de la tribu, el deporte, la música, etc... Todas estas manifestaciones son un reflejo, como señalan también los psicoanalistas,

de que los sueños y los deseos buscan satisfacerse en la realidad, pero ésta niega continuamente tal posibilidad. De ahí las frustraciones, depresiones, angustias y muchas patologías de los hombres de nuestro tiempo. Como ya señaló Freud con gran agudeza, todo ello muestra claramente el “malestar de la cultura”.

Ante esta sociedad secularizada conviene sin embargo preguntarse si el laicismo es lo mismo que la secularización de la sociedad occidental o si se trata más bien de una actitud de indiferencia y de ignorancia del hecho religioso, como se suele afirmar en España. Lo que se trata de diagnosticar con más precisión es si la secularización de las sociedades modernas occidentales lleva consigo aparejada una conciencia de laicidad y una propuesta ética a favor de los valores del laicismo o es simplemente una especie de “analfabetismo religioso”, una simple ignorancia y una indiferencia absoluta ante la religión cristiana. En el caso de España, que es lo que mejor conozco, se ha ido consolidando, sobre todo entre los jóvenes, una actitud de indiferencia y despreocupación generalizada hacia la religión católica unida a un desconocimiento del hecho católico que, por otra parte, ha sido uno de los elementos de la configuración de la historia de España. Habría que estudiar más a fondo por qué se ha ido produciendo cada vez más un desconocimiento del catolicismo y si esta ignorancia es la base de la gran indiferencia que se da hacia la Iglesia católica por parte de la mayoría de la población juvenil española. De hecho, en estudios sociológicos relativos a 1999, se constata que solamente el 3% de los jóvenes encuestados tienen alguna idea de lo que es la Iglesia católica.⁵

Lo que se puede afirmar es que en todas las sociedades europeas el estilo de vida, las costumbres y las valoraciones morales de la población apenas están regidos ya por la moral cristiana; más aún, muchos es-

⁵ Cfr. Javier Elzo y otros. *Los jóvenes españoles de fin de siglo*. Fundación SM. Madrid. 2000.

tilos de vida juvenil y adulta son opuestos a la doctrina oficial del catolicismo (vgr. todo que se refiere a las parejas de hecho, la homosexualidad, el concepto de matrimonio y de familia, la vida sexual en todas sus formas, etc.).

El concepto de laicismo y de laicidad tienen un especial arraigo en Francia, donde este combate laicista se plasmó finalmente en una ley de separación entre la Iglesia y el Estado en 1905. Precisamente esa conciencia de laicidad y de promoción del laicismo republicano se refleja en Francia, donde existen multitud de organizaciones sociales y cívicas dedicadas a ejercer su laicidad a través de un trabajo solidario y de ayuda social desinteresada. Por eso es, probablemente, el único país europeo que ha elaborado un estatuto de laicidad para todas las instituciones públicas, una ética de lo público que está claramente al margen de las opciones individuales religiosas y de cualquier fe en la Trascendencia. Se trata de una ética autónoma basada en los derechos humanos y en los ideales de la Ilustración plasmados en el lema revolucionario: “libertad, igualdad y fraternidad”.

En los demás países europeos el proceso de secularización de la ética individual y de la ética social no tiene un componente de laicidad tan evidente y tan arraigado como en Francia. Esa forma de espiritualidad laica, muy propia del republicanismo francés, debería ser el ingrediente esencial de esa nueva ética humanista y laica propia de las sociedades secularizadas actuales. En estas sociedades se ha producido un abandono de la moral cristiana, una indiferencia hacia los valores del cristianismo, pero sin una conciencia clara de la separación neta entre la religión y la política y sin una defensa racional de los valores propios del laicismo como la libertad, la igualdad y la solidaridad. Por lo tanto, no se trata de anatematizar la “laicidad francesa” por considerar que es una excepción, sino de profundizar en los valores universales que pro-

pone y tratar de ver si es racional su aplicación en la nueva Europa que se está construyendo.

En resumen, se puede afirmar que el proceso de secularización en Europa es ya un hecho irreversible y creciente que se puede observar en los modos de vida y en la conducta de las personas y de las instituciones políticas y culturales. Sin embargo ese proceso de secularización no ha significado un incremento de la conciencia de laicidad en los ciudadanos europeos, salvo en el caso francés, ni tampoco un incremento sustancial del movimiento laicista en toda Europa. La indiferencia y el desinterés que muestran muchos europeos por la moral y los valores del cristianismo no ha surgido en la mayoría de los casos de un conocimiento de la laicidad y de una conciencia laicista, sino de una mera evolución económica, social y cultural por la que los europeos viven cotidianamente inmersos en un consumismo de bienes materiales que ha convertido la vida política democrática en una mera repetición electoral y en un espectáculo mediático. Se puede decir que el laicismo y la laicidad podrían ser el gran instrumento de purificación del testimonio cristiano en el mundo, puesto que su base conceptual es la clara delimitación de la esfera política y la religiosa y la promoción de una ética laica humanista (libertad, igualdad y solidaridad efectiva) que no necesita a ningún Dios para hacer el bien.

El verdadero rostro del laicismo en Europa

En los párrafos anteriores se han intentado disipar las confusiones que se han ido produciendo en Europa en torno a la laicidad y el laicismo. En nuestro país se utiliza mucho más el concepto de laicismo que el de laicidad y no se ha producido el amplio debate que se ha dado en Francia en torno a la “laicidad fuerte” diferenciada de la “laicidad débil”, y entre la “laicidad abierta” y la “laicidad cerrada”. Todos esos debates son

formas nuevas de enfrentamiento político, social y cultural que se han producido en el país vecino a raíz de los conflictos sociales y culturales suscitados en torno a la defensa en la escuela y en todos los ámbitos de las instituciones públicas de la laicidad del Estado francés expresada en su ordenamiento jurídico. Ante esa defensa rigurosa de la laicidad han surgido voces en Francia que han tratado de debilitar ese componente esencial de la República y por eso se habla de “laicidad abierta” y de “laicidad débil”, como queriendo transigir con otras formas de expresión cultural (islámica sobre todo) y reconocerles un “derecho a la diferencia” que tenga reflejo en la escuela y en la vida social y cultural. Se intenta deslegitimar como intolerantes a los laicistas que defienden la total neutralidad del Estado en materia religiosa como si fuesen dogmáticos y agresivos con las formas de expresión cultural de las religiones, sobre todo del Islam. Pero, como señala acertadamente H. Peña Ruiz, no se puede confundir “el derecho a la diferencia con la diferencia de derechos”. Por eso escribe el profesor Peña Ruiz a este respecto: *“Si el ‘derecho de las familias’ es inculcar valores a un niño, ¿cómo comprender, para él, la libertad de conciencia? Oscilando entre la dependencia respecto a la tutela familiar y la perspectiva de una autonomía por la que será dueño de sí, ¿puede verse conferir exactamente el mismo estatuto que un hombre mayor? Obligado a expresar, incluso a hacer gala, de los signos de pertenencia que su familia le impone por vía educativa, ¿es efectivamente libre? ¿Y qué sentido tiene respetar en él una ‘libertad’ que no es sino la mediación de una dependencia? El derecho a la diferencia, ¿no es también para el individuo el derecho a ser diferente de su diferencia? Si la ‘diferencia’ comunitaria se impone sin contrapeso, ¿no acarrea una diferencia de los derechos en donde quedan comprometidas a la vez*

⁶ H. Peña Ruiz. op.cit. p. 369

*la libertad del individuo respecto a su grupo, y la igualdad de todos los individuos en cuanto al estatuto de sus convicciones?*⁶

En España se usa el término laicismo para designar el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa la separación estricta de la Iglesia y del Estado y la neutralidad absoluta del Estado y de todo el ordenamiento jurídico en materia de religión. Por cuanto se trata de un movimiento que se enfrenta a unos Acuerdos entre el Vaticano y el Estado español (1979) que implican privilegios económicos, sociales y culturales para la Iglesia católica, tiene que poseer forzosamente un sentido reactivo y de lucha política y social; mientras que el término “laicidad”, mucho más usado en Francia, significa simplemente la filosofía política y moral que fundamenta ese movimiento ideológico y social. Por otro lado, el término laicismo no se usa en Francia porque es considerado por parte de los adversarios de la laicidad como sinónimo de intolerancia dogmática y de agresividad contra las manifestaciones religiosas. Entre nosotros, tanto laicismo como laicidad son sinónimos y son los círculos católicos españoles quienes siguen viendo en el laicismo el “fantasma” de la antireligión y la lucha a muerte contra la Iglesia católica. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento laicista que la intolerancia y la exclusión de las religiones; basta leer a F. Giner de los Ríos y a Fernando de los Ríos para comprender hasta qué punto la tolerancia positiva y el respeto a la libertad de conciencia de cada persona son la base de su filosofía política y de su ética individual y social.

Ese concepto de tolerancia que tanto irrita a ciertos círculos clericales católicos en España está magníficamente expuesto por Giner de los Ríos y por los institucionistas y fue lúcidamente aplicado en la Institución Libre de Enseñanza. Veamos un reflejo del

mismo en un texto de Giner: “Según este principio, la escuela debe ser neutral, como la educación en todos sus grados; no a la verdad con esa neutralidad indiferente del vulgo, que se encoge de hombros y confunde en el mismo desdén a cuantos por diferentes caminos se afanan por sacarlo de su embrutecimiento.... sino con la firme conciencia de que aún los más graves errores aportan su contingente de verdad, por densas que sean las tinieblas que los oscurecen”⁷

En otro texto muy claro, Giner insiste en que la escuela y la educación en general deben ser estímulo de convivencia y de paz y nunca de sectarismo y de intolerancia: “La escuela privada o pública debe ser, no ya campo neutral, sino maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor y despertar doquiera este espíritu humano desde los primeros albores de la vida. ‘Cuando se habla de Dios se puede hacer con elevación, sin herir la conciencia de nadie; la atmósfera de la escuela es religiosa para todos cuando está impregnada de buen sentido y de honradez’, ha dicho uno de los fundadores de la admirable Escuela Modelo de Bruselas”⁸

En la construcción de la nueva Europa el laicismo y la laicidad pueden ejercer un papel muy importante, ya que los principios filosóficos y de actuación política alientan la convivencia democrática y el respeto a la libertad de conciencia de todos. En la actual y futura sociedad europea el hecho multicultural y multi-religioso tiene que ser respetado dentro de la Constitución europea y en cada uno de los Estados miembros. Las luchas históricas por motivos religiosos tienen que ser superadas en aras de una convivencia pacífica y en ese terreno la laicidad puede jugar un papel de árbitro moderador y de garantía de pluralidad y respeto que las religiones no han ejercido hasta ahora. Las implicaciones de la religión en la política con-

ducen generalmente a condicionamientos teocráticos que impiden el libre ejercicio de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos, y la intolerancia dogmática en el modo de vivir las religión no es precisamente una garantía de convivencia pacífica y democrática.

Los elementos que configuran el verdadero rostro del laicismo son éstos:

La libertad de conciencia individual es el primer elemento configurador de la laicidad y la base del laicismo. Esa libertad es mucho más amplia y profunda que la libertad religiosa, que la simple capacidad de elegir una religión o de cambiar de opción religiosa. En España las leyes actuales insisten en la libertad religiosa (cfr. La Ley de Libertad religiosa de 1980) y apenas mencionan la libertad de conciencia por la que se deben respetar todas las opciones morales y espirituales de los ciudadanos. Parece que la legislación española solamente tiene en cuenta la libertad dentro del ámbito religioso y no considera con igual plenitud la libertad de conciencia de los agnósticos y de los ateos españoles. En el fondo subsiste el prejuicio ideológico sobre los que no tienen religión o quizás persiste un miedo irracional a los que no tienen creencias religiosas y mantienen otro tipo de creencias humanistas.

En Europa, debido a la tradición cristiana milenaria, siempre se ha pensado que una persona decente y moralmente de fiar, estaba vinculada en sus creencias más íntimas con el cristianismo; con la llegada masiva de inmigrantes islámicos a muchos países europeos, se han tenido que ir aceptando con dificultades las formas de vida y de expresión cultural de los musulmanes y en muchas ocasiones siguen brotando rasgos de xenofobia y de exclusión hacia ellos; pero lo que nunca ha tenido una aceptación generalizada ha sido la moral del indife-

⁷ F.J.Laporta. op.cit. p. 150-151

⁸ F.J.Laporta. op.cit. p. 152-153

rente, del agnóstico y del ateo. El europeo medio actual todavía no acepta fácilmente que una persona pueda fundamentar su ética y su actuación moral en principios humanistas inmanentes, y que no necesite recurrir a ningún dios ni a ninguna religión para justificar sus normas y sus valores morales. La denominación de “ateos, libre-pensadores y libertinos” expresa adecuadamente el desprecio con que la moral dominante en Europa ha tratado a estas personas. La nómina de escritores despreciados por el cristianismo e incluidos en el Índice de Libros prohibidos por la Iglesia católica es muy amplia.

En nuestros días existen muchas organizaciones y muchos individuos que practican esa moral inmanentista, pero en la mentalidad colectiva occidental no es tan apreciada esta opción filosófica como la opción de la moral cristiana. Y si miramos a los Estados Unidos ciertamente la conexión entre el cristianismo y la moral individual y social de los ciudadanos es aún más estrecha. Allí se sigue invocando a Dios todos los días en el himno nacional y el fundamentalismo cristiano tiene allí muchos seguidores sectarios.

Por lo tanto la *libertad de conciencia* de todos los ciudadanos es una exigencia fundamental del laicismo y la nueva Constitución europea debe insistir en ello y no limitarse solamente a decir que debe haber libertad religiosa. Todas las opciones morales y espirituales de los ciudadanos son igualmente respetables siempre que no dañen a los demás, respeten los derechos humanos y no alteren la convivencia ciudadana. Todas las religiones tienen un componente social o colectivo, que debe ser respetado, pero eso no significa que puedan apropiarse del espacio público ni de las leyes comunes a todos los ciudadanos. El catolicismo español se siente molesto cuando se le recuerda que tiene derecho a manifestar colectivamente su fe, pero no tiene derecho a ocupar los “medios de comunicación públicos” ni todas las vías públicas para sus procesiones ni, menos aún, a utilizar la escuela pública para el adoctrinamiento de los niños.

El segundo elemento que configura la laicidad es *la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley*. Ningún ciudadano de un país europeo debe ser discriminado por motivos de conciencia, de moral o de religión en el ejercicio de sus derechos y libertades fundamentales. Así, en el ámbito escolar ningún niño o niña puede ser discriminado por su pertenencia a una religión o a una ideología distinta a la mayoritaria en el país. Este asunto es uno de los que más dificultades prácticas está generando en su aplicación, sobre todo en países como Francia, que defiende de modo explícito la laicidad de la escuela pública. Se trata de garantizar la igualdad para todos en el ámbito de la enseñanza pública, pero sin discriminar a nadie por razones de conciencia; se trata de aplicar las leyes comunes, que son las del país y del Estado en el que todos convivimos y que son las mismas para todos (cristianos, judíos, musulmanes, budistas, ateos, indiferentes, etc.)

Si nos referimos al caso español es evidente que, a mi entender, no se garantiza la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, puesto que los católicos tienen privilegios y disponen de un reconocimiento legal superior al resto de ciudadanos que profesan otras religiones y también al de los indiferentes, agnósticos y ateos. En nuestro país el artículo 16 de la Constitución es el que define la laicidad del Estado y la no-discriminación de ningún ciudadano por motivos ideológicos o religiosos. Todos los españoles somos iguales en ese sentido, pero existen unos Acuerdos entre el Estado Vaticano y el Estado español (3-1-1979) sobre asuntos económicos, jurídicos y culturales que siguen impidiendo esa igualdad plena de todos los ciudadanos. Sería necesario estudiar a fondo cómo se está haciendo la aplicación de esos Acuerdos en todos los ámbitos; por ejemplo, solamente en el terreno económico se puede constatar la gran cantidad de privilegios económicos y fiscales que sigue manteniendo la Iglesia católica desde 1978 y que son impropios de un Estado laico.

Sin entrar en detalle en todos los artículos que componen esos Acuerdos internacionales es evidente que en el ámbito de la escuela pública, uno de los más importantes, la laicidad está siendo quebrantada claramente. No se puede obligar a los alumnos que no quieren asistir a una clase de religión católica confesional a asistir a clases sobre el "hecho religioso". Existe una sentencia del Tribunal Supremo en este mismo sentido y sin embargo los actuales gobernantes se han empeñado en conculcar el principio básico de igualdad de todos los alumnos en el ámbito de la enseñanza pública. La escuela pública debe ser laica por su misma definición, porque es la que debe garantizar la pluralidad ideológica y religiosa al ser neutral en materia de religión; su lema es: todas las religiones son válidas en el ámbito privado de la conciencia, pero ninguna debe manifestarse en las instituciones públicas. La escuela pública es de todos los ciudadanos y está al servicio de todos y por eso no puede estar al servicio de una religión o ideología particular.

Este principio de igualdad aplicado a toda la vida pública es muy importante porque es la base del nuevo concepto de ciudadanía. La laicidad y el laicismo, como su etimología griega indican, proceden de *laos* (pueblo), comunidad de ciudadanos iguales sin jerarquización de ningún tipo. Esta igualdad básica es lo que nos constituye en el común del pueblo, sin rangos ni autoridad impuesta. Todos pertenecemos al pueblo y, en democracia, la soberanía reside en el pueblo que elige a sus gobernantes. Por eso ninguna religión particular, ninguna confesión o secta, puede imponerse a todos en nombre de la democracia. Los ciudadanos europeos tienen que ser iguales ante la ley común, que ha sido creada por los representantes de todos y que obliga a todos por igual. Ninguna ideología, ni el ateísmo ni el cristianismo puede ser declarada como doctrina oficial del Estado y por ello las instituciones públicas están obligadas a elaborar y respetar un estatuto de laicidad que garantice la igualdad de todos ante la ley.

El nuevo concepto de la Europa de los ciudadanos está vinculado necesariamente a la Europa laica, a la laicidad europea. Los ciudadanos de los países "poscomunistas" y los ciudadanos de los países "pos-cristianos" tenemos que convivir con los "diferentes", con los "otros" que no pertenecen a la misma tradición cultural o religiosa dentro de nuestras sociedades democráticas. Las leyes que rigen en Europa no pueden estar ya vinculadas de modo dogmático a ninguna ideología o religión, sino que tienen que permitir el libre ejercicio de los derechos y libertades fundamentales de todos los ciudadanos en el respeto a los derechos humanos y a la Constitución europea. Ser ciudadano europeo va a significar ante todo ser un sujeto individual de derechos y libertades que puede expresar su moral y su religión dentro de los valores de la tolerancia y el respeto a los diferentes y siempre que no se dañe la convivencia democrática. Las leyes europeas, comunes a todos los ciudadanos, son iguales para todos y no pueden ser el reflejo de una determinada confesión religiosa en detrimento de otras.

Un tercer elemento que configura la laicidad europea es *la total separación del Estado y de las iglesias en el ámbito jurídico y político*. La máxima expresión de esta separación total entre el Estado y la Iglesia es la Ley francesa de 1905 por la que se estableció esa clara separación entre ambos poderes, el civil y el eclesiástico. La historia de Europa nos muestra que cada país ha ido desarrollando de modo diferente las relaciones entre ambos poderes, ya que cada estado europeo ha tenido que hacer frente a distintas correlaciones de fuerzas a lo largo de la historia. En el caso de algunos países como España, Italia y Portugal las relaciones entre la Iglesia católica y los Estados se basan en un Concordato, en unos Acuerdos en los que están delimitadas las competencias entre ambas instituciones. El hecho de que el Vaticano sea un Estado, es decir, que sus relaciones con otros Estados sean consideradas como relaciones internacionales entre Estados soberanos, le da un carácter específico a los Con-

cordatos. Desde un punto de vista laicista se deben denunciar este tipo de Acuerdos o Concordatos porque sitúan a la Iglesia católica al mismo nivel que un Estado soberano y conceden a ésta un trato de favor respecto a las demás confesiones religiosas que existen en el país. Las relaciones entre las Iglesias y los Estados deben basarse únicamente en el ordenamiento jurídico del país y estar fundadas en la mutua independencia y en el espíritu de colaboración; la autonomía del poder político en un estado democrático no debe admitir presiones ni injerencias de un poder religioso que intente situarse por encima o al margen de la Constitución de un país.

En el caso de España los Acuerdos entre el Estado español y el Vaticano son preconstitucionales, puesto que se negociaron con anterioridad a la Constitución de 1978 y son prácticamente una copia de los de 1953. En esos Acuerdos se basa la Iglesia católica para seguir disfrutando de una serie de privilegios fiscales, económicos y culturales en sus relaciones con el Estado español. Todo lo que se refiere a la clase de religión en el seno de la escuela pública deriva de unos Acuerdos que conceden privilegios inadmisibles a la Iglesia católica y quebrantan, a mi juicio, el principio de laicidad del Estado proclamado en el artículo 16 de la Constitución.

La neutralidad del Estado en materia de religión exige que los gobernantes sean respetuosos con todas las religiones y que no favorezcan desde los poderes públicos a ninguna. La separación entre las Iglesias y el Estado es la mejor garantía de respeto y de autonomía entre ambas esferas. El principio de neutralidad del Estado no quiere decir que las personas que gobiernan un país tengan que carecer de creencias religiosas y de valores morales, sino que en su actuación como poder público, como gobernantes, no deben dar privilegios a ninguna confesión concreta, sino que deben admitir todas las creencias y tutelar el ejercicio de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos, tanto de los que creen en una religión como de los que no creen en ninguna. Por otro lado, esta neu-

tralidad no significa que el Estado democrático no deba promover una serie de valores morales reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos, como la libertad, la igualdad y la justicia. Eso implica que los valores morales que debe estimular la acción de los poderes públicos siempre deben ser acordes con los Derechos Humanos y que esas exigencias éticas deben ser explicitadas en el ordenamiento jurídico de cada país europeo. La neutralidad estatal en el ámbito religioso no es equivalente a carencia de valores morales o de ética en el ámbito de lo público. El Estado laico debe ser neutral en materia de religión, pero muy beligerante a favor de los valores contenidos en los Derechos Humanos y en las constituciones democráticas europeas.

El último elemento constitutivo de la laicidad y del laicismo europeo es *su defensa de la tolerancia y del diálogo intercultural e interreligioso*. Desde un punto de vista histórico es insostenible la tesis de que el laicismo es intolerante, fanático y dogmático. Al contrario, han sido los filósofos de la laicidad como J. Locke, Montaigne, Voltaire, y en España Francisco Giner de los Ríos y Fernando de los Ríos quienes han escrito sobre la tolerancia y han criticado los excesos del catolicismo a lo largo de los siglos. Ellos siempre han defendido que, en nombre de la libertad de conciencia y del amor cristiano y de la fraternidad humana, no se podían cometer tantas vejaciones y crímenes de unos seres humanos contra otros. Ellos son los pensadores que mejor han sabido plantear la necesidad del diálogo entre los seres humanos y de respeto a otras creencias religiosas o simplemente éticas.

Las llamadas "guerras de religión" que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII y que en España tuvieron perfiles propios al expulsar a los judíos y derrotar a los musulmanes tras varios siglos de lucha (1492), constituyen uno de los peores ejemplos de violencia, fanatismo e intolerancia. Y lo peor es que todo este tipo de violencia se hizo en nombre de la verdad de la religión

católica y en nombre de Dios. Todavía hoy se sigue hablando en algunos países islámicos de “guerra santa” y en algunos discursos belicistas del presidente Bush se menciona a Dios como aliado de los Estados Unidos. Por lo tanto, hasta ahora las religiones, creo yo, no han desempeñado un papel de concordia y de diálogo entre los pueblos; o si se prefiere, la utilización política de las religiones siempre ha originado violencia, fanatismo y guerras. En el fondo, hay un elemento constitutivo de todas las religiones monoteístas que hace muy difícil el respeto y la tolerancia de las demás religiones y creencias. Si cada religión monoteísta, cada religión del Libro (cristianismo, islamismo y judaísmo) se presenta como la única poseedora de la Verdad en cuestiones morales y de formas de vida, entonces es imposible que no surjan conflictos entre ellas.

Por todo ello la laicidad y el laicismo se pueden presentar en el mundo actual como un puente de diálogo entre las culturas y las religiones, ya que promueven la tolerancia positiva de las diferencias culturales y el respeto a todos los estilos de vida siempre que no atenten contra los derechos humanos. Esta aceptación del pluralismo moral y religioso y del hecho multicultural no significa que todas las normas morales de todas las religiones o creencias sean igualmente válidas y permitidas en un Estado democrático moderno. Así por ejemplo, tanto en Francia como en España se considera un delito la ablación del clítoris a niñas que pertenecen a ciertas tribus y culturas africanas (Mali). Lo mismo se puede decir de la lapidación como castigo a las mujeres adúlteras en Nigeria y en otros lugares de África. Otros ejemplos menos conflictivos, como el uso del “velo islámico” en las escuelas públicas de los distintos países europeos, no tienen una solución idéntica en todos los países, aunque el principio de laicidad y de respeto a la legalidad exige que desde el diálogo se busque una solución adecuada. Lo que no parece adecuado es que los “diferentes”, los miembros de otras culturas que acceden a las

instituciones públicas de un país europeo pretendan que se cambie la legalidad para adaptarse a su realidad y que ellos no quieran integrarse en la sociedad que les acoge. Hay que facilitar el conocimiento y la integración de los inmigrantes en los países europeos, pero también hay que defender los principios de los derechos humanos y los valores constitucionales propios de cada país.

El reto de la multiculturalidad va a ser uno de los más importantes en los próximos años en toda Europa. La democracia europea y el Estado de derecho tienen armas suficientes para afrontar este reto sin caer en la xenofobia, en la exclusión y en la intolerancia. La identidad europea se basa en una tradición liberal propia: el respeto a los derechos y libertades de todos y también en la capacidad de diálogo y de comprensión; esto quiere decir que la nueva Europa se debe construir con las aportaciones de otras culturas o religiones diferentes, siempre que se integren progresivamente en las normas legales y culturales que libremente y con gran esfuerzo los europeos nos hemos ido proporcionando a lo largo de la historia. No hay que avergonzarse de nuestra tradición europea de racionalidad e ilustración, de lucha por los derechos y libertades individuales; sin embargo, eso no significa promover una asimilación forzosa y violenta de los “diferentes” en nuestras formas de vida europeas.

Las nuevas formas de comunitarismo basadas en la religión y en las tradiciones nacionales de lengua y tradiciones comunes tienen el peligro de olvidar que los derechos humanos se aplican a los individuos, que únicamente las personas son el sujeto de los derechos y que los pueblos y las naciones no son el sujeto de los derechos humanos. Una persona individual no puede ser obligada a vivir conforme a unas formas de vida comunitarias, tradicionales, si no quiere aceptarlas. La construcción de la nueva Europa no puede prescindir del respeto a los derechos humanos ya que son el horizonte ético más avanzado y más justo del que dispone hoy por hoy la Humanidad. ❖

Fuera de lugar

Frente al palacio de la Generalitat pasa un uruguayo, termo en ristre, mate en mano. Absorto, entregado al hábito de su infusión itinerante, ignora que aquella calabaza, privada de su telón de fondo original, acaba de cobrar un protagonismo desmesurado. Como frase fuera de contexto, exabrupto, todo él parece artificial. Arbitrario. Contra natura. Pues lo natural es ser de donde estás o mimetizarte: pasar por blanco hasta que te descubran. “Donde fueres haz como vieres” decía la abuela asturiana mientras amasaba los tagliatelle. Ella también fuera de contexto.

En realidad, quien está en el lugar de donde es, es más. Es el modelo original. Uno es apenas una versión subtitulada. Americano en Madrid, uno entiende; pero menos: cadenas asociativas erróneas lo amarran a otras historias y hacen que yerre en la metáfora. Y su discurso desacertado, herido en sus naturales certidumbres, cae inexorablemente en el vicio de la comparación. El que es excepcional vive comparando. Necesariamente. Fija residencia en el metalenguaje. Pues, para dejar de ser incorrecto, debe tenerlo todo en cuenta. El modelo, en cambio, no compara: excluye. Natural y legítimamente. Olvida, omite, no tiene porqué tener nada en cuenta.

Uno ha de pensarse y hacerse desde el otro. Desde un otro supuesto, Imaginado. Desde otro otro. Ellos, en cambio, son sin esfuerzo. O así lo parece. No tienen que imitar a nadie. El ser les brota. Y el paisaje les confirma los recuerdos. Están en su casa. Comen lo que hay

que comer. Hablan como es debido. Uno es un error de ortografía. Padece complejo de dialecto. Ellos hablan de corrido. Uno, antes de hablar, ha de pensar en las palabras. Compararlas. Elegirlas. Para disimular la diferencia. Al principio por timidez o vergüenza. Después, por practicidad: para poder hablar sin avisar. Para eludir el tedioso inciso “¿tú-de-dónde-eres?” (Vuelve al canto llano, muchacho, y no te metas en contrapuntos. No cambies de tema: no me hagas pensar en mí que ya me estaba olvidando).

Pero es inevitable: el excepcional no es individuo, es género. No reconocido en su individualidad, es como una muestra. Ejemplo de algo que allí no está. Un espécimen de lo otro. Y ser lo otro significa, básicamente, no ser uno. Fantasma. Aunque lo genérico, en realidad, está del lado de ellos: pueden decir “nosotros” sin sentir que fingen. Comparten sin siquiera proponérselo, sin saberlo. Padecen, con todo derecho, la ilusión de comunidad. Uno, en cambio, ha extraviado la primera persona del plural. Va de solista. Sin banda. Pues las naciones no migran: migran individuos que quedan, para siempre, tales. Vacíos. La memoria despejada para hacer lugar a nuevos datos.

Uno es un papel en blanco frente a un territorio lleno de signos. Saturado. Escrito, dibujado, pintado, construido. Bautizado, nombrado, renombrado. Significado, resignificado. Europa es un significado. Y uno se ha caído dentro. El Danubio es, como mínimo, un vals. Y el Ebro,

una jota. Tres por cuatro. El Paraná, en cambio, es un bellissimo accidente geográfico que fluye a la intemperie bajo un cielo inmenso. De allí que, aquí, uno se sienta silvestre: animal que mira unos cielos demasiado mirados. Bajos, pequeños, gastados.

Inversamente, lo que para ellos es manido, desdeñado, desvalorizado, en el alma transplantada goza de buena salud. Ante el oído silvestre recupera el pasodoble su inmensidad. Un oído sin malos recuerdos. En los sueños del recién llegado, Venecia no ha comenzado aún a hundirse. Y una remesa de ilusiones de fresco reviven una fantasía colectiva que nunca llegó a completarse. El oído abierto, el ojo expectante, la papila atenta, construyen un país, en el fondo, más real. Y, finalmente, propio. Que venir fue, en realidad, volver: recuperar una herencia ignorada. La polca es una danza de ida y vuelta.

Ida y vuelta. Bastó saludar al taxista para que él notara algo raro: “¿Usted no es de aquí, verdad?” “No. Soy de Buenos Aires”. “Pues nadie lo diría”. Paria. El que se fue de su país, se fue de todos: no hay tal segunda nacionalidad. Bellísima libertad. Después de todo ser algo comienza a ser una virtud obsoleta. Ellos son, todavía, algo. Pero algo que no existe. Olvidan que Europa ya no es más que un recuerdo. El recuerdo de algo que no pudo ser. Para hacer realidad aquel sueño no han sido bastantes dos mil años: todo intento acabó en pesadilla. Desarmada por el monstruo que engendrara su razón, Europa ha desaparecido antes de existir. Reinventada hoy, tardíamente, es apenas un círculo de estériles estados que encierra un vacío. Nadie es europeo.

Desde lejos son más reales. Pero hizo falta venir para ver que no existían. No han hecho de su proximidad una cultura que los hiciera semejantes. A pesar de las apariencias, han padecido una historia adversa: sólo la guerra los ha puesto cuerpo a cuerpo. Y no han aprendido a amarse. Triste Europa: sólo comparten la recíproca indiferencia. Les ha faltado el indispensable enemigo común. Para ser hay que temer. Están distraídos, equi-

vocados. Pero da igual: la vida es sueño, dijo aquél. Y siguen soñando. Europa es un hecho ilusorio cada vez más próximo a la Europa del extranjero. Europa está fuera de sí. Ya es más que sí misma: recorre Europa el fantasma de la inmigración, probable antídoto contra algo. Ya se vera qué.

Disuelto el modelo, ya nada es verdad. En la nueva Babel, ningún adjetivo es exacto: es tu metáfora contra la mía. Forasteros todos en el mismo no-lugar: nadie legal. Igual que al principio. Ilusiones de ida y vuelta se encuentran ahora en el punto en que las pérdidas coinciden con las ganancias. Y así sale el amor favorecido por simples razones de fuerza mayor.

Sin querer, hemos pasado de excepción a regla: una vanguardia. Adelantados en adquirir el pasaporte de paria, pioneros en la desconstrucción de las naciones. Hemos venido a cerrar la tienda. Bajar la persiana. Todo lo que aquí ocurre, parece ocurrir por última vez.

Pero lo contrario también es verdad: otra cosa que se aprende estando fuera de lugar. ❖

NORBERTO CHAVES
Extranjero

Europa como espectáculo

Cristina Santamarina

Doctora en Sociología. Investigadora social

¿Cuál es el espectáculo de Europa? Lo que atrae de ella parece ser su cuidado patrimonio de piedras, lienzos y mármoles que nos hablan de otras épocas, de otras sensibilidades, de otras ganas de ser y también de otros horrores y esperpentos. Pero allí no radica lo espectacular. Lo espectacular está en la voluntad de exhibirse y al mismo tiempo saberse mirada desde distintos ojos. Porque si alguna dimensión global aporta este continente, o mejor aún, su parte occidental, —pequeña pero substancial— es, justamente, haber logrado situarse como soporte incuestionable de los grandes cánones culturales de los últimos veinte siglos.

A mediados de los años ochenta, durante los meses previos al ingreso de España en la Unión Europea, circulaba un chiste por Madrid que decía así: *“Hay una Europa ideal con la que soñamos y con la que nos ilusionamos todos los españoles y es la que está constituida por ingenieros alemanes, policías británicos, cocineros franceses, administradores suizos y amantes italianos... pero lo cierto es que hay una Europa real que es a la que nos vamos a integrar y que está formada por ingenieros franceses, policías alemanes, cocineros ingleses, administradores italianos y amantes suizos...”* Hoy, más que ayer, sabemos que lo real existe y que además suele ganarle la partida a los ideales, pero también sabemos que ni todos los ingenieros alemanes son la encarnación de su prototipo, ni todos los bobys británicos son tan cuidadosos a la hora de maniobrar sus porras, y menos aún podríamos creer que cada italiano representa un proyecto amatorio tan estimulante como para ser un amante en potencia. La realidad es siempre más confusa, ambigua y desazonante que los ideales, pero para contrarrestar esta misma máxima hemos aprendido también que la realidad siempre supera a la ficción. En el primer caso señalamos la distancia que indica la frustración entre lo deseado y lo hallado, y en el otro la sorpresa y la zozobra ante aquello que no podíamos, ni siquiera, imaginar. En la viñeta mencionada, además de los estereotipos de las naciones a través de una cultura de haceres, oficios y habilidades, existe, sobre todo, una clara idea de retales en la construcción de Europa, retales cuyo trasvase a otras identidades nacionales arroja prototipos irrisorios, justamente porque se sitúan en el límite —o tal vez en el borde— entre lo verosímil y lo inverosímil. Y es justamente en ese mismo borde entre lo posible y lo inimaginable donde se sostiene el espectáculo o “lo espectacular” que ha

configurado una cierta imagen, e incluso una identidad, de este peculiar fenómeno que llamamos la Unión Europea.

Porque si alguna dimensión global aporta este continente, o mejor aún, su parte occidental—pequeña pero substancial— es, justamente, haber logrado situarse como soporte incuestionable de los grandes cánones culturales de los últimos veinte siglos, operación que sin ninguna duda provoca un efecto eurocéntrico, pero cuya ejecución fue el resultado de diferentes políticas “nacionales”, la mayoría de las veces enfrentadas entre sí, y que tanto contribuyeron a la literatura épica de los siglos pasados. Francia, Gran Bretaña, los llamados Países Bajos, España misma... no han tenido jamás ni en sus estrategias ni en sus perspectivas de expansión imperialistas la idea de que representaban a una cultura continental cuando realizan sus incursiones coloniales. Montaigne y Cervantes nombran a Europa en sus respectivas obras, pero lo cierto es que hasta el siglo xx, esta forma de identidad territorial colectiva no tiene vigencia ni es referencia alguna de ningún proyecto. ¡Qué curioso! “el viejo continente” nace como potencialidad real recién en el siglo pasado, en el límite mismo de su experiencia de autoaniquilamiento. Es más, podríamos aventurar que esta Unión Europea es el último empeño del sueño de la modernidad.

Europa no se nombra a sí misma más que como reflejo de la identificación que le otorgan los otros, los de fuera, los extranjeros, los mestizos culturales añorantes de lo que nunca les perteneció porque a pesar de sus melancolías tras supuestos orígenes inauguraron culturas nuevas en otras latitudes y con otros latidos. Por todo ello, la posibilidad de transitar un camino hacia la unión como el iniciado desde mediados del siglo xx, ha significado un nuevo cruce de miradas, en primer lugar de cada país sobre sí mismo y en segundo lugar, lo más importante y aún en sus albores, sobre el resto de vecinos a los cuales se desconoce o de los que se alber-

gan serias sospechas alimentadas por años de enemistad, guerras recurrentes y desconocimientos institucionalmente planificados.

En nombre de Dios, del Progreso con mayúsculas o de los intereses del capital... en definitiva del *deber ser* civilizatorio que descolló en cada época, Europa trabajó denodadamente por no perder la supremacía de su poder sobre el resto del mundo. Pero lo hizo de forma fragmentada, con acentos diferentes, con intereses distintos y contrapuestos y, las más de las veces, movida por necesidades imperiosas de dar alguna forma de respuesta aperturista a los conflictos internos en los que se debatían cada una de las naciones. Los países europeos se fueron de excursión por el mundo tras la quimera del enriquecimiento en todas sus formas: desde el pillaje de materias primas y mano de obra esclava hasta la adquisición de nuevos conocimientos con los que se enriquecieron gracias a su capacidad de absorción cultural, que pocas veces se nombra pero que es tan substancial o más que su capacidad de drenaje. Simbólica y sintomáticamente los diferentes países de la Unión Europea se alimentan de un tubérculo de origen americano de la familia de las solanáceas llegado a estas costas hace poco más de cuatro siglos, que hoy se cultiva en todo el mundo y que conocemos bajo el nombre de patata. Desde el siglo xvi, la base alimenticia más elemental, pero también las variedades gastronómicas más exquisitas están relacionadas con las potencialidades de este fruto de la tierra que ya resulta inseparable de la historia de Europa.

Hoy que nos encontramos en la órbita de otro imperio es evidente que ya no ejerce como antaño y que más bien la deflación de sus instituciones y propuestas ha dado paso a una suerte de continente envejecido que con gran esfuerzo se suma a este nuevo imperativo de formas de ser y de hacer americanas (del norte, claro). Si ya las lenguas, las artes, las arquitecturas propuestas desde este costado del Atlántico no ejercen la hegemonía que otrora ejercían, queda sin embargo el recono-

cerles un importante cartel en la lógica del espectáculo hacia el que fluyen hoy todos los saberes y habilidades que en otros tiempos construyeron este raído muestrario de identidades culturales.

Sí, Europa ha vivido y vive aún de ser un pequeño continente-espectáculo al que se acercan cantidad de miradas tras las más diversas y diferentes quimeras: miradas ilustradas que buscan el saber acumulado por siglos de pensamiento, de creación, de reflexión; miradas sometidas a un eurocentrismo construido a golpe de imperios de la más diversa calaña y condición; miradas fascinadas ante ciudades que acumulan en su arquitectura diferentes concepciones de la vida vivida (la buena y la mala), miradas golosas tras la fascinación de sus catedrales, sus museos, sus tradiciones, su modernidad... Pero Europa también se mira a sí misma desde dentro con menos fascinación y más incredulidad al tiempo que sus gentes participan del espectáculo de mirar y ser mirados como actores y espectadores de un cabaret en el que todo parece estar revuelto y estático a la vez, mientras la historia, inexorable, se amonтона detrás de cada página del calendario.

Sin ninguna duda Europa es un continente bello. ¿Habría alguno que no lo sea? Pero su belleza está legitimada por un doble rasero que se superpone en el hecho mismo de ser el corazón de la llamada cultura de Occidente, motivo por el cual pasa a ser el más admirado, el más visitado por propios y ajenos, esto es, el más expuesto y dispuesto a ser exhibido ante los ojos y tal vez el alma de los demás. Japoneses, norteamericanos, latinoamericanos, australianos, pasean sus miradas y sus dineros, pero sobre todo, sus vocaciones de ser –al menos una vez en la vida– turistas en esta tierra que los recibe con hoteles y tiendas de souvenirs abiertas de par en par. La industria del turismo, es decir, la industria de ser legítimamente un intruso que contempla y devora, sin tiempo a rumiar lo que se le ofrece ante los ojos, es al mismo tiempo uno de los grandes espectáculos de este conti-

nente. Unido por un nombre que aún no logra identidad y separado por lenguas y acentos, por un norte y un sur, por dos mares y algunos ríos que la atraviesan y la soportan sin sospechar siquiera lo que se va tejiendo en sus costas y en sus tránsitos.

Parece cuestionable que, como pretende el preámbulo de una próxima Constitución, podamos certificar que Europa es tierra de civilización, salvo que con Benjamin convengamos que detrás de todo acto civilizatorio acecha una barbarie. Pero nadie puede cuestionar que éste ha sido un continente de ideas como huracanes y de proezas históricas que siguen conformando gran parte del mundo actual no sólo en el acotado cuadro de estas paralelas y meridianos, sino en el conjunto del globo. Y que paradójicamente, estas tormentas que desde Europa arrasan y se expanden han sido de signos tan dispares y contrapuestos que, casi con seguridad, son parte de su *look* espectáculo.

Probablemente sea muy difícil acertar sobre qué será de esta Europa que viene, dado que es muy incierto descifrarla, pero lo que no parece arriesgado es cotejar que por estos pagos se han dado procesos francamente importantes que marcaron la historia de la humanidad. Procesos sólidamente asentados en la historia, es decir, ambiguos y complejos, que se han hecho impronta de la Historia Mundial, que son, indiscutidamente, hitos del complejo cuerpo de nuestras creencias. Porque como bien ha sentenciado René Char, somos herederos de una historia sin testamento, y adivinar lo que cada acontecimiento produce en su devenir resulta ser muy poco certero. ¿Quién podría suponer que los campos de concentración del holocausto nazi serían lugares visitados por turistas (se puede ser turista y tener conciencia de la historia) a la salida de los cuales existen autoservicios de comida? ¿Qué gobierno de izquierdas o de derechas podría aventurar que el muro de Berlín se fraccionaría en trozos que serían vendidos como souvenirs o que los gorros de astrakán del ejército soviético serían ofre-

cidos por emergentes vendedores callejeros en los mercadillos de Barcelona, París o Londres?

Es verdad que heredamos la historia sin testamento, pero al menos desde las actuales coordenadas parece innegable que la lógica mercantil según la cual todo objeto deviene fetiche siempre que se espectacularice, resulta innegable. Parece que lo mismo ha pasado con Europa, que siendo una entelequia de baja definición resulta ser también una metáfora del gran espectáculo de la cultura de Occidente expuesta para ser consumida. Y esta compulsión a devenir espectáculo tiene algunos antecedentes y algunas manifestaciones que, a pesar de su distancia en el tiempo, guardan fuertes similitudes con el presente. Hasta la llegada del emperador Constantino, el circo romano fue de los grandes espectáculos que atrajeron al pueblo y que inauguraron la idea de que hay atracciones cuya espectacularidad reside en su capacidad de exhibir lo inverosímil. Es decir, que el regocijo de algunos es directamente proporcional al padecimiento de otros. Algo similar sucede hoy con las grandes contiendas deportivas, especialmente en el fútbol, cuyos estadios son, sin lugar a dudas, los grandes campos de batalla de la simbólica popular. Las hogueras de una inquisición vanidosa donde las haya fue, varios siglos después de aquel circo, otro ejemplo de hasta qué punto lo gratificante de un espectáculo de masas esconde una entramada red de sentimientos poco misericordiosos. Pero también dan cuenta suficiente de lo que puede el poder cuando se sabe legitimado. Los autos de fe en los que ardían disidentes del pensamiento oficial fueron ejecutados en plazas públicas y a ellos asistían grandes masas atraídas por la lujuria del escarmiento.

Podríamos pasearnos por los espectáculos de estos retales de *patchwork* que son los diferentes países de Europa, desde la fiesta de los toros en España hasta la fiesta de la cerveza en Alemania, desde los sombreros del Grand National británico hasta las procesiones

religiosas de Cracovia. Podríamos aún descender hasta la razón local y escuchar las gaitas galesas o el ruido imperturbable de las hachas que azotan los troncos en el País Vasco. La lista sería infinita. Resulta curioso y, sobre todo, elocuente, descubrir que Europa no tiene como entidad cultural espectáculos que la simbolicen. O mejor aún, lo poco que tiene, resulta estremecedor. Intentando descubrir espectáculos que representen la identidad de Europa, recojo —perpleja—, dos eventos ya institucionales: el primero, la Copa de Europa de Fútbol, llamada en los últimos años en España “Champion’s Ligue” cuya importancia —me dicen informantes avezados— trasciende las fronteras continentales entusiasmando a americanos del sur, orientales de territorio neocapitalista y africanos de todas partes a las que lleguen las retransmisiones. La deportitividad de Europa, de todas formas, parece atravesada por los intereses de las multinacionales de los sectores más diversos, verdaderos promotores de este furor deportivo, por lo que una vez más no es paranoico pensar que los intereses del mercado son los que activan y alientan esta nueva forma de recreación de semidioses sociales. También, en rigor a la verdad, habrá que reconocer que se trata del acontecimiento más propedéutico para desarrollar el conocimiento sobre nombres de ciudades y perfiles de personalidad colectivas.

El segundo, que a diferencia del fútbol, se haya en pleno proceso de deflación simbólica —a pesar de seguir siendo una de las pocas propuestas transnacionales en el continente— es el festival de Eurovisión. El verdadero espectáculo no es tanto la oferta de las canciones y los cantantes que por allí desfilan, sino el sistema de alianzas y enfrentamientos que se producen entre los diferentes países concursantes. El control social que desde cada aparato de televisión realizan los europeos acerca de qué países se apoyan y cuáles son los que se desaprueban es uno de los ejercicios de estrategia política colectiva más importan-

tes que se ejecutan por estas tierras. Pero culturalmente es un espectáculo de baja definición y cuya geometría participativa tiende a homologar a la baja las diferentes culturas nacionales. La cultura de masas en manos de los soportes televisivos tributa a lo trivial que tiene en lo efímero su principal eje de funcionamiento y además pertenece a lo virtual, ese no lugar que corresponde a cualquier punto del globo de manera indistinta.

Es decir, que Europa carece de espectáculos. Esto es coherente con el hecho de que aún no tiene una cultura común, ni una propuesta cívica común, y que antes de poder reflexionar sobre sí misma, sigue en la ardua tarea de extender sus fronteras. Por lo tanto ¿cuál es el espectáculo de Europa? Lo que atrae de ella parece ser su cuidado patrimonio de piedras, lienzos y mármoles que nos hablan de otras épocas, de otras sensibilidades,

de otras ganas de ser y también de otros horrores y esperpentos. Pero allí no radica lo espectacular. Lo espectacular está en la voluntad de exhibirse y al mismo tiempo saberse mirada desde distintos ojos y sobre diferentes referentes históricos y culturales. Es saberse un escenario por el que transitan propios y ajenos como ante el escaparate de un gigantesco *moll* con zonas de juegos y áreas de especialidades: aquí el gótico, más allá el renacimiento, en la planta inferior el barroco. Donde el conservacionismo de lo que hemos sido es la principal inversión de cara a la *disneylandia* arqueológica que somos dentro de este gran parque temático en el que se va convirtiendo el mundo.

Que el 9 de mayo sea el día de Europa resulta indiferente y desconocido para la mayoría de los ciudadanos de la Unión. Que Europa es un espectáculo que merece verse, lo saben casi todos. ❖

asóciate

A CEDRO

TELÉFONO
91 702 19 39
asociados@cedro.org

TELÉFONO
93 272 04 45
cedrocat@cedro.org

[SI ERES AUTOR O EDITOR, asóciate a CEDRO, la entidad que gestiona colectivamente los derechos reprográficos de escritores, traductores, periodistas y editores. Todos los años recibirás los derechos económicos por la fotocopia de tus obras y podrás beneficiarte de los servicios que CEDRO pone a tu disposición. La adhesión a CEDRO no requiere el pago de cuotas ni desembolso alguno.]


CEDRO
Centro Español de Derechos Reprográficos
Entidad de Autores y Editores
www.cedro.org

Europazzarella

José García-Vázquez

Filósofo, traductor

Un recorrido heterodoxo y entre bastidores por los vericuetos de la construcción de Europa, con su dosis de buenas intenciones, pero también de luchas palaciegas, locura y espectáculo.

EUROPA

EUROPAZ

EUROPAZA

EUROPAZZA

EUROPASARELA

EUROPAZZARELLA

Todo empezó...

En un lugar de La... eken

El primer ministro belga, Guy Verhofstadt, le pasaba la mano por el hombro a su homólogo portugués, António Guterres a la sazón. La decepción de éste era grande, por no haber sido elegido para presidir la Convención sobre el futuro de Europa. Guterres se veía al fin de su mandato y era el candidato de la Presidencia belga. Pero donde hay patrón... Jacques Chirac, en vísperas de elección presidencial, no quería tener viejos conocidos pisándole los callos. Y así le buscó una colocación a Valéry Giscard d'Estaing e impuso todo su peso para que el convencional máximo fuera su predecesor.

“Estará bien asistido”, respondía el político belga a la capciosa pregunta de si VGE era la persona adecuada para el puesto. Se refería a los Vicepresidentes Giuliano Amato y Jean-Luc Dehaene, italiano y belga, ambos de probada y reciente experiencia en lides europeas.

Y así, en Laeken, municipio belga situado entre el Atomium y los invernaderos reales, se ponía la primera piedra de la elaboración de un proyecto de Constitución para Europa, cosa anunciada desde la aprobación del Tratado de Niza, última versión, tras pasar por Maastricht y Amsterdam, del originario Tratado de Roma.

Ciento y la madre y... los doce del Janículo

Y ahora había que decidir quiénes eran los “convencionales”. Acabaron saliendo ciento y pico titulares, a los que había que añadir casi otro tanto de suplentes. Y además, los invitados y observadores. Se constituyeron la Presidencia (los citados d’Estaing, Amato, Dehaene) y el “Praesidium” (una especie de “Junta Directiva” de diez miembros) y la maquinaria echó pesadamente a andar con representantes del Parlamento Europeo, la Comisión, los Estados miembros (Bélgica, Dinamarca, Alemania, Grecia, España, Francia, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Países Bajos, Austria, Portugal, Finlandia, Suecia y el Reino Unido)¹ y los países candidatos (los “inmediatos” República Checa, Estonia, Chipre, Letonia, Lituania, Malta, Hungría, Polonia, Eslovenia y Eslovaquia, más los “remotos”, Bulgaria, Rumania y Turquía). Y además, los observadores, que representaban al Comité Económico y Social, al Comité de las Regiones, al Defensor del Pueblo Europeo y a los Interlocutores sociales europeos. O sea, el toque “sociedad civil”.

Y para apoyar a todo este gentío, una secretaría ad hoc... de doce personas, aunque luego fueran unas pocas más, procedentes, eso sí, de los servicios de todas las instituciones. No faltaron los comentarios irónicos al respecto. Es como si toda la armadura institucional europea no quisiera poner mucho de su parte. O como si, deportivamente, se autoimpusiera un hándicap.

Le gouffre béant de l'échec... o per angustam viam

“Ancha se abre la sima del fracaso”, reza en pintoresco endecasílabo la traducción española de la agorera frase giscardiana, a la que contraponen una estrecha puerta

hacia el éxito. El 28 de febrero de 2002, con su discurso, VGE daba la salida. Sus compañeros de pistoletazo eran Romano Prodi, como Presidente de la Comisión, Pat Cox, como Presidente del Parlamento Europeo y..., presidencia de turno obliga, José María Aznar.

Todos hacen votos por el éxito de la tarea venidera, cada cual desde el lugar, protocolario e institucional, que les toca. Todos reconocen que el camino será difícil, pero todos coinciden en que el fracaso no es de recibo. Apelando a la responsabilidad y europeísmo de todos, se ponen manos a la obra para elaborar un texto, que, a partir de propuestas redactadas en inglés y francés (“franglés” según unos, “europanto” según otros) acabarán plasmándose en versiones en dieciocho lenguas indoeuropeas, o sea, cinco latinas, cinco eslavas, cinco germánicas (dos de ellas escandinavas), dos bálticas y una griega, cuatro uralaltaicas, es decir, tres finoúgricas y una turcomongola, y, como guinda, una semítica. O sea, veintitrés. A las que habría que añadir, a la postre, otra indoeuropea más, céltica esta vez².

Por delante tienen la tarea de recomponer el marasmo creado por el Tratado de Niza, con su regateo/entelequia que, con el fin de contentar a todos, había creado una maraña infumable de ponderaciones y proporcionalidades que lo hacían prácticamente inaplicable.

Ninots, juguetes y almas bellas

La Convención inició su andadura de forma bastante tímida. Se iban redactando artículos, remitiendo comunicaciones, poblando el sitio web, pero con sensación de mero tanteo. Y el verano del 2002 se echó encima. Y con él, la “Convención de los Jóvenes”. Uno de los temas que se venía repitiendo desde un principio era el acercar Europa a los ciudadanos. Y qué mejor que hacerlo

¹ El orden en que se citan estos países, así como los candidatos, no es arbitrario. Es el orden oficial en que se citan y que corresponde al orden alfabético según el nombre de cada país en su lengua oficial; eso sí, transcribiendo la épsilon griega por “e”.

² El llamado “derecho primario” de la Unión, o sea los Tratados, se traducen también al gaélico o irlandés, como se prefiera.

cuanto antes. De ahí esta versión para alevines que pareció una asamblea de almas bellas. Es como si los convencionales hubieran utilizado ese medio para expresar sus anhelos de una Europa imposible, una Europa de juguete, una muñeca más o menos hinchable, más o menos de cartón piedra. Un fetiche/metonimia que de manera tan clara como perversa manifestaba frustraciones, o quizás sarcasmos.

Quizás es que Giscard había marcado la pauta. Uno de los primeros actos en los que apareció, recién estrenada la Convención, fueron las Fallas. Allí, entre Zaplana y la fallera mayor, posaba cual ninot. Evidentemente indultado.

Y así siguió transcurriendo el verano, en esta atmósfera *mezzoforte*, a la espera de una *rentrée* que empezó a calentarse pronto con ruido de sables.

Dios y el diablo a la greña y al son

Al empezar el “curso” 2002-2003, unos y otros empezaron a hablar de Dios... y del diablo. Cuando la Convención empezaba a entrar en su fase decisiva, cuando parecía que, finalmente, los peces gordos y vacas sagradas empezaban a sentirse motivados y a asistir a las sesiones, en lugar de enviar a sus segundos de a bordo, del otro lado del Atlántico empezaron a sonar voces de guerra, acompañadas de las habituales demonizaciones y apelaciones a la divinidad.

Además del eco creciente con que gozaron esas llamadas en los mandatarios de algunos Estados miembros, entre los propios convencionales empezaron a manifestarse delirios de grandeza a fin de que el ser supremo también tuviera que ver en el asunto. Al fin y al cabo dos constituciones, la polaca y la griega, así lo hacen ya. Aunque por otro lado parecía una cuestión de familia. El más fervoroso adalid de la propuesta era el parlamentario alemán Sr. Teufel. *Nomen est omen...* y parecía que le iba la vida en ello. El tema no es ba-

ladí, pues lo que está en juego es la laicidad. Además, una presencia, que tendría talante de invocación, en los primeros artículos de la Constitución podría ser base para invalidar o, al menos, matizar/tamizar muchos otros, o para orientar toda la legislación venidera. A la postre se llegó al típico compromiso a la europea, al mínimo común denominador, y se menciona la herencia “cultural, religiosa y humanística”. Pero el tema no está cerrado y los diablos de turno siguen tentando a la divinidad para que se manifieste.

No era ésta sino una de las muchas esquizofrenias que se pusieron de manifiesto en esos meses. A partir de enero de 2003, cuando arreciaba el ardor guerrero de unos y las calles de Europa y del mundo se llenaban de protestas (ésta puede ser también otra esquizofrenia), era sintomático ver cómo se seguía elaborando una “Constitución para Europa” a la vez que sus líderes se tiraban los trastos y de los pelos unos a otros, para regocijo de un paleta y sus sicarios, que se permitían incluso dar lecciones sobre lo que eran o dejaban de ser las “vieja y nueva Europa”.

Nunc Simitis... postea Berlusconi

Pese a todo, los convencionales, inasequibles al desaliento y muy sumidos en su misión, prosiguieron su trabajo, que fue adquiriendo un ritmo de vértigo. Incluso para algunos de ellos, parecía ser una forma de contestación y resistencia. El periodo final fue delirante, exasperante y... apasionante incluso. Contra viento y marea, trabajando noche y día, con sesiones maratónicas, sacando acuerdos y compromisos de debajo de las piedras, los convencionales acabaron pergeñando un texto de casi trescientas páginas en cuatro partes. La primera, los principios; la segunda reproducía la Carta Europea de Derechos Humanos; la tercera recopilaba y recomponía, añadiendo y suprimiendo, los Tratados actuales; la cuarta, las habituales disposiciones finales y protocolos.

Un parto con dolor, casi con cesárea y multitud de comadronas. El resultado es una criaturita con sus gracias y miserias nacida para ser objeto de usos, abusos, acosos y experimentos. Quizás, al cabo de algún *lifting*, más de una mutilación y media docena de prótesis, se parezca al original lo que un huevo a una castaña...

El 21 de junio de 2003, en Salónica, con motivo del Consejo Europeo que clausuraba la Presidencia griega, Valéry Giscard d'Estaing entregaba oficialmente el texto a Costas Simitis, primer ministro griego. Era un acto puramente protocolario. El Consejo Europeo no debatió el tema, pues, entre otras cosas, el Presidente de la Convención pidió una prórroga para "ultimar detalles". Además, para el debate ya estaba prevista la Conferencia Intergubernamental de otoño. Así, como un sietemesino, sin acabar de hacer, emprendía su vida pública el proyecto.

Más o menos un mes después, recién iniciada la Presidencia italiana, el 18 de julio (no comment...), de nuevo VGE, esta vez ya definitivamente, entregaba al primer ministro italiano Berlusconi el texto íntegro del "Proyecto de Tratado por el que se instituye una Constitución para Europa".

El italiano tomó el texto encuadernado en piel en sus manos e hizo un extraño movimiento, al parecer queriendo hacer una gracia, como de matar una mosca con él. El francés, tan hierático como acostumbra, le preguntó en inglés si la había dado. El italiano, que no habla inglés, esperando la complicidad que no llegaba, se le quedó mirando con cara un tanto alelada...

????????? ?? ??? ? π ???... y el capitán Aznaraña

De castillo de naipes a hipertrofiado seminario de derecho comunitario, todo tipo de calificaciones le han llovido al proyecto. Si se queda en lo segundo, no habían falta tan pomposas alforjas para tan técnico viaje. Si es lo primero, en ello reside su fuerza y su debilidad.

Como suele ocurrir en buena parte de la legislación europea, se dice ser una cosa y se es otra. Este proyecto se llama a la vez Tratado y Constitución. Y de hecho, y por supuesto de derecho, es más lo primero que lo segundo. Es evidente que no puede ser una constitución en sentido estricto. Pero a escala europea, sin analogía estamos perdidos. Es una forma de entenderse. O la manifestación de un deseo que a sabiendas no se cumplirá. Estamos como con la Convención de los Jóvenes.

Hay que saludar el que este proyecto suponga una limpieza y racionalización de los Tratados anteriores, que se estaban convirtiendo en un confuso galimatías, llenos de artículos obsoletos y de disposiciones en el lugar inapropiado. También es muy positiva la incorporación de la Carta Europea de los Derechos Humanos como parte integrante del Tratado/Constitución. Como lo es, en cuanto a los principios que propugna, la propuesta de organización de la sociedad europea y de los derechos de los ciudadanos según el llamado espíritu del humanismo europeo... sea lo que sea eso, aunque más o menos nos entendemos todos; es decir, temas como igualdad, libertades, no discriminación, todos ellos corregidos y ampliados respecto a lo hasta ahora vigente.

Institucionalmente, se propone aumentar el poder del Parlamento Europeo, con lo que se supliría el llamado "déficit democrático" que, no por no existente, coartada ha sido para tanta maniobra no siempre trigo limpio. Y "técnicamente", aunque con hondos repercusiones políticas, es de agradecer el intento de organización del voto, según distintos tipos de mayorías, así como los cambios, respecto al Tratado de Niza, de las respectivas ponderaciones. Por más ampollas que cause. En cuanto a la Comisión, los cambios en su composición están loablemente encaminados a favorecer su funcionamiento, pero es difícilmente aceptable y hasta puede acarrear graves imprevistos.

Por otro lado faltan cosas básicas. No se habla del derecho al trabajo. Y aunque a estas alturas fuera sólo

una declaración de buenas intenciones, su mención apuntaría en la dirección correcta. El debate de este tema fue una de las muchas “esquizofrenias” que ha dejado patentes la redacción de este proyecto. Y tampoco se hace referencia directa a la laicidad, contentándose con el compromiso ya citado. Por no hablar, en el aspecto institucional, de la más que posible bicefalia si se confirma la existencia de un Presidente del Consejo (evidentemente no elegido por sufragio universal sino cooptado por los Jefes de Estado y de Gobierno), asistido por un Ministro de Asuntos Exteriores, y de un Presidente de la Comisión, con el coeficiente de dificultad añadido de que el citado Ministro será también miembro de la Comisión...

Quedan muchas cosas por “afinar”, y esa sería la tarea de la Conferencia Intergubernamental (CIG). VGE hablaba del frágil compromiso alcanzado, otros hablan de castillo de naipes, de texto “prendido con alfileres”, de mírame y no me toques... *noli me tangere*. Con esa misma fragilidad se pretendía desanimar manotazos y mandobles. Pero, lamentablemente, no parecen ir por ahí los tiros. Uno de los primeros en destapar la caja de los truenos, como no podría ser menos dada su proverbial incontinencia, es nuestro capitán Aznaraña. De la vaina se ha sacado la vuelta al Tratado de Niza. Es como mentar la soga en casa del ahorcado. Es una forma de cargarse el proyecto y algo más. Es desear que nada funcione, ni técnica, ni institucional, ni políticamente. Nunca pareció tan chico de los recados del inefable tejano. En realidad es como una especie de chocheo en los estertores de su mandato. El que venga detrás que arree, parece decir, ya sea sosomán o el armario barbudo.

En su descargo habría que decir que no es el único. De entrada, mosquea que el máximo defensor actual del proyecto, y es que le toca jugar ese papel como presidente de turno, sea alguien como Berlusconi. Y además, tres pesos pesados como Alemania, Francia y el Reino

Unido no van a apearse de su virtual derecho a veto, imponiendo unanimidad en el voto, en temas, respectivamente, de emigración, cultura y política exterior. Por no hablar del reciente pacto francoalemán para desvirtuar algo que se ha mostrado tan básico para la integración europea como es el pacto de estabilidad.

Eppur si muove... sí, pero Quo vadis?

¿Quién pedalea? Se ha comparado a Europa con una bicicleta, pues sólo se mantendrá en pie si no para su marcha. Pero ¿quién pedalea?, ¿quién firma este nuevo proyecto? Como de costumbre, los “conscientes”, “convencidos”, “decididos”, etc... son las Altas Partes Contratantes. O sea, seis monarcas (tres reinas, dos reyes y un gran duque), un gobierno, un parlamento y diecisiete presidentes. Porque estamos ante un Tratado, por más que se llame Constitución. Aunque ese llamarse así es una invitación a que sean los ciudadanos los que se adhieran a esa firma.

Las ambivalencias y ambigüedades, por muy calculadas que se pretendan y por mucho que se presenten como forma de garantizar la aprobación, pueden emborronar no tanto el destino final, que eso nunca se sabe y mejor así, sino el propio camino a seguir. Y la bicicleta puede ser la más rodadora, cuando lo que se precisa es una de montaña. O viceversa. O ambas.

Se ha incluido como lema, al principio de la Constitución, una cita de Tucídides (capítulo 37 del libro II de *La Guerra del Peloponeso*, y el que habla es Pericles) que, en la traducción oficial propuesta, dice así:

“Nuestra Constitución... se llama democracia porque el poder no está en manos de unos pocos sino de la mayoría.”

Es interesante saber qué hay tras los puntos suspensivos. El texto completo sería el siguiente:

“Nuestra Constitución no imita las leyes de los vecinos, dado que más somos para ellos ejemplo que imitadores de otros. Y se llama democracia porque el poder no está en manos de unos pocos sino de la mayoría.”

De manera inquietante, el preámbulo de la Constitución propuesta hace pensar en una preocupante onfaloscopia eurocéntrica, de manera que la contemplación del propio ombligo impida no ya ver lo que hay fuera del propio cuerpo, sino otras partes del mismo.

Esta Constitución parece pretender la creación de una auténtica ciudadanía europea. El problema está en qué ficción creer, pues eso está en la base de toda ciudadanía. Además, cuando el Estado nación parece estar más en crisis que nunca, a la vez que se debate panza arriba, sin haber solucionado la aporía que supone equiparar los derechos del ciudadano con los derechos humanos, Europa sobrepone su pretendida nueva ciudadanía que puede acarrear aún más confusión, aunque también sugerir nuevas vías de acción/identificación política. La creciente y continua afluencia de inmigrantes y refugiados es otro de los elementos a tener en cuenta, pues nutrirían el número de pobladores/moradores al que se incorporan sin

cesar muchos de los ya residentes de pleno derecho. Ya se dijo que “el pueblo” era una minoría. A las malas, todo esto alimentará el “parque humano” ya en marcha. A las buenas puede contribuir a la tarea de crear un nuevo espacio en el que se rompa el vínculo nacimiento/nación.

De esa tarea depende cómo le habrá de ir a este trozo de tierra y sus gentes, del Ártico a las puertas de África, de Lisboa a Vilnius, de Arán a Castelórrizo. Recientemente, en la soleada costa oeste, el huero Arnold negroalcuadrado marca ya una senda sin tapujos. Y cuando Kalifornica se empacha, los USA regüeldan y a la vieja eurodama le da diarrea... o estreñimiento. Así dicen que es el signo de los tiempos, cuando prevalecen más de lo debido flatubécames, publicarzones, jesuliendres y narcovoitilas, que aznomarbellecen, sarkoraffarinean y blairlusclownizan, habremos de esperar un aumento (¿para bien o para mal?) de *exules filii Europae, in hac... thematicarum parque*. ❖

PS.: Se pueden consultar todos los textos relativos a la Convención en el sitio internet <http://european-convention.eu.int/>

Europa vista desde la periferia

Carlos Costa

Periodista, editor y profesor de Diseño gráfico y Periodismo

Europa es, al mismo tiempo, una fascinación y un lastre para los países de la periferia. Con una visión estrecha y ensimismada, la "madre patria" se resiste a ver sus propias contradicciones y a entender la complejidad de unas nuevas reglas del juego que le impone convivir con el "diferente", al que necesita y, a la vez, rechaza.

Europa vista desde la periferia

Hace doce años, durante un viaje que hice para un reportaje sobre Australia, leí en un diario de Adelaida la carta de una lectora que comenzaba presentándose con esta expresión: "Como británica de quinta generación, considero que..." Este matiz (cinco generaciones pasadas y la señora insistía en definirse como británica, por tanto, europea) que en aquel momento me llamó la atención, me vuelve ahora a la memoria, en cuanto me pongo a pensar en qué decir, para esta reflexión sobre Europa vista desde la periferia.

Cuando comenté con amigos esta tarea de tejer algunas reflexiones sobre Europa, expresaron un reparo: "tal vez se pueda hablar sobre España, sobre Italia o Portugal", dijeron, "¡Pero es demasiada pretensión hablar de Europa!" Interpreté estos comentarios como parte del temor reverencial frente al "viejo continente", típico entre nosotros, latinoamericanos y de la periferia, procedentes de un lugar que antes era llamado el "Tercer Mundo". Al final, Europa es vista, desde lejos, como algo tan próximo a lo sublime que sería temerario discurrir sobre ella.

Está claro que hablar de Europa es una generalización, como también es una generalización hablar de Occidente en contraposición a Oriente, como ya apuntó Renato Ortiz. En esta línea de pensamiento, tendríamos que hablar de nosotros mismos como hace Hans Magnus Enzensberger para componer las reflexiones de su *Otra Europa*, e incluso así, sólo podríamos hablar de elementos concretos, como sería filosofar sobre el exceso de perros en las calles de Buenos Aires.

Pero el geógrafo Milton Santos abre otra ventana, cuando habla del concepto de verticalidad y de horizontalidad en que nos movemos, la pri-

mera formada por los puntos y la segunda por los planos: “Las verticalidades se dan en lo que se denomina espacio de los flujos, un paisaje eficaz, el reino del cálculo, el dominio de la racionalidad ciega y triunfante”, escribe. “Las horizontalidades se dan en el espacio banal, el espacio de la vida, de lo cotidiano compartido por todos, del reino en el que todas las emociones están permitidas. Pero no existe separación real entre las dos realidades. Sus racionalidades coexisten y se interpenetran, modificándose mutuamente, cada cual afirmándose, a cada instante, en función de sus propios objetivos”. O sea, somos al mismo tiempo locales y globalizados y nos desplazamos de una dimensión a otra sin necesidad de pasaporte. Así, transitando por las horizontalidades y las verticalidades, comento aquí dos o tres cosas de una Europa que conozco.

Y comienzo con el tema de una Europa que es al mismo tiempo una fascinación y un peso. No es necesario abundar sobre la fascinación ejercida por el viejo continente. En algunos momentos, se llegan a producir historias prosaicas, como la de un ministro de Justicia brasileño que exhibía en el currículum el hecho de haber “dado clases en la Sorbona”. En realidad, dio una charla a estudiantes brasileños de algún curso de Derecho de aquí, que viajaban en la misma “caravana cultural” que él. En una parada de media hora, dirigió unas palabras a esa platea que, seguramente, esperaba ansiosamente el momento de dirigirse a las Galerías Lafayette o a Printemps.

El hecho es que Europa fue siempre paradigma y referencia en el imaginario simbólico de los nacidos en sus antiguas colonias. Sería necesario pensar desde los esquemas europeos para acreditar lo que tal vez haya llevado a Caetano Veloso a afirmar, en su canción *Lingua*, que “sólo es posible filosofar en alemán”. Este eurocentrismo todavía pesa en los países de la periferia y, en el fondo, nos sentimos europeos de segunda mano. Precisamos el “aval” dado por el “centro”. Como el ex

ministro brasileño y sus clases en la Sorbona, o como aquella señora australiana, que daba su opinión con la autoridad de una británica de quinta generación.

Junto con, y por cuenta de esa fascinación, Europa es un peso, como acostumbran a ser las entidades míticas y, por eso, opresoras. Esa Europa, ombligo del mundo, es una opresión. Y tal vez sea difícil para un Europeo entender esto – preocupado como está en incluir o no en su nueva Constitución que el continente es el origen del Cristianismo—. Porque, autocentrado y dándole vueltas a sus ambigüedades, el europeo de hoy está lejos del que fue. Pienso en personajes como Barao Georg von Langsdorf o Alexander von Humboldt, roturadores en busca de conocer otras dimensiones, de descifrar enigmas propuestos por nuevas y diversas realidades. Eran, sí, hombres globalizados.

La domesticación del colonizado

Mas este europeo que hoy escudriña el propio ombligo no llega a ser una novedad. Como tampoco es novedad su dificultad de convivir con el otro, con el diferente. “Los pueblos alejados del trópico siempre fueron invencibles y los más próximos estuvieron siempre sometidos a monarcas, casi sin excepción”, escribió Voltaire. Kant dijo que algunas razas americanas representarían el escalón más bajo de la humanidad. Y en eso, los dos se aproximaban a las teorías de Georges Louis Leclerc, el conde de Buffon, autor, entre otros libros, de una *Historia Natural* –origen “científico” de algunas teorías vigentes hasta hoy–. Ellas justificaban la inferioridad del hombre no-europeo, el de los trópicos, considerándolo perezoso, indolente. La tesis de la debilidad o de la inmadurez de los “diferentes” nace con Buffon, a mediados del siglo XVIII, explica el ensayista argentino Arturo Jauretche: “Son distintas las especies de animales del Viejo y el Nuevo Mundo. En éste, los caballos, los asnos, las cabras... todos los animales son allí más pequeños”, dice Buffon. Y de ahí,

extrapola: no es inferior sólo el animal, sino el hombre en particular. “*El salvaje es débil y tiene los órganos genitales pequeños, no tiene pelo ni barba y ningún ardor por sus féminas*”.

De algún modo, los pensadores de la Ilustración europea elaboraban las teorías de los “caracteres nacionales” para servir de sustento y base para las prácticas colonizadoras llevadas a cabo por sus países. De ahí que David Hume haya sospechado en su *Ensayo sobre el Carácter Nacional*, que “*alguna razón habría para pensar que todas las naciones que viven entre los trópicos son inferiores al resto de su especie*”, o que Montesquieu declarase que “*los imperios despóticos de Méjico y de Perú estaban próximos a la línea ecuatorial y casi todos los pequeños pueblos libres estaban y están más próximos a los polos*”. Sería tal vez el caso de preguntarles si los esquimales o los araucanos representarían una cultura superior a la incaica o a la azteca. O de contraponer lo escrito por Aristóteles (*Política*, Libro VII): “*Los pueblos de clima frío de Europa tienen valor pero escasa inteligencia y poca capacidad de organización. Los pueblos de Asia, en cambio, son inteligentes e ingeniosos, pero carecen de fuerza de voluntad. Entre ambos, los griegos, por estar situados en una región intermedia dada su localización geográfica, son al mismo tiempo valerosos e inteligentes, viven en libertad y cuentan con buenos gobernantes*”.

A veces, Europa parece querer esconder u olvidar que fue una potencia colonizadora. Y son cuando menos risibles algunos intentos como el del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, que defendía en un artículo publicado por la *Folha de S. Paulo* hace unos tres años, que el colonizador lusitano era “más benigno” que sus pares europeos.

Una madre ingrata

Esta Europa que siempre despertó nostalgias, en cambio, se ha revelado una “madre” tacaña. “Madre patria”

(así se nombra a España en países como Argentina), que es corta de miras, esta Europa que, con el narcisismo de sus pequeñas diferencias todavía se considera el centro, como dice el animador cultural costarricense Joaquín Rodríguez, refiriéndose específicamente a Italia: “*ellos piensan, en el fondo, que el mundo comenzó en Roma*”.

Hasta aquí mencioné a Renato Ortiz, Milton Santos, Arturo Jauretche, a propósito, con la certeza de que pocos lectores de esta revista saben a quién me refiero. Por el contrario, los lectores de la revista *Viva*, suplemento semanal del diario *Clarín* de Buenos Aires, este domingo de primavera, 21 de septiembre, cuando comienzo a escribir esta nota, leerán una gracieta escrita por Fernando Savater, sobre “otros caballos de mar”. Savater fue vendido como una marca comercial en ese número de relanzamiento de *Viva*, que acaba de pasar por una “reforma gráfica”. Savater, como otros escritores que algún día tuvieron algo que decir, al convertirse en estrella del “Showbiz cultural”, es parte del juego del consumo, y no tiene pudor en escribir sobre caballos de mar, u otros “análisis semióticos”, buscando sentidos en las variedades de champús o en las bulas de remedios. Es al lector a quien le toca soportar millares de micro mitologías (y a Barthes perdonar a todos estos autores del shopping cultural).

Pero peor que este colonialismo cultural es el económico. La reciente ronda de la OMC (Organización Mundial del Comercio) en Cancún, México, fue una buena muestra. Las negociaciones fracasaron por la insistencia de la Unión Europea y de los Estados Unidos y Japón en no revisar las prácticas proteccionistas —sobre todo los subsidios a su agricultura—. La apertura sirve sólo cuando atiende a sus intereses: los países pobres tuvieron que eliminar barreras y tasas aduaneras para la importación de maquinaria, coches, tecnología que viene de fuera. Pero no recibieron nada a cambio: es casi imposible para los países de la periferia entrar con sus

productos agrícolas y materias primas (su escaso excedente, puesto que el acceso a la alta tecnología está para ellos fuera de su horizonte) en el mercado europeo o norteamericano. Los ricos quieren todo y algo más.

En las ruedas de entrevistas en las que los delegados buscaban explicar el fracaso de las negociaciones de Cancún, Pascal Lamy, representante de la Unión Europea, no dejó lugar a dudas: *“la culpa del fracaso es este modelo de negociación y decisión por consenso, que clalifico medieval”*. O sea, que los países del G21, un conglomerado de países “en vías de desarrollo”, los pobres de la periferia, expongan sus exigencias y quieran una contrapartida, es algo medieval. Seguramente el señor Lamy prefiere los tiempos coloniales, cuando la “metrópolis” imponía las reglas, sin discusiones.

La carencia de mano de obra

Un anuncio en la página de clasificados del *Clarín* del domingo 21 de septiembre llama especialmente la atención (los clasificados, como las cartas de los lectores, son excelentes fuentes de información, porque allí el discurso no pasa por la censura del editor. Transcribo: *“importante empresa constructora de Vicenza, Italia, selecciona (con o sin ciudadanía italiana), 10 jefes de obra (maestro mayor de obras, ingeniero civil y/o arquitecto), con experiencia en obras de hormigón armado, in situ y prefabricado y mampostería; 15 capataces y oficiales especializados; 45 oficiales albañiles y medio oficiales; 80 oficiales, carpinteros y herreros de obra para obra de hormigón armado, in situ y prefabricado, con experiencia de encofrados tradicionales y del tipo paneles Hunnbeck. Ofrece formación en Italia (40 a 80 horas), alojamiento, transporte hasta la obra...”*

Nada menos que 150 puestos de trabajo eran ofrecidos por el señor Claudio Pitton, coordinador en Ar-

gentina del Sportello Rientro Emigrati, de la Provincia de Padova, Región del Véneto. Hablo un poco sobre esta actual escasez de mano de obra que se observa en Europa, y de cómo esto se puede analizar desde la horizontalidad de esta observación.

Quien sale a dar una vuelta por la Puerta del Sol, al final de la noche, en Madrid, tendrá que ir caminando por la acera con cuidado, desviándose de la cantidad de objetos colocados en el suelo por vendedores ambulantes. Están con bolsas, foulards y gafas de sol falsificadas y, sobretudo, CDs piratas, colocados sobre cuadrados de tela y unidos por un cordón: cuando se aproxima la policía tiran de los cordones formando un improvisado saco con el que salen corriendo a gran velocidad. Al lado de la Puerta del Sol, en la calle Preciados, un grupo de unos quince o veinte orientales ofrecen a los peatones masajes de tipo shiatsu. Ellos también, con la llegada de la policía, saldrán corriendo con sus improvisados banquitos donde se sientan los turistas que aceptan un masaje relajante en la columna. Este ritual de la policía, llegando casi siempre a la misma hora, y todos los vendedores y masajistas saliendo en desbandada, es parte de una escenificación hipócrita. Si el Estado español quisiese, habría tomado otras medidas. Todos fingen hacer algo, pero en realidad no es así. Europa, que hace más de un siglo era un país de emigrantes, hoy es receptor, y necesita de esa mano de obra porque sufre un déficit importante de ella.

Es bien conocida la historia de la china Jing Ping Chen, de 37 años, “hermana Ping”, líder de una de las grandes redes de tráfico de mano de obra de China hacia el Reino Unido. Se dice que ella habría introducido más de 200.000 inmigrantes clandestinos en Inglaterra. Ping salió a la fama cuando fueron encontrados 58 cadáveres en un camión en el puerto británico de Dover, hace tres años. Desde que se inició en el tráfico de inmigrantes, calcula el diario *The Guardian*, “logró amasar 24,5 millones de dólares”. En Rotterdam opera el traficante

turco Guersel Ozkam. Y cada gran ciudad europea tiene sus personajes. Protagonistas de una Europa que tiende a esconder el polvo debajo de la alfombra. Ping está presa en Holanda, tiene tres años de prisión por delante, después de haber pagado una multa de 13.000 dólares (menos de lo que dicen que cobra por la entrada de un clandestino).

También según *The Guardian*, el volumen de negocio generado por el tráfico de trabajadores movió trece mil millones de dólares el año pasado. De los 175 millones de inmigrantes que van por el mundo en busca de un futuro mejor, Europa es la que se lleva la palma: 56 millones (contra los 49 que circulan por Asia y 40 que buscan mejores condiciones en los Estados Unidos). Y si el número de personas que buscan trabajo y mejores condiciones de vida fuera de su país es hoy el doble de lo que fue en 1965, llegará en 2050 a 230 millones. Es un problema que va para largo...

Otra mirada para el inmigrante

El sábado 6 de septiembre, una emisión de la RAI Internacional, televisión italiana que se capta por cable en Brasil y Latinoamérica, mostró uno de aquellos programas en abierto (Italia no tiene problema con los escenarios, el país es en sí mismo un gran escenario) en el que se hacía un homenaje al talento italiano triunfante alrededor del mundo. Un famoso cocinero italo-brasileño, un gran constructor italiano radicado en Argentina, todos daban pruebas de la creatividad italiana alrededor del mundo. Y eran aplaudidos por un auditorio típico —Sofía Loren incluida—, reunido en Plaza Venecia, en el corazón de Roma, con el monumento a Vittorio Emanuele al fondo.

En este escenario, el vicepresidente del Consejo de Ministros, Gian Franco Fini, presidente de la derecha Alianza Nacional, dijo algunas palabras sorprendentes. Pedía a los italianos, que en otros tiempos

difíciles tuvieron familiares emigrando a otros países (y, por consiguiente, dejando allí la marca del talento italiano celebrado en esa fiesta), que tuvieran ahora una mirada compasiva para los muchos inmigrantes que trabajan en Italia.

Discurso sorprendente en boca de un personaje ligado a ese neofascismo que lastra al actual gobierno italiano de Silvio Berlusconi. Esta no acostumbra ser la tónica del discurso oficial, denunciado por Franco Pittau, de Caritas italiana, como una política represiva. Europa necesita de ese inmigrante que ella fustiga. O finge fustigar. Y el caso italiano es apenas uno, dentro de la realidad vivida hoy por Europa.

Visiones de horizontalidades de lo cotidiano: G. Pallavicino, un amigo italiano, funcionario de un banco toscano, cuenta en su casa con los servicios de un filipino, Nelson, que dos veces por semana va a limpiar su casa. J. Jokano, otro amigo que vive en el País Vasco, cuenta con los servicios de una señora rumana que una tarde por semana hace la limpieza de su apartamento. Muchos de los que me leen echan mano de algún trabajador inmigrante, que cobra menos por su trabajo que uno nativo. Y en esto Europa no innova, repite el modelo norteamericano. Hace más de veinte años que leo sobre la saga de los mexicanos que cruzan —algunos anado— la frontera con los Estados Unidos, para encontrar trabajo allí. Son los “chicanos”, trabajadores ilegales, inmigrantes clandestinos, mano de obra barata que resuelve muchos de los problemas locales americanos.

En los pasillos de los hoteles de cinco estrellas americanos se habla todo el tiempo en castellano. Son las camareras y limpiadoras hondureñas, peruanas o dominicanas que se conforman con un salario menor del que cobraría un empleado americano —porque pocos trabajadores americanos están dispuestos a realizar tareas de este tipo—. El inmigrante “chicano”, sea una empleada doméstica o un hombre que recoge naranjas en California, sirve además como regulador del precio de

la mano de obra local. Si el mecánico de un taller de coches quiere un mayor salario, hay decenas de mexicanos dispuestos a hacer el trabajo, ganando menos.

Cuando hice un curso de edición de revistas en Stanford, dos veces por semana cogía el tren en Palo Alto para ir a pasar la tarde en San Francisco. Casi siempre iba conversando con algunos de los "clandestinos" mejicanos que allí viven, con dirección conocida. ¿Alguien duda que una potencia hegemónica como los Estados Unidos, en cuyos aeropuertos cachean hasta el alma del visitante, no estaría en condiciones de acabar con esa clandestinidad? Claro que no. El inmigrante mexicano interesa, y mucho. Pero mientras permanezca ilegal. O sea, sin sus derechos como trabajador y, sobre todo, sin acceso al estado de bienestar. Esa es una de las crueldades practicadas por el primer mundo.

De algún modo, Europa paga su tributo. Tendrá que aprender a convivir con el diferente—que necesita—pero tratándolo como a un igual, ya que, al final ¿es o no es el continente europeo, origen de la civilización y del cristianismo, como insiste el exhausto Karol Wojtila? ¿Cómo se ve a Europa hoy? Los que la vemos de lejos, con nostalgia y admiración, esperamos que deje de mirar su propio ombligo y su discurso hipócrita. Que deje de presentarse como una opción a Estados Unidos, cuando no lo es. ¿No ocurre acaso que Inglaterra se rinde a la posición de colonia y Tony Blair capitula frente a las presiones de Bush? Y la reciente rueda de la OMC en Cancún apenas demuestra eso. Hoy, vivimos en un mundo donde las reglas del juego son mucho más complicadas. Esperemos que Europa tenga el valor de hacerles frente.. ❖

La política europea de la memoria

Una evaluación paraconsistente

Antonio García Gutiérrez

Profesor de Documentación y Organización del conocimiento. Universidad de Sevilla

Tras la imagen de neutralidad que proyecta la Administración europea como agencia que establece programas y acciones de tipo técnico, benefactor y, en cierto modo, incuestionables, se esconde una lógica consistente que responde a unas políticas premeditadas y decididamente neoliberales. La experiencia del autor como evaluador de proyectos culturales le permite no sólo poner en evidencia las contradicciones de partida que radican en la propia definición del objeto –la memoria europea– sino desenmascarar los valores subyacentes y los intereses que entran en juego cuando se pone en marcha una “política europea de la memoria”.

¿Una memoria europea?

Decía John Donne, el gran poeta de la paradoja, que no es posible conjugar el verbo amar en tiempo pasado¹; hasta tal punto son sensibles e inestables los procesos de construcción de la identidad respecto a las artes del encantamiento. El mismo principio podría operar en los territorios difuminados de lo onírico o jerarquizados por el imaginario colectivo. Y no tengo otro remedio que acudir a la materia prima de su trabajo, la contradicción y los afectos, al pensar en una memoria europea si ésta, por una vez o a través de algún conducto ignoto, hubiera conseguido encarnarse en comunidad de sentido, como proyecto inmanente de existencia.

Pero pensar, imaginar, memorizar o creer en una Europa como comunidad total es y será, durante muchas generaciones, una agotadora profesión de fe, pues el significado real de lo comunitario² no es improvisable. Nunca los apegos fueron asunto de laboratorio. Y, de momento, sólo podríamos hablar con propiedad de una memoria europea si nos referimos estrictamente a los archivos y registros de una implacable burocracia surgida hace medio siglo de la matriz hermafrodita del Tratado de Roma. Sin embargo, probablemente esa memoria oficial nunca alcanzará la fuerza erotizante de la más desafectada criatura mitológica para tatuarse en las subjetividades.

¹ Escribe Donne: “I cannot say I loved, for who can say He was killed yesterday? (No puedo decir que amé puesto que ¿quién puede decir que le mataron ayer?). Sobre tal incongruencia pragmática y la presencia de la contradicción en la racionalidad, vid Elster, 1989: 263 y ss. y Granger (2002)

² Sobre el sentido que aplico al vínculo comunitario vid el concepto de antropología en Sodré (2002).

Respecto a otro tipo de configuraciones de recuerdos y olvidos comunes, más cercano a lo que entendemos por memoria colectiva, tendríamos que atenernos a la mera yuxtaposición, ejercicio aplicable sobre cualquier puñado de países o comunidades con los que se quiera establecer alianzas de pasado compartido: Flandes, Suramérica, Filipinas, el Rif, incluso una memoria hispano-noramericana referida a cuando La Florida, Baja California o Cuba fueron colonias españolas.

Pero en su empeño por crearse una memoria genuina y común, la burocracia europea buscó reflejo en el *speculum* norteamericano, adoptando un modelo excesivamente inhóspito para su diversidad ancestral y provocando la transformación de su relieve cultural en una gran planicie al servicio de la *farwesternización*. La atracción masiva del sueño occidental, en el siglo de la revolución industrial, acabó con la última posibilidad de florecimiento espontáneo de una multiplicidad de comunidades europeas, como venía ocurriendo en suelos continentales, desde el Neolítico, marcadas por un *tempo* propiamente europeo de residencias y tránsitos. O, tal vez, la semilla de la memoria filogénicamente europea se trasladara y brotara en Norteamérica, incubada por la confraternización migratoria, para quedarse y evolucionar definitivamente allí³.

Siglos de hecatombes y excesos de toda índole dieron lugar, a pesar de la disposición de las racionalidades imperiales a escarmentar cualquier aglomeración libre de memoria sospechosa de traición, a uno de los más complejos paisajes culturales del planeta cuyos planes de conservación pueden significar su más radical exterminio.

Por tanto, nunca fuimos europeos en el sentido contemporáneo —pues las frágiles memorias comunitarias aludidas fueron excomulgadas por la Ilustración— o Europa no es más que un solar en alquiler y, su memoria común actual, la propia de gestores inmobiliarios. En ese espacio debo honradamente encuadrar todo juicio afectuoso que emita sobre lo europeo, incluidas las consideraciones técnicas que hube de realizar al participar como evaluador en los proyectos presentados a tenor de las prioridades establecidas por la política científica europea de la memoria⁴.

Las directivas europeas sobre patrimonio cultural —encuadradas en el proyecto culturizada IST, Information Society Technologies— se empeñan en salvaguardar el patrimonio histórico y los recursos a la memoria mediante subrogaciones digitales adscritas radicalmente al paradigma tecnocientista y a sus tópicos asociados y desarraigadas de una inteligencia emocional necesaria para que la fuerza de la gravedad, la erótica de la tierra en suma, nunca deje de influir en el peso y la carne de la memoria.

Sin embargo, el atractor occidental no sólo se instaló en la Comisión Europa generando, por ejemplo, la alergia africana hacia el continente hermano al sur, milenariamente responsable de gran parte de nuestras riquezas patrimoniales ahora en franca deriva como cultura-nenúfar hacia un noroeste incierto, sino que también inculcó las políticas tecnocientíficas de la memoria en gobiernos estatales, regionales, municipales cuyas prioridades en materia de investigación y desarrollo suelen subordinarse a las directrices de Bruselas.

³ Se dice que la más tradicional pasta italiana de la actualidad es la preparada en el barrio de Bixiga de São Paulo, por los nietos de la gran emigración.

⁴ En efecto, presté mis servicios como evaluador ante la Unión Europea en la acción clave “Sociedad de la Información”, área de Patrimonio cultural y colecciones digitales, en convocatorias del v Programa Marco (1999-2002). La crítica constructiva introducida en el presente texto se refiere, por tanto, a situaciones y directivas habilitadas en tal periodo, si bien los cambios habidos en el vi Programa, vigente en 2003, son irrelevantes en relación a los elementos de fondo cuestionados. El lector sabrá disculpar la ausencia de nombres de proyectos, personas e instituciones concretas en virtud de la confidencialidad a la que se compromete todo evaluador durante y tras el proceso evaluador.

En este texto relataré mi tránsito por algunos mecanismos de la nueva vigilancia cultural europea, esto es, allí donde se analiza, discute y decide qué sectores culturales y con qué subvenciones públicas se oxigenarán los proyectos presentados a la Comisión europea con objeto de hacer rentables los “productos de la memoria” imaginados por los más osados consorcios neoliberales. Y, con ese fin, partiré de la manifiesta problemática que subyace en la expresión “memoria europea”. Si no existe ¿cómo es posible planificarla?

El evaluador paraconsistente

Una vez elevada, con esfuerzo, la idea imaginaria de memoria, cultura o patrimonio histórico europeos a la categoría de “observable” o constructo parametrizable y describible, han de superarse, con la suprema voluntad del *cogito* cartesiano, algunas limitaciones del sujeto empírico en favor de la irreal pureza ontológica y epistémica. En efecto, evaluar proyectos particulares que solicitan millonarias sumas de las arcas públicas de la Unión Europea para poder comercializarlos entre el mismo auditorio que lo subvenciona con sus impuestos no deja de ser una insensatez. Y, sin embargo, el marketing político-científico europeo lo llena de sentido. Así, proyectos gestados desde la paradoja y hacia la contradicción (autovendernos los propios saberes y recuerdos en colecciones subrogadas digitalmente) por equipos multidisciplinares, multiinstitucionales y multinacionales, que han de disponer de suficiente solvencia como para responder a la mitad de la cantidad solicitada⁵, son financiados por la Comisión europea generando numerosas situaciones de contradicción y ries-

go. En este texto no se cuestiona la pulcritud y transparencia de los procedimientos evaluadores sino la lógica de fondo de la política tecnocientífica concretamente en el sector del patrimonio cultural y de la memoria colectiva tal como viene siendo aplicada en los Programas Marco.

Convivir con la contradicción es algo despreciado por el más trivial sistema lógico, desde que Europa optó por una interpretación de los fragmentos de Parménides, fundamentalmente la platónica. Y sin embargo, desde Heráclito o Hegel a Lars von Trier, han surgido multitud de ocasiones, *momentum* desaprovechados, en los que la dialéctica ha sabido entender lo irracional humano y la contradicción consecuente en sus actos. Deseo creer que esto explica no solamente mi presencia en tal despropósito sino también cada una de mis actuaciones específicas y leales en relación al paradigma tecnopositivista al que me presté provisionalmente sin soltar los anclajes de la complejidad. Pero debo reconocer, también, algún malsano afán por dar satisfacción, y tal vez respuesta, a algunas presunciones económico-políticas que había conjeturado respecto a la planificación europea de la memoria.

No es éste el lugar apropiado para profundizar en las estructuras de la paradoja, pero el lector sabrá comprender el sentido de la dedicación de unas líneas necesarias para desbrozar el problema nuclear de todo evaluador reflexivo: establecer mecanismos de autoinspección que desvelen, sin negarlas, sus posiciones discriminatorias. Y abordar un proceso de calificación de proyectos engendrados en la incongruencia, cuya resolución puede decidir la asignación de astronómicas sumas, no es tarea sencilla para la complejidad moral.

⁵ Y esas cantidades pueden sumar 2, 3 ó 4 millones de euros, lo que evidencia el rango de solvencia exigida solicitada a los consorcios académicos, a quienes no sólo se les recomienda aliarse con empresas privadas como demostración de estar en el mundo real sino que, como se ve, se les obliga a buscar alianzas con las empresas más poderosas para hacer frente a ese cincuenta por ciento de responsabilidad. Esto sucede a partir del V Programa Marco, pues en palabras de un coordinador de proyectos en un *briefing* de bienvenida a los evaluadores, fue un error de los cuatro programas anteriores otorgar mayores subvenciones a los consorcios y “practicar el *babysitting*” en investigación y desarrollo.

Hablar de sistemas paradójicos es ya problemático, pues ¿cómo puede sobrevivir algo sobre la negación? Y, sin embargo, sabemos que hasta en los entornos biológicos y mentales más hostiles para la vida y la cordura, la positividad se abre camino. Es más, en algunos entornos la positividad no es posible sin el *humus* inicial y dialógico de la negación, sin los nutrientes de la paradoja. A estas configuraciones, tan caprichosas como abundantes, podríamos considerarlas sistemas contradictorios. Y aunque habitualmente tal juicio es pocas veces asumido por las entidades con capacidad para hacerlo, numerosos sistemas se organizan contradictoriamente y con suma facilidad en el espacio noológico que nos incumbe.

El raciocinio no sólo comparte sino que entierra sus raíces en la constitución primigenia de unos cerebros paleocefálicos de cuya herencia no podemos liberarnos. La evolución de la irracionalidad hizo posible la existencia de una razón parricida. Es así como la contradicción pasó a formar parte del mundo a través de nuestro modo de verlo y elaborarlo⁶.

A pesar de todo debemos someter todo juicio a la sospecha de apariencia y a la certeza de precariedad, tanto en lo que afecta a la racionalidad más firme como a la contradicción reconocida. Sobre racionalidad aparente, me ahorraré citar múltiples y recientes tragedias “racionalmente” urdidas⁷ y de sobra conocidas. Y, en lo que concierne a la contradicción, muchas paradojas célebres, desde tiempos presocráticos, admiten explicación y, por tanto, se disuelven. Así, “desear terminar el pastel de chocolate y no querer que se acabe” puede existir

como enunciado contradictorio hasta que encontremos una explicación lógica⁸. Diríamos que las paradojas en forma espiral no son aceptables pues contienen una apertura o salida. Solo el bucle, el círculo cerrado contiene la contradicción auténtica. Aun así, debemos reconocer grados, *tempo* y tiempo en las contradicciones. Pero el enigma sobre su naturaleza seguirá persistiendo. En ese sentido, la contradicción “autovendernos la memoria” en el sistema paralógico “memoria europea” alcanza cierto grado de pureza paradójica. Solamente mediante un dispositivo epistemológico no convencional puede abordarse la cuestión.

El tan excepcional, como desconocido en la teoría de la comunicación y de la cultura europeas, lógico brasileño Newton da Costa proporciona un nuevo esquema, digamos de inspiración heraclitiana, que permite la coexistencia de enunciados, de tan alto grado de contradicción como el señalado, en su denominada *Lógica paraconsistente*. Entre otros argumentos, da Costa afirma que su sistema pretende colaborar en la apreciación correcta de negación y contradicción, no sólo para desmitificar ésta última sino para calmar a aquéllos que la temen⁹. Según reconoce modestamente el propio da Costa, el objetivo de la paraconsistencia no es sustituir a la lógica clásica en aquellas aplicaciones que consigue sobradamente resolver sino, más bien, “reconocer la estructuras parciales en las que se efectúan los raciocinios clásicos (...) y sistematizar las situaciones que comportan creencias contradictorias” (Granger, 2002, 174-179).

El territorio de la memoria, viva o inscrita, ha estado sometido históricamente a las cartografías irracionales

⁶ La irracionalidad, no obstante, ocupa un universo mucho más amplio que el mero estudio que abarca la contradicción, asociada en la teoría de la racionalidad imperfecta de Elster (1989) al comportamiento irracional. En ese sentido realizamos también la subordinación en este texto.

⁷ Y que, por cierto, demuestran la fragmentación real constituyente de Europa –hasta en la inquebrantable superficie– frente al proyecto imaginario de una Europa negativa construida “contra” su entorno.

⁸ Elster (1989), por ejemplo, examina diversas formas de contradicción como “no querer recordar”.

⁹ La denominación de paraconsistencia se debe, al parecer, al lógico peruano F. Miro Quesada, según asevera Granger (2002: 146, 148). También el lógico australiano Graham Priest aborda estas cuestiones en la llamada *dialectic logics*. Un análisis de las estructuras sintáctico-semánticas de la paraconsistencia en Granger (2002).

procedentes de la mitología y las creencias, campo sembrado de contradicciones que parece ser privilegiado por los enunciados paraconsistentes. Por tanto, el sistema tan hábilmente tramado por da Costa me facilitó no solamente actuar como el más fiel de los evaluadores técnicos sino que me permitió ser simultáneamente fiel a otra causa: buscar respuestas de orden paraconsistente o caológico en un terreno en el que necesariamente se maneja material difuso. Y, caso de no existir tales indicios de salida compleja en los proyectos presentados, calificarlos a la baja en consecuencia sin quebrantar las reglas.

Tal vez a causa de la dispersión de intereses y a desconfianzas gestadas históricamente, la Unión Europea aparece con la aplastante imagen de neutralidad de una agencia que emite especificaciones meramente técnicas, benefactoras y, en cierto modo por ello, incuestionables. Nada más lejos de la realidad. Cada uno de sus programas y acciones responde a una lógica política consistente, pactada, premeditada y decididamente neoliberal.

De ese modo, fue encontrada una pasarela para franquear la inconmensurabilidad entre cuestionarios obligatorios positivistas y repletos de categorías mercantilistas cerradas que representaban las directrices e intereses de la Comisión europea¹⁰, y su representante provisional en la tierra de los proyectos, el evaluador poco conforme con una superestructura que repartiría prebendas para favorecer el “tráfico” de la cultura.

Calidad, Innovación, Competitividad: horadar categorías

La presencia de categorías cerradas en los formularios de análisis de proyectos determina drásticamente la iniciativa del evaluador. Esto plantea un lado positivo,

pues hace posible cotejar las calificaciones adjudicadas a un mismo proyecto con el fin de llegar a un consenso¹¹ pero, por otro lado, sacrifica la libertad de criterio o acción fuera de lo establecido.

El modo más sencillo y eficaz que encontré para poder abordar cada categoría complejamente, es decir, aceptarla en toda su contradicción —como *compositum oponendi*— o a sabiendas de nuestra actitud contradictoria, consistió en instalar un contracriterio como hipótesis en el corazón mismo de la categoría aprovechando lagunas definitorias o la ausencia patente de claves que la misma lógica oficial provoca para evitarse los errores de la exhaustividad o la mayor probabilidad de contradicciones en repertorios amplios. Así, fue aquella una estrategia dialéctica indicial que aprovechó los resquicios interproposicionales de las consignas.

Como regla general, adopté la fórmula de abandonar la superficie y el núcleo duro de la categoría, allá donde mejor se expresan, gravitan y cohabitan, sin saberlo, los objetivos urgentes de la racionalidad instrumental con sus resentimientos irracionales adosados, y centrarme con más atención en las habitualmente abandonadas capas intermedias. A continuación sólo hube de inyectar dos palabras claves primarias, transversales y suficientes, en aquel tejido epicategorial: participación y estesia. Veamos, a continuación, el comportamiento de algunas categorías generales y las derivaciones obtenidas a partir de la hibridación paraconsistente, perfectamente compatible con las exigencias inmediatas de la evaluación y del evaluador.

La estimación de la calidad de un proyecto preside la decisión de una evaluación europea en el terreno que nos ocupa. No habría mucho que objetar a tal categoría salvo que no es un indicador absoluto sino

¹⁰ Como posible brecha que indique espiral, y no círculo, señalaré que sobre el compromiso contractual con el gobierno europeo prevalecería el compromiso propio con un ideal civilizatorio transcultural.

¹¹ Habitualmente se asigna a varios evaluadores una misma propuesta para, una vez calificada en complejos formularios, pasar a un “*consensus meeting*” en el que se intenta llegar a una nota media y razonada sobre cada proyecto.

siempre apuntalado por unos objetivos. Por tanto, debe entenderse la calidad en relación a la filosofía del programa. Descalificar una política específica de corte neoliberal implica la desmembración interna de este indicador a pesar de mantenerse la etiqueta.

Competitividad es un concepto que goza de inmunidad total; la competencia es positiva para toda entidad. Criticarla implica descrédito pues se articula oportunamente con competencia y opone hábilmente a endogamia. Me limitaré, pues, a afirmar dos cosas: 1) todo ser vivo viene dotado de competencia y 2) competitividad es un concepto derivado de la obsoleta teoría darwinista de la selección natural que la teoría económica capitalista no ha tenido escrúpulos en adaptar. Pero cualquier teoría de la evolución actual preferirá hablar de acoplamiento estructural o cooperación antes que de competitividad.

En los programas europeos de la memoria, a primera vista el oponente es japonés o norteamericano aunque su matriz inspiradora instala un algoritmo que regirá todos los ámbitos. Las estrategias se centrarían, entonces, en cómo colmar el zoco electrónico con objetos culturales cuyo interés para el profano radicaría en las nuevas formas de presentación digital –y, por tanto, subrogada– más que en el objeto mismo¹². Así se produce la contradicción latente de querer llevar la cultura y el patrimonio histórico a los hogares desde un pseudo-altruismo europeísta que piensa en la competencia, tanto interior como exterior¹³, de empresas europeas de compilación y distribución de memoria.

Obviamente, los nuevos canales de distribución y la *e-culture* hacen necesario el cambio de mentalidades en los hogares en cuanto al equipamiento receptor incluso estableciéndose un régimen de subvenciones

para la adquisición familiar de terminales, abaratando los costes de enganche a la red digital y favoreciendo la presencia de *friendliness* en aquellos proyectos que mejor traten al “usuario-cliente” final, en su menor esfuerzo para hacerse con la lógica de los electrodomésticos expendedores y la organización de expositores de productos culturales. Una neo-Ilustración despótica y exenta del atenuante de ser la primera.

La apuesta por la subrogación digital, siguiendo el dictado del *e-commerce*, arrasa con los canales tradicionales de la cultura y sus formas de despliegue y pliegue. De ahí que la expresión “sociedad de la información” no signifique para la gente más que una infraestructura digital en la que el concepto de sociedad sólo produce extrañamiento cuando se lanza contra la lógica del vínculo comunitario de lo cotidiano, de lo cercano e inmanente.

Innovación sería, en consecuencia, el grado de reconocimiento que el mercado –o sus demiurgos– percibe exclusivamente respecto al medio y, en menor medida y no decisiva, los aspectos sociales. Y esto se funda en tres evidencias nefastas que laten tras la normativa con que se instruye a los evaluadores: por una parte se solicita valorar muy positivamente toda innovación tecnológica sin exigirse su adecuación “estésica” a los modos y contenidos, lo que revela una brutal neoderiva cartesiana de la regulación que termina produciendo el efecto deseado de versatilidad digital cuando, en realidad, se practica una tosca reducción. Se profundiza en la brecha creciente entre contenidos y recipientes y se ignoran, en un asunto como la cultura, las relaciones complejas de las comunidades con sus tradiciones y las redes evolutivas de sentido que las actualizan. Alguna leve alusión a la necesidad de analizar el impacto de la subrogación en relación a la producida

¹² Este es el telón de fondo del asunto que trato ampliamente en “La memoria subrogada” (2002) y late tras la propuesta de una epistemografía interactiva.

¹³ Incluso se dio el caso de detectar la presencia de grandes multinacionales norteamericanas, europeizadas a través de filiales que servían al mismo promotor, en consorcios que solicitaban la ayuda pública para, supuestamente, hacer competencia a sus casa matrices.

por su objeto físico matriz, zanja la cuestión en un documento de trabajo que muestra la preocupación por los “aspectos socio-económicos del patrimonio cultural” (Christensen et al., 2000).

El patrón seguido como hilo conductor es un viejo conocido: la más burda extrapolación de tecnologías y dogmas que el funcionalismo de las ciencias sociales tomó prestado de las disciplinas naturales, para su consolidación inicial, vino para quedarse en la era digital. Las consecuencias son evidentes: los parámetros lógicos y organizativos usados en las tecnologías bromatológicas campearán a sus anchas en la construcción de redes tecnoculturales.

Por otro lado, se trata, en efecto, de conservar sin cortapisas el patrimonio. Por tanto, cualquier ingenio que pudiera dañar una correcta interpretación de la “memoria común”, sus hitos y prioritario monumentalismo, tal y como la tradición oficial lo promulga, sería relegado. Se trata, así, de servir a la sociedad productos que se ajustan a lo conocido (textos, fotos, objetos museológicos) mediante itinerarios probadamente domesticados que no cuestionen el “orden tradicional” y demuestren su solvencia con tecnología nueva. ¿Es esto innovar?

El asunto merece una breve detención: la conducta contradictoria, tan inconsciente y descontrolada como usual en los humanos, es peyorativamente juzgada como irracional. Pero tal conducta aparece en cualquier nivel de inteligencia y de erudición lo que evidencia no solamente una compatibilidad poco aceptada sino también la existencia de un referente para calibrar lo irracional. Hasta que la mente no “adquiere” un conocimiento que “juzga” cierto, la escala de incertidumbre que maneja le impone un alto grado de precaución irracional: ante lo desconocido e imprevisto siempre se produce una desbandada transitoria de la razón (radiación, enfermedad, desempleo, cultura y ritos ajenos). La conquista o re-establecimiento de la racionalidad pasa, en consecuencia, por

una vuelta al dominio inmediatamente anterior y a la gradual expansión y control de la incertidumbre, nunca total. Por ello, más conocimiento es la clave, pero en cantidad, modalidades y dispositivos de la cognición que incluyan al cuerpo, a la intuición o a la memoria trabajando conjugados en el “endo-teros” y abiertos a la interacción con redes de inteligencia cooperativa (exo-teros). A mi juicio, la categoría “innovación” debe reconocer, privilegiar y potenciar radicalmente esto.

Finalmente, aunque es cierto que no es negado en lugar alguno, no se insiste del mismo modo en una innovación de las estructuras y gramáticas de la memoria como en los vehículos digitales de distribución o depósito. Esta cuestión, claramente más imperceptible para el ciudadano e, incluso, para muchos evaluadores arraigados en el paradigma tecno-mercantilista, es la más delicada y perniciosa. Pues, de una parte, al no prestar mucha atención a los modos de ordenación abierta de lo cultural, se transmite la impresión –entre los propios evaluadores– de que tal orden es inocuo, irrelevante, o no existe. Y, de otra, al negar su importancia, el apoyo público europeo está usurpando a la dinámica cultural la posibilidad de renovarse –innovar, si se quiere–, ya sea desde las instancias que se autoadjudican el privilegio de hacerlo.

Las realidades e itinerarios que siguen las fibras configurantes de la cultura y la memoria nunca responderán a los imperativos oficiales, eso es cierto, pero también lo es que la circulación es menor o nula, donde termina por no haber autopistas o asfalto. Condenada a caminos rurales intransitables y codificada por macroestructuras dictadas desde élites tecnocientíficas apoyadas por instituciones europeas con los ojos puestos en intereses extraeuropeos, la memoria real “eurótica” del viejo continente se ve reducida a la renovación necesaria que generan entidades unicelulares, inconexas y muy dispersas o a aceptar los trazados e indumentarias multitudinarias e impersonales

que imponen los representantes de los ciudadanos en su peculiar economía de la cultura¹⁴:

El modelo holandés

La presencia de usuarios en los procesos de diseño de prototipos tecnoculturales es lo que se conoce como “modelo holandés”. Tal reconocimiento del cliente, y el traslado de su comportamiento y gusto siempre, a criterio final del diseñador, es lo más cerca que la tecnología pública europea ha estado de la ciudadanía, a partir del V-PM, lanzado en 1999. Sin embargo, la conversión de tal reconocimiento en puntos decisivos para apadrinar con dinero europeo a uno u otro proyecto no pudo hacerse realidad, toda vez que en los proponentes de proyectos no existía una lógica acorde con un modelo participativo o autogestionario de la memoria (García Gutiérrez, 2003) a juzgar por las solicitudes que tuve ocasión de evaluar y de las, finalmente, agraciadas.

La raíz del problema se encontraba mucho más atrás, en la propia concepción de usuario y uso de la información. La red era convertida, por definición u omisión, en un “servicio a la sociedad” en el que a la propiedad, generación, disfrute y participación en la cultura se les llama “acceso”, “explotación” y “producto” y en el que existe una identidad total y errónea, como dice Elster, entre lo accesible y lo importante (Elster, 1989: 249). Por su interés central para esta exposición, rescato íntegramente un comentario, relegado a pie de página en otro texto, que recoge “el espíritu y la letra” de la senda elegida por la política europea de la memoria. Se trata de un fragmento en inglés, con mis comentarios en castellano, extraído de un documento realizado por consultores de la UE y entregado a los evaluadores como pauta:

“Este decisivo informe, solicitado a un grupo intercomunitario de expertos por la propia UE y entregado como guía de recomendaciones y principios a los evaluadores del V Programa Marco (vid Christensen et al., 2000), en materia de sociedad de la información, reconocía la necesidad de que los proyectos que solicitaban millonarios subsidios (en euros) públicos a la UE para construir prototipos y portales debían incluir la dimensión SE (socioeconómica) en sus definiciones de innovación y de usuario “still operated with a primarily technical definition of innovation rather than one that encompasses both socio-economic and technical innovation (...) and the need to understand ‘user-led innovation’(..) approach where users and designers co-develop products from their inception”. Sin embargo, bajo este indiscutible objetivo democratizador se deja ver, también de manera nítida, el mercantilismo instalado en la *res* pública europea: términos como “customisation”, “customers”, “demands”, “access”, “consortia”, “success”, demuestran esto, incluso más abiertamente: “market competition”, “exploitation” y “business plan” como conceptos reclamados en los proyectos que los omiten. Destaca la crítica supuestamente popular del informe hacia algunos proyectos rechazados en los que “cultural heritage was often more academically defined than strongly geared towards a wide customers base”. Y termino con otra abominable recomendación del informe y del espíritu de la evaluación: “public sector needs to consider their users as consumers of cultural heritage who are not passive recipients of information but active creators of heritage markets”. Una antología del disparate europeo, presente en este informe de encargo que instruye a los evaluadores independientes convocados por la UE, y que se atreve a contraponer la alta cultura (se cita la música clásica como ejemplo de esta “high

¹⁴ Pues “existen cada vez menos argumentos técnicos para perpetuar el despotismo fragmentado que constituye la delegación”, afirma Pierre Lévy (2000: 76) en una referencia a la representación democrática cien por cien válida en el ámbito de la memoria delegada o cedida.

culture”) a la cultura popular sin ningún complejo buscando vías paternalistas e “ilustradas” de inoculación de “esa alta cultura” entre los que al parecer la necesitan, y propone a evaluadores y solicitantes de subvención que “aprendan la lección” del éxito de las “infotainment industries” (un híbrido de información y entretenimiento: “infotenimiento”). Naturalmente, los indicadores de calidad, competencia o innovación no son neutros: en este caso responden a una inspiración neoliberal de la política científica comunitaria que no comparto. Estas cuestiones fueron decisivas en mi actitud crítica sobre el espíritu de una evaluación tecnologista y mercantilista y la base de mi retirada, como evaluador, de los Programas Marco de la UE en tanto se mantengan tales criterios” (García Gutiérrez, 2003). La reflexión fue escrita a finales del año 2000. Lo que deja de manifiesto es que no sería suficiente modificar el lenguaje o las categorías sino sustituir radicalmente los intereses que inspiraban, y lo continúan haciendo, nuestra política de la memoria.

En efecto, el modelo de tecnologías constructivas parece privilegiar a un usuario imprescindible para la supervivencia de la memoria como empresa mercantil. Insiste, como casi cada enunciado derivado del uso oficial de lo europeo, en un neocolonial y corporativista “nosotros” (los ingenieros, los técnicos, los expertos, los nacionales, la clase media, lo propio) y un “ellos” (forasteros y outsiders, legos y usuarios) que contradice la esencia plural de lo europeo. Tan generosa tecnología del marketing de la memoria, siendo vanguardista en sí misma respecto a los criterios neconservadores generalizados en su economía política, debiera ser desbancada por una ingeniería del lazo social que haga evolucionar lo molar del territorio je-

rarquista en espacios transversales de comunicación y saber que acaben con ese destructor binarismo del nosotros y ellos, posibilitando otros tipos de subjetividad pues, debemos preguntarnos con Pierre Lévy, “¿en qué condiciones se puede justificadamente decir (o significar) ‘nosotros’? y ¿qué puede ese ‘nosotros’ enunciar legítimamente como colectivo, sin usurpación o reducción de la variedad?, ¿qué se pierde al decir ‘nosotros’?” (Lévy, 2000: 137, 66).

Entre las aspiraciones de principios y directivas europeas, cada vez más distantes de las necesidades de la “memoria real”¹⁵ y las propuestas y promesas de investigación *de facto* que el entramado tecno-científico-empresarial europeo somete a la Comisión, existe un puente de paso sobre una tan ingobernable como escasamente observada corriente habitada por los flujos y precipitaciones de las memorias y culturas vivas. Son éstas, precisamente, el supuesto objetivo de unas políticas y proyectos que, incomprensiblemente, las vadean. Tal desconexión con la realidad y con lo cotidiano, desde luego, no es exclusivo de Europa ni de la política mnemográfica. Responde a una vieja tradición que basa, en la unilateralidad y en el dogmatismo, toda percepción del entorno, de “ellos”.

Cuando se trata del territorio de la memoria, el “ellos” adquiere una visión paradójica adicional. Pues son “ellos” nuestros antecesores ignorados salvo como tópicos, cuyos legados se pretenden conservar, cerrando los ojos ante el inexorable proceso de traducción contemporanista, una sustitución y prelación sin contemplaciones de la organización del pasado, a la vez que se les priva de voz propia al haberles impedido el escaso “desarrollo” tecnológico de épocas anteriores¹⁶ la posibilidad de autoorganizar sus vivencias. Así, la “diferen-

¹⁵ Esto es, una memoria llena de vitalidad, ya sea en la construcción biológica (biomemoria) como física (exomemoria) de recuerdos, pues en ambas dimensiones complementarias, inseparables, se producen procesos resemantizadores y de actualización. No hay memoria sino en curso.

¹⁶ De idéntico modo que la actual y desarrollada “tecno-lógica” nos niega exactamente, y con premeditación, la misma posibilidad. Repárese, también, en el relativismo del concepto de desarrollo.

cia” se esparce tanto entre territorios como en temporalidades bajo la *shoah* digital.

La política conservadora de la conservación no repara en el hecho de que conservador no es quien no cambia sino quien manifiesta, inútilmente, un deseo de inmovilidad. Y bajo esa ilusión dañina se proporcionan unos esquemas de ordenación esclerotizados, insuficientes, involucionistas tolerados –al no ser proclamado lo contrario o sancionada la falta de innovación en el terreno organizativo– y hasta propiciado por el rechazable sueño europeo de una memoria inmortal, superior, poderosa, sentida, compartida, autorreguladora, homeostática.

El discurso tecnocrata, que representa al más rancio neoconservadurismo científico-social derivado de la política neoliberal europea, ha pasado de auspiciar la recreación social en las virtudes de héroes, glorias y ancestros mediante el llamamiento a conmemoraciones y rituales, a obsesionarnos en la imaginación de un sucesor que será más feliz exclusivamente gracias a una política tecnológica del pasado, diseñada ahora, y que ignora tanto las voces de aquellos antecesores como pretende amordazar las de quienes nos releven.

La instauración de una asepsia en la construcción de la tecnomemoria mediante la ausencia de criterios y calificaciones específicas en manos de los evaluadores dirigidos a premiar las innovaciones en materia de organización de colecciones y fondos es tan nocivo como implantar un modelo único organizativo de las memorias en los países miembros. De una parte, mediante el silenciamiento de esa faceta vital de la memoria, sus modos y lógicas indomables de agrupamiento e interacción –la exomemorización, en suma– se potencia la sensación de que estamos ante un espacio de escaso interés estratégico para el poder europeo, pero se trata de todo lo contrario.

De otra, se consolidan los viejos esquemas positivistas de organización del conocimiento, *thesauri*, cla-

sificaciones enciclopédicas o especializadas con espíritu enciclopédico o, lo que es más peligroso, se da vía libre y subsidios a rastreadores, buscadores y megaíndices –los nuevos encomenderos de la memoria digital– como legítimos restauradores del orden en la red, como tecno-innovadores natos desvinculados del verdadero *humus* comunitarista, garantizando la libertad de memoria mediante la escasa regulación de la simple disposición alfabética o los operadores “apolíticos” trasladados a la búsqueda de información desde el álgebra de Boole. De ese modo, y dando cumplimiento al objetivo librecambista, cual es la sólida adhesión de ciudadanos consumidores convencidos y diseminadores de tal convicción, el diseño estratégico de la tecnología europea de la memoria y la obsesión de la mayoría de los gobiernos estatales y regionales cae en la trivial contradicción de aparecer más como refuerzo identitario de una determinada clase social dominante, derivado de la posesión compulsiva de equipamiento digital familiar, antes que colmar unas necesidades de consumo en materia de memoria.

Otro “daño colateral” provocado por la deliberada neurosis tecnológica es, evidentemente, la vitoreada superación de las “viejas prácticas” orales, manuales, comunitarias, presenciales o la ausencia de estudios sobre el “impacto ecológico”, y no sólo económico, de la subrogación de las mismas. Así, la memoria se objetualiza definitivamente pues la memorización, como proceso o como camino vivos, es desdeñada por la investigación oficial, apartándola de las prioridades programadas, al no reconocer el valor esencial de lo pretérito en una sociedad de la información lanzada al futuro. La ausencia alarmante de criterios obligatorios que reconozcan o penalicen en las investigaciones subsidiables estudios de impacto de la exomemoria digital en las tradiciones como, consecuentemente, de programas de rehabilitación para la coexistencia y mestizaje de viejas y nuevas experiencias, contrasta insultantemente con la brillan-

tez de estos indicadores en otros programas lógicamente obedientes a una sensibilidad ciudadana afortunadamente ya implacable en asuntos naturales pero poco armada en temas culturales. No podemos permitir, como parecen pretender sus promotores, que la digitalización produzca la absorción de los demás espacios antropológicos.

Por ello, es necesario superar las insuficiencias del modelo holandés con aplicaciones y modelos que recojan una erótica y una práctica de las necesidades cotidianas, solares, moleculares en materia de memoria y cultura, esto es, mediante el apoyo institucional a proyectos que ejecuten programas de instrucción social tendentes a la capacitación del ciudadano en la autogestión personal (antiindividualista) y comunitaria (anticorporativista), en una *techné* orientada a la autoanimación y participación de la ciudadanía en los asuntos de la exomemoria personal y colectiva. Para este objetivo, la nueva tecnología de hace diez años, o tal vez más, fue tan capaz como desaprovechada¹⁷.

La escasa imaginación dirigida hacia la innovación en organización, tal vez a causa de un temor justificado a los efectos de una concienciación insurgente e indomable, del miedo a un cuestionamiento externo que no quiere la Academia ni la Política, se ha visto soterrado por el fragor entusiástico de una desbordada producción de aparatos digitales, elaborados inmisericordemente con premeditada obsolescencia, dictada desde las arbitrarias expectativas de la Bolsa. Tal atmósfera orgiástica y efímera subyace en la planificación de unas políticas científicas de la memoria social que debiera fundar los cimientos en sus antípodas. Y sin embargo, desde los principios inspiradores hasta la terminolo-

gía de las recomendaciones se explayan en el territorio del mercado pasajero. Un mundo inconmensurable respecto a la cultura y la memoria.

Recuperación compleja de la memoria

Se dice que sin memoria europea, Europa no puede tener identidad. Pero el problema estriba en que la memoria no acepta gentilicios y vale más construir otras alianzas y desarrollar la razón sensible que forzar y aplicar el proteccionismo mercantil a instancias ingobernables y expresiones vivas. Y, desde luego, es tan absurdo oponerse a los ensamblajes inter- y transcomunitarios de cualquier nivel y escala como obcecarse en la exclusividad y apertura hacia unos a la vez que en la cerrazón y negación de otros. De hecho, las memorias y culturas interaccionan desordenadamente, y se modifican, a la vista de la vigilancia pro-rectora de sus diseñadores. Una configuración dada de memorias jerárquicas y transversales, trascendentales e inmanentes, paradigmáticas y sintagmáticas, oficiales y cotidianas, burocráticas y eróticas, podría denominarse *memoria europea*, pero tal orden debería abanderar, como propiedad básica, la apertura permanente a nuevas reconfiguraciones complejas abiertas cardinalmente.

En tal caso, la tecnología europea de la memoria debe diseñarse para derribar fronteras, incluidas las terrestres y comunitarias, exteriores e interiores, de clase y laborales, de jóvenes y viejos, para recuperar un espacio europeo que se constituyó y lo sigue haciendo, a pesar de las barreras pero con más sufrimiento, de emplazamientos y desplazamientos, de asentamientos y fugas siempre necesarios, nunca in-

¹⁷ Y nunca un hogar ha agotado las posibilidades de su ordenador personal antes de adquirir el siguiente: es la propia industria informática la que establece los calendarios de extenuación de procesadores y *ram* con el fin de colocar nuevas remesas. Pero esto no ocurre por desgaste de los materiales sino a causa de una estrategia gigantista aplicada al software que condena en poco tiempo a Lilibut al más soberbio ordenador. Con otra política de sistemas operativos, aplicaciones y una "cultura del alambre" (Ford, 1994: 81) para los PC's, el célebre XT hubiera durado más tiempo en los hogares que el viejo frigorífico.

sensatos, para la supervivencia de la cultura y de la memoria.

Esa tecnología urdida en la competitividad, pero desde una incompetencia miope respecto a su propio futuro, por la industria mercantil, debe reorientar su estrategia hacia otros horizontes en los que la abrupta seguridad conceptual de Europa se diluya en el reconocimiento de la ignorancia propia o, incluso, en la aniquilación misma de tal concepto discriminador. Pues como dice Lévy, *“nadie es ignorante ya que toda vida implica y construye necesariamente el conocimiento de un mundo. El juicio de ignorancia proviene del hecho de definir el conocimiento de manera trascendente. El saber pro- vendría de Dios, de la Revelación, de la Iglesia, del Partido, de la Secta, de la Universidad, de la Escuela, de la Ciencia, del Método, de los Especialistas, de los Antiguos, del Jefe, de las Escrituras, de la TV, de cualquier instancia o procedimiento infalible. El conocimiento existiría como algo en sí, como hecho autónomo y no como creación permanente, proceso de exploración, devenir colectivo, ideas de millones de cuerpos vivos, expresión de la diversidad de la vida y de los mundos. Toda definición trascendente del saber excluye forzosamente a los que no se le someten, o cuyas formas de inteligencia no le corresponden. Por el contrario, un abordaje inmanente del saber, un saber reconocido, presente en todo lugar donde crece la vida humana, no excluye a nadie”* (Lévy, 2000: 91). Al catálogo de autoridades que expone Lévy habría que añadir la Sociedad de la Información, otra entidad trascendente y totémica supuestamente depositaria de la *sapientia* y sin cuya existencia parece ser que no es posible otra idea y otra memoria de Europa.

Me gusta reflexionar afectuosamente sobre la imagen utópica de Europa pero, sin duda, no es ésta la imagen que correspondería con la política real de su memoria. Rechazo la idea de una Europa construida contra todo exterior agresor inventado y sobre la base de creencias en tecnologías que apoyan, incluso, la discrimi-

nación y la exclusión intramuros. El desmantelamiento de fronteras es una falacia y Schengen ha sido compensado con el reforzamiento de alambradas antiafricanas. La misma lógica de la compensación funciona en todas las acciones que propulsa un neoliberalismo siempre resistente, incluso aquél que baila con seductora máscara ante una memoria que quiere poseer y envasar. Por ello, no habrá más remedio que subvertir las tendencias dominantes con o sin subsidios institucionales, con o sin apoyo oficial. Y la ocasión ya existe: la investigación alternativa debe aplicarse a construir y divulgar herramientas críticas que contribuyan a devolver diversidad ocupando las tecnologías unificantes.

Se impone recuperar el sosiego y, como afirma Maffesoli, precisamente en estos tiempos de urgencia debemos elaborar estrategias de lentitud. Presentar y ya no representar, mostrar antes que demostrar. Pues aunque, a pesar de lo que se diga, la historia nunca pone la mayoría de las cosas en su sitio, Nietzsche solía consolarse diciendo que las verdaderas revoluciones siempre caminan a paso de paloma... ❖

calamar

DISEÑO GRÁFICO

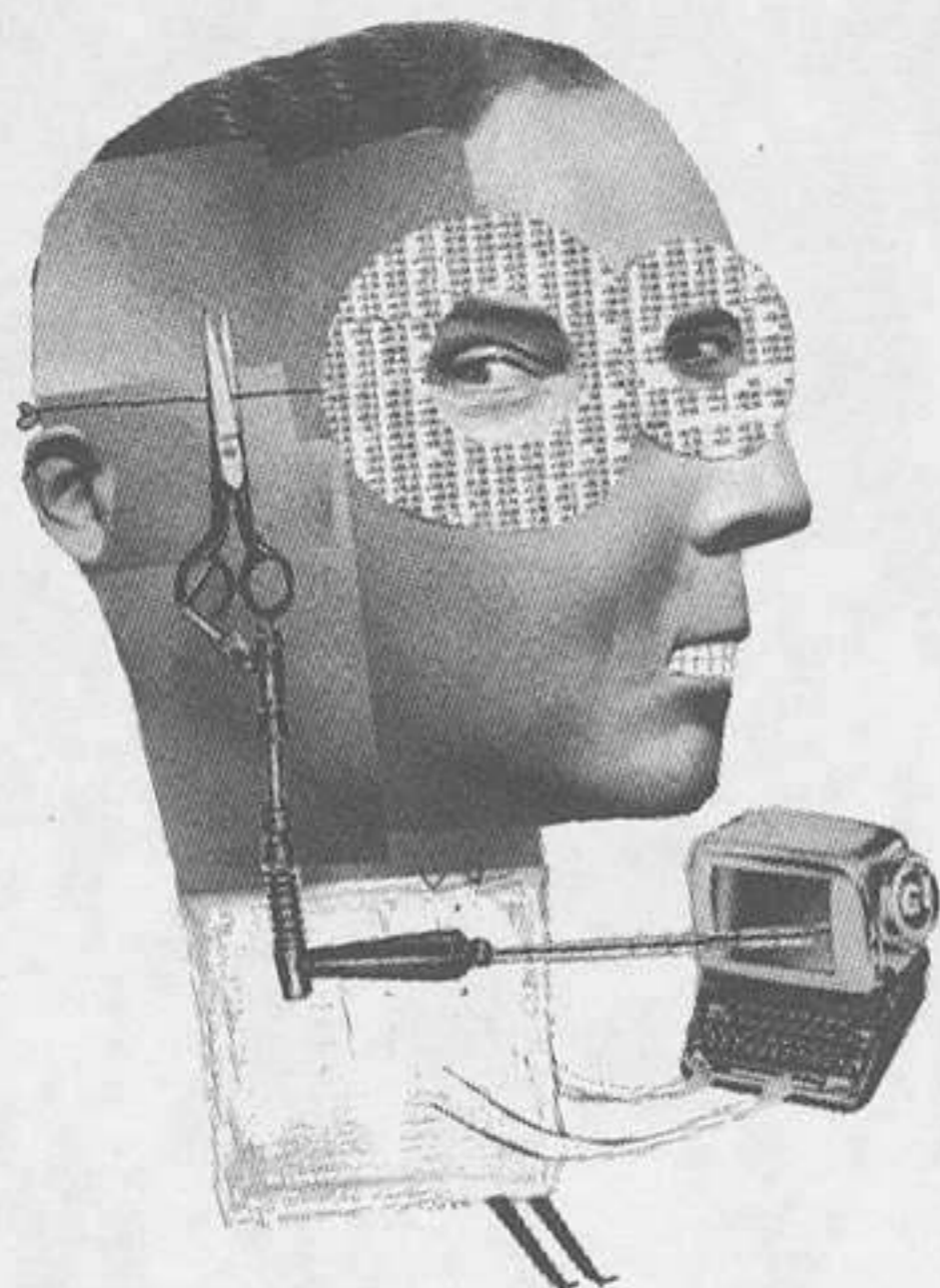
EDICIÓN DE LIBROS
Y REVISTAS

PUBLICACIONES EMPRESARIALES
E INSTITUCIONALES

IDENTIDAD CORPORATIVA

PUBLICIDAD

PROYECTOS WEB



Entrevistas

C/ Gran vía, 69. Oficina 412
28013 Madrid (España)
Tel.: 91 548 77 47
Fax: 91 548 77 48
info@calamarediciones.com

2 Entrevista

Entrevista con Elisabeth Roudinesco.

Psicoanálisis y homosexualidad: Reflexiones sobre el deseo perverso, la injuria y la función paterna¹

François Pommier

Psicoanalista

“Anna Freud es una ‘hija de su padre’, de algún modo, guardiana de la herencia y de la tradición ... Entre su padre y ella hubo una historia de amor loco digna de las tragedias antiguas”.

“Para Lacan, el homosexual es un perverso sublime de la civilización. Para Foucault es un personaje que debe huir, mediante una práctica subversiva o inventiva, de la etiqueta infamante que le ha endosado el discurso normativo”.

“Freud levantó acta de una forma nueva de subjetividad comparando al hombre del siglo xx con Edipo y Hamlet, es decir, con el actor solitario de un drama de la conciencia, condenado a representar permanentemente la escena de un asesinato original con el fin de desanudar los hilos de su genealogía”.

FRANÇOISE POMIER: Elisabeth Roudinesco, usted abarca el campo de diversas disciplinas, es usted historiadora y psicoanalista. Como usted dice, en su última obra sobre todo, se sitúa usted entre la filosofía, la ciencia de los textos y la historia. Dirige usted cursos en la Escuela Práctica de Altos Estudios y es autora de numerosas obras publicadas en Fayard, como *Historia del psicoanálisis en Francia* (2 volúmenes), *¿Porqué el psicoanálisis?*, *Diccionario de psicoanálisis* (con Michel Plon), sin hablar de su trabajo más reciente, *De quoi demain... Dialogue*, en el que dialoga usted con Jacques Derrida acerca del psicoanálisis y su porvenir, el antisemitismo, y la familia que llama usted “desordenada”.

Considera usted que, a partir del momento en que una realidad toma cuerpo, el psicoanálisis como cualquier otra disciplina, dice, debería pensarla, interpretarla y hacerse cargo de ella sin condenarla de antemano. Usted dice esto a propósito del problema concretísimo de los niños de parejas homosexuales. Pero usted toma partido también acerca de la homosexualidad en general y de los psicoanalistas homosexuales en particular. Freud ha conciliado una concepción estructural de la homosexualidad con los datos antropológicos. Una de sus grandes batallas fue claramente la de separar la homosexualidad de las nociones de tara y de pecado, haciendo de ella una elección sexual como otras. No dejaba de mirarla como un drama y parece haberla sacado de la enfermedad sólo para situarla en el marco de las tragedias. ¿Se puede decir,

¹ Entrevista aparecida en la revista *Cliniques Méditerranéennes*, nº 65, 2002. Traducción de José-Miguel Marinas.

como usted hace, que Freud se inscribe en el largo linaje de los defensores de los homosexuales? Esta será mi primera pregunta.

ELISABETH ROUDINESCO: Siempre pensé que Freud era un emancipador del hombre en general y de las mujeres en particular. Está claro que no podía imaginar lo que sería el destino de hombres y mujeres en el siglo XXI. Pero en las reuniones de la sociedad psicológica de los miércoles, que se celebraban en su domicilio a principios de siglo, Freud reprobaba por ejemplo la misoginia de algunos de sus discípulos. Así, en una conferencia de 1907 consagrada a la cuestión de las “mujeres médicos”, encontramos posturas extravagantes. Fritz Wittels declara, por ejemplo, que una mujer que quiere ser médico y ejercer un oficio semejante al de los hombres, busca en realidad salir de su condición “natural”. Con ello corre el riesgo de dañarse a sí misma: por fuerza es “histórica”, neurótica y no se debería nunca autorizarle a continuar sus estudios. La mujer, según él, está destinada exclusivamente a procrear. Además, si una mujer se hace psiquiatra, siempre según Wittels, nunca podrá comprender la psicología de los hombres. A estas ideas Paul Federn opone la de que las mujeres tienen perfecto derecho a trabajar, pero también dice que una mujer médico no debería ser autorizada a palpar los órganos genitales de un hombre. La discusión es apasionante pues muestra hasta qué punto los primeros discípulos de Freud quedaron divididos acerca de la cuestión de la emancipación de las mujeres y lo ingenuos que eran.

Por lo que toca a Freud, es decididamente moderno. Tras haber reprochado a Wittels su falta de galantería, afirma que la civilización ha cargado a la mujer con un fardo más pesado que el de los hombres (la reproducción) y, persuadido como está de que las mujeres no pueden igualar a los hombres en la sublimación de la sexualidad –y por tanto en la creatividad– denuncia en la misoginia de los hombres una actitud infantil. Desta-

quemos que cambiará de idea sobre la posibilidad de sublimación de las mujeres y que no dejará en lo sucesivo de admirar a las mujeres excepcionales, tanto por su talento intelectual (Lou Andreas-Salomé) como por su virtud “viril” (María Bonaparte).

Cuando es cuestión de homosexualidad, Freud adopta una actitud idéntica. Da un enorme paso adelante al negarse a clasificarla entre las “taras” o “anomalías” de la sexualidad, como hacían los sexólogos de su tiempo. No considera que los homosexuales cometan “actos contra natura”. Rechaza toda forma de estigmatización basada en la noción de “degeneración”. En otras palabras, no separa a los homosexuales de los demás seres humanos y considera que cualquier sujeto puede sostener esa elección, por el hecho de que en cada uno de nosotros existe una bisexualidad psíquica. En determinados momentos, Freud no excluye la existencia de una predisposición orgánica en la génesis de la homosexualidad, aunque siga persuadido de que tanto para un hombre como para una mujer, el hecho de ser criados por mujeres favorece la homosexualidad. Dicho de otro modo, si el hombre en sentido freudiano está marcado por la tragedia del deseo, el homosexual frente a esta tragedia humana en general no es más que un sujeto aún más trágico que el neurótico ordinario, puesto que su elección sexual le margina de la sociedad burguesa. Su único recurso es entonces convertirse en un creador con el fin de asumir su propio drama. Esta posición se ve en la obra que Freud consagra a Leonardo da Vinci. Y es precisamente en este libro de 1910 donde renuncia a utilizar la palabra “invertido”, en beneficio del término homosexualidad.

Freud no clasifica la homosexualidad *como tal* en la categoría de las perversiones sexuales y condena cualquier forma de discriminación que pesa sobre los homosexuales de su tiempo. A este respecto, universaliza la categoría de perversión y no la reserva a los homosexuales, aunque a menudo los considera perversos. Esta

categoría la comparten los dos sexos puesto que no se reduce a una perversión sexual. El universalismo freudiano es pues mucho más progresista que el diferencialismo de los sexólogos y de los psiquiatras de finales del XIX que tratan a los homosexuales como “anormales” o como enfermos mentales, retomando de este modo la categoría cristiana del sodomita, maldito entre los malditos, y culpable de todos los pecados.

El homosexual freudiano es un sujeto civilizado, un sujeto que la civilización necesita puesto que de algún modo es la encarnación de lo sublime. Freud se suma aquí a una concepción griega de la homosexualidad. En ese sentido es un emancipador. Pero es muy evidente que no puede imaginar que un día los homosexuales querrán “normalizarse” hasta el punto de no reprimir más su deseo de hijo y proyectarse en el modelo de un familiarismo burgués otrora denostado y rechazado. Podemos entonces concebir la hipótesis de que Freud renunciaría hoy a numerosas tesis que había adoptado, sobre todo la que dice que ser criado por mujeres favorecería en los niños una elección homosexual. La experiencia enseña que no es el caso, y Freud, siempre ligado a una concepción de la experiencia (no experimental), habría tenido en cuenta las experiencias actuales de las parejas homosexuales que crían niños.

En 1920, a propósito de una joven vienesa a la que trató porque quería a una mujer y sus padres querían obligarla a casarse, Freud dio su definición canónica de homosexualidad que rechaza todas las tesis sexológicas sobre el “estadio intermedio”, el “tercer sexo” o “el alma femenina en un cuerpo de hombre”. Para él, es la consecuencia de la bisexualidad humana y existe en estado latente en todos los heterosexuales. Cuando resulta una elección de objeto exclusiva, tiene como origen, en la niña, una fijación infantil por la madre y una decep-

ción respecto del padre. En ese texto, Freud aporta una clarificación clínica a esta pregunta mostrando que es inútil tratar de “curar” a un sujeto de su homosexualidad cuanto ésta se instala y que la cura psicoanalítica no debe en ningún caso realizarse con tal objetivo.

Un año más tarde, en *Psicología de masas y análisis del yo* da una definición más clara de la homosexualidad masculina: sobreviene tras la pubertad cuando se ha producido, en la infancia, un vínculo intenso entre el hijo y su madre. En lugar de renunciar a ella, este se identifica con ella, se transforma en ella y busca objetos susceptibles de reemplazar su yo y que él pueda amar como ha sido amado por su madre. Por último, en una carta del 9 de abril de 1935 dirigida a una mujer americana con un hijo homosexual, y que se lamenta de ello, escribe: “*Parece claro que la homosexualidad no es ninguna ventaja, pero no hay en ella nada de qué avergonzarse, no es ni un vicio, ni un envilecimiento y no podríamos calificarla de enfermedad; la consideramos una variación de la función sexual. Provocada por un detrimiento del desarrollo sexual. Muchos individuos respetabilísimos, de tiempos antiguos y modernos, han sido homosexuales y entre ellos se cuentan algunos de los hombres más grandes (Platón, Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, etc.). Es una gran injusticia perseguir la homosexualidad como un crimen y es también una crueldad. Si no me cree usted, lea los libros de Havelock Ellis*”. Y añade que es inútil querer transformar a un homosexual en heterosexual.

En la historia del movimiento psicoanalítico, son Ernest Freud² por un lado y Ana Freud por otro quienes mantuvieron, al contrario que Freud, una actitud regresiva a propósito de la homosexualidad.

Podemos preguntarnos, claro está, por qué la hija de Freud adoptó un posición contraria a la de su padre volviendo a colocar la homosexualidad en la categoría de

² Nieto de Freud. Hijo de su hija Sofía Halberstadt.

las enfermedades mentales, hasta el punto de afirmar que una cura analítica bien llevada debería concluir en la curación del homosexual de su homosexualidad. Anna misma fue acusada de homosexualidad por su situación de soltera que nunca conoció relación carnal con un hombre y que buscaba ante todo amistades femeninas. Por eso hay en su condena de la homosexualidad una especie de “odio de sí”, un rechazo de aquello de lo que tal vez se siente culpable.

Como en numerosas familias de la sociedad burguesa del siglo XIX, Anna ha ocupado el lugar de la “solterona”, de la hija a la que se endosa el papel no sólo de ocuparse del padre sino de la herencia patriarcal: ella fue una réplica de Antígona. Freud fue con ella terriblemente apasionado y prohibidor. La conservó para sí celosamente, alejando de ella a todos los discípulos que hubieran querido cortejarla, sobre todo a Jones. Incluso se empeñó en analizar a su hija (en 1921-1922), cosa vivida por sus discípulos como una increíble transgresión, como una apropiación de naturaleza edípica.

Pero, al mismo tiempo, la impulsó a asumir el destino moderno de una mujer intelectual. Anna cursó estudios y logró imponerse en el movimiento psicoanalítico como un verdadero jefe de escuela. Fue una de las pioneras del psicoanálisis de niños y dio origen a una corriente que lleva su nombre: el anafreudismo. En el *Diccionario de Psicoanálisis*, esta corriente está reseñada en el mismo plano que el kleinismo (Melanie Klein). Anna Freud es una “hija de su padre”, de algún modo, guardiana de la herencia y de la tradición y, por ello, necesariamente conservadora en materia de costumbres sexuales. Fue una ortodoxa de la doctrina. Dicho esto, entre su padre y ella hubo una historia de amor loco digna de las tragedias antiguas.

1921 es precisamente la fecha en la que, bajo la influencia de Jones, del que usted hablaba ahora mismo, y con-

tra la opinión de Freud, los homosexuales son expulsados del ejercicio del psicoanálisis.

A partir de diciembre de 1921 y durante un mes, el asunto divide de veras a los miembros de famoso Comité que dirigen secretamente la International Psychoanalytical Association (IPA). Los vieneses se mostraron mucho más tolerantes que los berlineses. Apoyados por Karl Abraham, estos últimos consideraron que los homosexuales son realmente incapaces de ser psicoanalistas, puesto que el análisis no les “cura” de su “inversión”. Apoyado por Freud, Otto Rank se opone a los berlineses. Declara que los homosexuales deben poder acceder normalmente al oficio de psicoanalista según su competencia: “No podemos apartar a estas personas sin otra razón válida, así como no podemos aceptar que sean perseguidos por la ley”. Recuerda, por lo demás, que existen diferentes tipos de homosexualidad y que hay que examinar cada caso en particular. Jones rehusa hacer caso a esta propuesta. Apoya a los berlineses, y declara que para la gente la homosexualidad “es un crimen repugnante: si uno de nuestros miembros lo cometiera, nos acarrearía un grave descrédito”. En estas fechas, la homosexualidad es excluida del imperio freudiano por una regla no escrita, hasta el punto de ser de nuevo considerada como una “tara”.

Con el curso del tiempo y por más de cincuenta años, debido a la creciente influencia de las sociedades norteamericanas, la IPA refuerza su arsenal represivo. Tras haberse desviado de las posiciones freudianas en cuanto al acceso de los homosexuales al psicoanálisis didáctico, no dudará, una vez más llevando la contraria a la clínica freudiana, a calificar a los homosexuales de perversos sexuales y a juzgarlos unas veces no aptos para el tratamiento psicoanalítico y otras curables a condición de que la cura tenga por objeto orientarles hacia la heterosexualidad.

¿Se tomó esta decisión por influjo de Anna Freud?

No, de Jones.

De Jones, sí, pero ¿Anna Freud intervino igualmente en esta decisión?

Anna Freud interviene más tarde. Y, por las razones que acabo de evocar, desempeña un papel mayor en la desviación respecto a las tesis de su padre al militar contra toda posibilidad de acceso del análisis didáctico a los homosexuales. Con la ayuda de Jones y del conjunto de las sociedades norteamericanas de la IPA, ella tuvo en este campo una influencia considerable que no fue compensada por la corriente kleiniana, más liberal pero para la que la homosexualidad latente o declarada se veía sobre todo como la identificación con un pene sádico y, en su versión masculina, como una perturbación esquizoide de la personalidad o como un medio de enfrentar una paranoia excesiva. Posteriormente, fue asimilada a una patología llamada *borderline*, lo que permitía disolverla al tiempo que se seguía clasificando a los pacientes homosexuales en una categoría de enfermos aquejados de perturbaciones gravemente patológicas y de naturaleza en todo caso psicótica.

En su práctica, Anna Freud tuvo siempre el objetivo de transformar a sus pacientes homosexuales en buenos padres de familia heterosexuales, es decir, en un desastre clínico. En 1956, le encargó a la periodista Nancy Procter-Gregg a no citar en *The Observer* la famosa carta de su padre de 1935: *“Hay muchas razones para ello y una de ellas es que hoy podemos curar a muchos más homosexuales de lo que se creía posible en el comienzo. La otra razón es que los lectores podrían ver en ello una confirmación del hecho de que todo lo que puede hacer el análisis es que convencer a los pacientes de que sus defectos o ‘inmoralidades’ no son graves y que deberían aceptarlos con alegría”*.

En cuanto a Jones, su actitud represora se explica de muchas maneras. Él mismo había sido acusado de pedofilia en Gran Bretaña, en una Inglaterra victoriana y puritana, simplemente porque hablaba de sexualidad a los niños que trataba en un hospital. Tras emigrar a

Canadá, fue denunciado por las ligas puritanas porque vivía en concubinato con Loe Kann. Hay que comprender lo que fueron los comienzos del psicoanálisis para los primeros freudianos, acusados sin cesar de querer corromper la sociedad con sus teorías sexuales.

Deseosos de normalizar la IPA y de limpiarla de sus terapeutas más “desviacionistas” (sobre todo psicóticos y perversos), Jones, que era él mismo un seductor de mujeres (al contrario que Freud), pensaba que el movimiento psicoanalítico debía formar clínicos “impecables”, clínicos a los que nadie podría atacar por prácticas sexuales llamadas “desviadas”. Se puede decir que Jones actuaba contra sí mismo en su deseo de normalización, al igual que Anna Freud luchaba contra su deseo culpable al instaurar reglas represivas contra los homosexuales. Es interesante destacar que Freud, el gran descubridor de la sexualidad, no fue ni un libertino ni un transgresor. No tenía relaciones sexuales con sus pacientes y no se le conoce ningún amante. Por consiguiente fue más liberal en materia de sexualidad. No tenía que defenderse contra sí mismo. Su punto ciego en este campo concierne a su hija, a la que tenía un amor inmoderado hasta el punto, como he dicho, de estar celoso de todos los amantes que ella hubiera podido tener.

Señalemos, con todo, que la British Psychoanalytical Society (BPS), fundada por Jones en 1919, tenía entre sus filas a clínicos poco conformistas. James Strachey, el ilustre traductor de Freud, hermano del famoso Lytton Strachey, era un homosexual confeso. Practicaba el psicoanálisis en el contexto de la sociedad antes de casarse con Alix Strachey, de quien se enamoró porque ella parecía un “muchacho melancólico”.

Sólo en nuestros días la famosa regla no escrita instaurada por el Comité secreto en 1921 ha sido progresivamente “borrada” (y no *abolida*), con ocasión de las luchas del movimiento *gay* americano y sobre todo de los *outing* de determinados psicoanalistas del otro lado del Atlántico, miembros de la IPA, que han comenza-

do a declararse abiertamente homosexuales, sobre todo en el congreso internacional de Barcelona de 1997. Ese fue el caso de Ralph Roughton, didáctico de la Sociedad Psicoanalítica de Cleveland, miembro de la poderosa American Psychoanalytic Association (APSA) afiliada a la IPA. En un documento de gran resonancia dibujó la lucha llevada a cabo por los analistas homosexuales americanos, que han acabado por hacerse reconocer por la IPA elaborando las condiciones de una perspectiva clínica capaz de explicar la existencia “innegable de mujeres y hombres homosexuales sanos y maduros”.

Por primera vez, pues, y apoyándose a la vez en los trabajos de Freud y en los del gran Robert Stoller, psicoanalista californiano especialista en perversiones y en transexualismo, psicoanalistas homosexuales han demostrado, a partir de casos concretos, que la homosexualidad es una elección sexual, una orientación sexual, que no debería en ningún caso ser calificada, como tal, de patología.

Dicho de otro modo, esta tesis permitía entroncar con el universalismo freudiano, según el cual un homosexual es un sujeto completo que puede presentar tal vez perturbaciones neuróticas, psicóticas, perversas o *borderline*, como cualquier otro sujeto heterosexual. Se trataba, pues, de sacar la homosexualidad del registro de la patología de las perversiones sexuales, tal como el fetichismo, el sadismo, el travestismo o la pedofilia, etc.: “Conocer la orientación sexual de una persona, escribe Roughton, no nos dice nada sobre su salud o madurez psicológica, ni sobre su carácter, sus conflictos internos o su integridad. Un paciente homosexual *borderline* tendrá más en común con un paciente heterosexual *borderline* que con un individuo homosexual psicológicamente sano”.

Hay que celebrar la valentía de estos psicoanalistas. Su combate no ha terminado. Han logrado no erradicar la homofobia presente en la IPA, sino cambiar su estrategia represiva. Hoy en día ya nadie de la IPA se atreve a declararse públicamente homófobo. Está claro que el odio contra la homosexualidad persiste con la misma violencia, pero adopta otro rostro diferente al de antaño. Se enuncia en forma de una denegación, un poco como el antisemitismo de las sociedades democráticas de hoy: “No, yo no soy hostil a los homosexuales”, dicen los psicoanalistas homófobos de la IPA. “Condeno la homofobia, pero de todos modos no se puede admitir que psicoanalistas homosexuales sean militantes de la causa gay”. Así es como se expresa el psicoanalista francés Gilbert Diatkine en su respuesta a Roughton cuando denuncia la actitud “proselitista militante” de este, en nombre de una pretendida neutralidad del psicoanálisis. Encontramos la misma argumentación denegadora en César Botella, otro psicoanalista francés que no duda en declarar que el militante sería una “denegación del drama personal del homosexual”, entendiendo que este se vería afectado por una “patología narcisista” que el psicoanálisis no puede en ningún caso resolver. Y ¿por qué los psicoanalistas perseguidos no habrían de tener derecho a militar? ¿Por qué el hecho de ser un militante sería señal de una deficiencia de la ética psicoanalítica? Por otra parte, si el psicoanálisis no puede resolver la cuestión de la homosexualidad, como dice Botella, puede en todo caso tratar patologías narcisistas que no son específicas de la homosexualidad.

Seguimos encontrando la misma argumentación en Simone Korff-Sausse en un artículo en el que explica que la unión homosexual, concretada en el Pacs³, no es más que la “traducción al plano jurídico de lo que la clo-

³ El PACS o Pacto civil de solidaridad: es un contrato entre dos personas mayores de sexo diferente o del mismo sexo, para organizar su vida común. Crea derechos y obligaciones para los contratantes, sobre todo “una ayuda mutua y material”. Comienza en Francia en 1987.

nación promete en el campo de la biología. Pacs y clones: la lógica de lo mismo". Al no poderse oponer a la ley francesa, Simone Korf-Sausse apela al psicoanálisis para tratar a los homosexuales como clones —es decir, como individuos con perturbaciones narcisistas— y por ello incapaces de respetar la diferencia anatómica de los sexos. Más allá del carácter injurioso del artículo, lo interesante es que la autora confiesa su derrota ante el progreso de la sociedad en materia de clonación y de desarrollo jurídico. De pronto, lejos de triunfar, anuncia la victoria de una especie de apocalipsis que sólo el psicoanálisis podría contener. Ciertamente, dice en sustancia, no soy homófoba y no prohibo que los homosexuales se unan porque tienen la ley a su favor. Pero predigo a la sociedad occidental las peores catástrofes, una caída en lo monstruoso que consistiría en hacer de la pareja homosexual una nueva norma social aplicable a los heterosexuales: *"No se trata de estar a favor o contra el Pacs, ni a favor o en contra de la clonación. Se harán de cualquier modo puesto que están inscritos en la lógica evolutiva de nuestra sociedad"*.

Aquí aparece la debilidad de la argumentación que niega. Tras haber dicho que no se puede estar contra el progreso, la autora "alucina" una realidad que no existe: "imagina" una inversión de las normas según sus temores. Con esto queda muy claro que el discurso patológico no es sostenido por los militantes de la causa homosexual sino por la representante de una sociedad psicoanalítica (la Sociedad Psicoanalítica de París) que blande una pretendida "norma" del psicoanálisis para prohibir lo contrario de la norma. Esto prueba que las peores torpezas y los discursos más patológicos emanan siempre de los comportamientos más "normales" en apariencia.

La nueva homofobia de la IPA se caracteriza, pues, respecto a las antiguas tesis, en que no tiene ningún fundamento teórico y en que es afectiva y patológica. Por eso resulta evidente la utilidad de los combates del movi-

miento *gay*: este ha convertido en "vergonzosa" la expresión pública de la homofobia. Esto no es sorprendente y es por lo que resultan indispensables todas las leyes que suprimen las discriminaciones. Estas obligan a los homófobos a emplear artificios, y esto es un progreso.

Mire lo que acaba de ocurrir en la Sociedad Suiza de Psicoanálisis (afiliada a la IPA). En la revista *Médecine et Hygiène*, consagrada a la "sexología clínica", Nikos Nicolaidis, miembro didáctico de la SSP, ha declarado que "la homosexualidad abole la diferencia de sexos y de generaciones y que, dado su complejo de Edipo inacabado, el homosexual tienen una pulsionalidad fuerte que le hace correr el riesgo de violencia y de criminalidad". El presidente de esta sociedad, Juan Manzano, le ha respondido en el diario *Le Temps* condenando sus tesis, pero considerando sin embargo que "la homosexualidad es un asunto muy sensible difícil de tratar fuera de un contexto científico". ¿Qué piensa usted de todo esto?

Aquí el razonamiento no descansa en una denegación previa. Depende de que en Suiza las leyes son más represivas que en Francia y el Pacs no existe.

Por consiguiente, los argumentos homófobos no circulan enmascarados como entre nosotros. Son directos. Sin embargo, las tesis de este psicoanalista han sido publicadas tras el congreso de Barcelona que ha obligado a la IPA a abrir un debate sobre la homosexualidad. Por lo tanto, han sido condenadas por el presidente de la SSP, Juan Manzano. En una entrevista en el diario *Le Temps* éste afirma también que las declaraciones de Nicolaidis no le comprometían más que a él mismo. Luego añade que la SSP no practica discriminación alguna. A la pregunta de la periodista que remite a un caso reciente de discriminación para con un psicoanalista homosexual cuya candidatura fue rechazada, aquél respondió: *"Yo no era presidente y no puedo pronunciarme. Pero si las cosas han sucedi-*

do así, hoy en día no sería del mismo modo.” Dicho en otras palabras, el exceso verbal de uno de sus miembros ha llevado a la SSP a cuestionar públicamente la famosa regla no escrita de 1921.

Habría que preguntarle a Daniel Wildlöcher, actual presidente de la IPA, qué piensa de esto y cómo ve el porvenir.

Le he escrito y no me ha respondido. Me gustaría que abordásemos ahora la posición de Jacques Lacan. Desde 1945-46 efectúa un cambio radical de perspectiva.

Sí. Nada más acabar la guerra, las sociedades norteamericanas se ha vuelto cada vez más represivas y han obedecido a los principios de la psiquiatría, que clasificaba la homosexualidad en la categoría de las enfermedades mentales. En cuanto a la escuela inglesa, de inspiración kleiniana o annafreudiana, su actitud para con los homosexuales ha sido terrible. Entre los kleinianos la homosexualidad quedó asimilada, como acabo de destacar, a una perturbación esquizoide, a un “medio” de enfrentarse con una paranoia y, en todo caso, a una perversión de tipo sádico o masoquista. Si apuramos las cosas, la homosexualidad para los kleinianos no existe. Es una variante de un estado psicótico mortífero y destructor. Por eso no siempre figura en los diccionarios de pensamiento kleiniano, cosa que equivale a mantener a los homosexuales en la categoría de “desviados”, de enfermos, y de ahí a prohibirles el acceso al oficio de psicoanalista.

En esa época, en Francia se obedecía a las reglas de la IPA y los homosexuales eran excluidos de la formación didáctica. Como pacientes, eran considerados como enfermos que debía ser reeducados para convertirse en heterosexuales. En este contexto, los homosexuales que deseaban hacer un análisis huyeron de los divanes de la IPA, salvo si una “perversión” particular les conducía a odiar su propia homosexualidad

hasta el punto de querer erradicarla. Los demás, que pertenecen a un medio intelectual o artístico por lo general, prefirieron divanes menos represivos. Muchos de ellos se encontraron con Lacan, quien nunca trató de transformarlos en heterosexuales.

No sólo Lacan analizó a homosexuales sin pretender nunca reeducarlos ni impedirles convertirse en psicoanalistas si lo deseaban, pero él, cuando fundó la Escuela Freudiana de París (EFP) en 1964, aceptó el principio mismo de su integración, en tanto que analistas de la escuela (AE) o analistas miembros de la escuela (AME). Yo misma he sido miembro de la EFP y puedo afirmar que existía a este respecto una tolerancia formidable, aun cuando, claro está, muchos psicoanalistas detestaban a los homosexuales. La homofobia “privada” y personal es una cosa, la instauración de reglas discriminatorias, otra. Como había tolerancia, homosexuales que no hubieran tenido ningún porvenir en las sociedades de la IPA, afluyeron a la EFP. En mi *Historia del psicoanálisis* he recordado el itinerario de Robert Lander, que permanece en la memoria de todos. En cuanto a François Peraldi, instalado en Montreal, fue mejor acogido por los lacanianos que por los demás freudianos, siendo así que había hecho su análisis en la SSP.

Dicho esto, Lacan no tenía la misma concepción que Freud sobre la homosexualidad. Para él, no es una orientación sexual en absoluto. Personaje muy transgresor, Lacan estaba marcado por la lectura de las obras de Sade y por su contacto con Georges Bataille. Su fascinación por la homosexualidad griega le llevaba a hacer de la figura del perverso la encarnación de la más alta intelectualidad –incluso maldita– y por otra parte a mirar toda forma de amor –incluso de deseo– como algo perverso. Al igual que Lacan “psicotiza” la clínica de las neurosis, tiende a ver perversión en todas las manifestaciones del amor. En este contexto es en el que hace de la homosexualidad, *en tanto tal*, una perversión

y no una orientación sexual. Si se quiere comprender cómo Lacan reintroduce la homosexualidad en la categoría no de las perversiones sexuales sino de una estructura perversa, hay que sentar este antecedente. Nunca restablece el antiguo dispositivo de la sexología, de la psiquiatría o de la teoría de la degeneración. En el fondo, no anda lejos de lo que más tarde serán las posiciones de Michel Foucault o de Gilles Deleuze. Uno y otro, no lo olvidemos, valoran la perversión, en la medida en que para ellos sería un medio de oponerse radicalmente al orden burgués caracterizado por la familia edípica, heredada de Freud.

Pero existe una diferencia fundamental entre Lacan y Foucault: el primero hace de la perversión una estructura universal de la personalidad, cuya encarnación más pura es el homosexual, mientras que el segundo privilegia el estudio de las prácticas concretas de la sexualidad perversa sin cuidarse de encerrarlas en una estructura o categoría particular. Para Lacan, el homosexual es un perverso sublime de la civilización, para Foucault es un personaje que debe huir, mediante una práctica subversiva o inventiva, de la etiqueta infamante que le ha endosado el discurso normativo. Se ve clara la radical diferencia entre la posición de Lacan y la de los clínicos homófobos de la IPA. Lacan vincula la homosexualidad (femenina y masculina) a la perversión pero rechaza toda actitud discriminatoria.

Por eso en su discurso el reconocimiento de la homosexualidad en tanto que perversión no conduce ni a la intolerancia ni a la instauración de reglas segregadoras. Por mi parte añadiría que Lacan, por las mismas razones, no condena a los homófobos. De manera general, su tolerancia para con los comportamientos considerados más “desviados”, más injuriosos, más virulentos, a veces es difícil de comprender. Sin duda que es consecuencia de la violencia que llevaba en sí. Nunca se dirá lo suficiente qué maestro transgresor fue, sensible a todas las manifestaciones más exacerbadas de la locu-

ra, de la mística, del gozo, lúcido acerca de todas las torpezas humanas. Como hizo de la homosexualidad una perversión, Lacan considera que los homosexuales no son “curables”. Distingue la homosexualidad femenina, que aproxima hacia la histeria y la rivalidad, de la homosexualidad masculina, en la que detecta uno de los fundamentos del vínculo social. En su seminario *Las formaciones de lo inconsciente*, declara que si el homosexual sostiene tanto su posición de homosexual es que para él la madre hace la ley en lugar del padre, o más bien ella “hace ley al padre”. Lacan retoma aquí la temática freudiana del Edipo invertido, pero la sitúa en el marco de la invención de su propia tópica (imaginario, simbólico, real).

Resumiendo: Lacan haría de la perversión una especie de prototipo de la sexualidad. Pero entonces piensa usted que no se puede interpretar como un discurso homófobo su comentario sobre *El Banquete* de Platón en el que habla a este respecto de una “asamblea de tías viejas”.

Ese pasaje del seminario sobre la transferencia ha hecho correr mucha tinta. Antes de entrar en detalles, responderé que Lacan, desde 1953, hace del amor homosexual el prototipo del amor y que, como el amor homosexual es para él una perversión, existe para él una disposición perversa en el amor en general, cosa que expresa mediante esta máxima inolvidable: “El amor es dar lo que no tiene a quien no lo quiere”. Más aún, el “deseo perverso”, que según él caracteriza la homosexualidad —pero no se agota en ella— no se basa más que en una “captación inagotable del deseo del otro”. Para mostrar que el deseo perverso caracteriza tanto la homosexualidad como la heterosexualidad, Lacan comenta la obra de Proust: “Acuérdense del prodigioso análisis de la homosexualidad que se desarrolla en Proust en el mito de Albertina. Poco importa que este personaje sea femenino: la estructura de la relación es eminentemente homosexual”.

Desde esta perspectiva hay que leer el comentario de Lacan sobre *El Banquete*. Compara el lugar que se daba a la homosexualidad en Grecia con el del amor cortés en la sociedad medieval. Uno y otro tendrían una función de sublimación que permitiría perpetuar el ideal de un maestro en una sociedad amenazada sin cesar por los destrozos de la neurosis. Dicho de otro modo, el amor cortés sitúa a la mujer en una posición equivalente a la que el amor homosexual griego atribuía al maestro. Como consecuencia, el deseo perverso, presente en estas dos formas de amor que reúnen la sublimación y la sexualidad carnal, es visto como altamente favorable al arte, a la creación, a la invención de formas nuevas del vínculo social. Por eso Lacan deplora que este amor ya no exista en la homosexualidad de los años cincuenta “en los que los bachilleres tienen acné y están cretinizados por la educación que reciben”.

Quería recordar esta concepción lacaniana de la homosexualidad para responder aquí a las acusaciones de homofobia que han sido proferidas y a las que usted alude a propósito de la frase de las “tías viejas”. Estas acusaciones vienen de Michel Tort, por un lado, y de Didier Eribon, por otro. Las posiciones defendidas por estos dos autores se basan en un análisis de los textos y tienen el mérito de proponer un verdadero debate. Tort intenta “salvar” a Freud de toda imputación de homofobia para machacar mejor a Lacan, mientras que Eribon fustiga al conjunto de la teoría psicoanalítica para oponer a la noción freudiana de inconsciente “psíquico” y a la lacaniana de “simbólico” la concepción de un inconsciente “socialmente construido”, inspirado en las tesis de Pierre Bourdieu y trabajos americanos sobre el *gender*. Eribon es un amigo y yo comparto muchas de sus críticas a los psicoanalistas, pero no todas.

Por mi parte, no creo que se pueda tratar a Lacan de homófobo con el pretexto de algunas frases injuriosas contra las “tías”. Lacan maneja el insulto contra todo

el mundo. En sus seminarios, no deja de insultar a sus adversarios, de maldecir a su abuelo, de tratar de “cretinos” a quienes no le gustan. En sus cartas privadas es aún peor. Y cuando hace un cumplido a alguien, también está presente el insulto. Así, cuando califica positivamente a Melanie Klein de “tripicallera genial”, se trata de un insulto tanto más injusto cuanto que Melanie Klein no fue nunca tal cosa. Se podrían multiplicar los ejemplos. El vocabulario del odio está presente en el discurso de Lacan. Eribon habría debido analizar la injuria en el discurso de Lacan con la misma finura que emplea en su libro anterior a propósito de la injuria homófoba proferida por los mismos homosexuales.

Lacan no es homófobo cuando hace del amor homosexual una perversión y del deseo perverso la quintaesencia del amor sublime. En su discurso el término “perversión” no tiene un valor degradante o peyorativo. Como Freud, Lacan mantiene esta palabra vaciándola de todo contenido infamante. Y en él, más que en Freud, la perversión es valorada. En esto, como he dicho, es más heredero de Sade y contemporáneo de Bataille que continuador de la doctrina freudiana. Salvo si se quiere evacuar la perversión de las características de la pasión humana, no veo cómo se puede hacer de Lacan representante de un discurso homófobo. Su mirada sobre la sexualidad se acerca a la de Proust, que hace del homosexual una personaje sublime y maldito, un perverso de la civilización.

Sé bien que hoy algunos adeptos de la normalización consideran que Proust sería un homófobo movido por el odio a sí mismo. Otros revisan toda la literatura del pasado para descubrir en ella trazas de homofobia. ¡Y las encuentran! En Shakespeare, en Balzac, en Genet y en muchos grandes escritores. Van juntas con la judeofobia y la misoginia. ¿Y qué? Todo análisis de texto digno de serlo debe evitar ese reduccionismo. Eribon y Michel Tort adoptan una posición reductiva, de denuncia, parecida a veces al discurso homófobo al que

combaten. Olvidan ser justos y honestos y objetivos con el texto de Lacan.

Omiten por ejemplo decir que Lacan ha sido *en concreto* y en su práctica de la cura y de las instituciones psicoanalíticas, un emancipador y un hombre de progreso: repito que ha sido el primero en autorizar a los homosexuales a hacerse psicoanalistas, sin la menor discriminación. En cuanto a su concepción de la homosexualidad, no merece tanto oprobio. Ciertamente excluye la idea de que el homosexual pueda querer “normalizarse” hasta el punto de imitar las formas más burguesas, y por tanto más neuróticas de las estructuras de parentesco. Pero tiene el mérito de homenajear a este lugar ocupado por el personaje del homosexual en la sociedad occidental: un personaje maldito y sublime. Es probable que Lacan hubiera encontrado chocante que los homosexuales de hoy ya no quieran ese lugar y elijan asemejarse a quienes nunca dejaron de perseguirlos desde la noche de los tiempos. Pero nunca habría adoptado, en las actuales circunstancias, ese discurso homófobo que antes he denunciado. Por el contrario creo que se habría visto interpelado, como lo somos todos, por el deseo de normalización que se expresa hoy en los homosexuales.

¿Qué piensa usted del odio católico de la perversión del que habla Michel Tort a propósito de Lacan?

La argumentación de Tort —retomada por Eribon— no se limita a esta actuación de homofobia. Pretende encontrar un fundamento teórico y antropológico. De este modo los dos autores hacen de la concepción lacaniana de la familia, tal como aparece en *Los complejos familiares* (1938), una especie de teología fanática, directamente salida del integrismo católico, que trata de impedir a los homosexuales que accedan a sus derechos elementales: parejas de hecho, adopción, etc. Peor aún, según Michel Tort, Lacan se habría hecho culpable de simpatía anticipada por el gobierno de Vichy. Pues la

tesis de la neurosis familiar y el declinar del patriarcado no sería, cito: “*más que la etiología del síntoma social en los años treinta, que alcanzará toda su importancia ideológica durante el período de Vichy con el personaje del mariscal —que debería ser seguido por el general—*”.

Más allá de esta comparación absurda, que tiende a meter en el mismo saco dos figuras radicalmente antagonistas de “padres de la nación” (Pétain y De Gaulle, uno traidor y otro héroe) una se queda estupefacta de leer tales contraverdades.

En mi libro sobre Lacan, yo había destacado que éste había sido el primero, antes que los especialistas de la historia de Viena (Carl Schorske y Jacques Le Rider), en sentirse impresionado por el hecho de que el psicoanálisis naciera de la decadencia en occidente de la familia patriarcal. Frente a esta decadencia, simbolizada en Viena por la agonía de la monarquía de los Habsburgo, Freud levantó acta de una forma nueva de subjetividad comparando al hombre del siglo xx con Edipo y Hamlet, es decir, con el actor solitario de un drama de la conciencia, condenado a representar permanentemente la escena de un asesinato original con el fin de desanudar los hilos de su genealogía.

Fijémonos en que si el psicoanálisis atribuye al padre un lugar central en esta configuración no es para reivindicar la postura caricaturesca de un jefe de horda criminal y tiránico —como harán los regímenes fascistas y el nazismo— sino para revalorizar simbólicamente una paternidad deshecha, que se busca a sí misma sin cesar.

En Freud, el padre es una figura fragilizada por el ascenso de la potencia de la emancipación de las mujeres y esta es la tradición que reivindica Lacan. Por su teoría llamada del *Nombre del Padre*, sitúa, en 1953, la posición simbólica de la paternidad en el centro de la constelación familiar. Lejos de ser un representante del integrismo, ligado a un patriarcado de pacotilla, y lejos de hacer de la función simbólica del padre una

“esencia”, Lacan pretende ser un pensador de la Ilustración desligado de su cultura católica pero capaz de integrarla en su itinerario, como Freud hizo con su condición judía. Por esto es por lo que tomará de Lévi-Strauss la noción de función simbólica (del padre, de la paternidad) precisando su intención de nunca asimilarla a una instancia nominalista o esencialista.

Dicho esto, hay en Lacan una referencia constante a la teología cristiana. Pero hacer de él un representante ortodoxo y riguroso de la iglesia católica romana equivale a olvidar que fue ateo, nietzscheano, espinosista, hegeliano y luego estructuralista, y que se designó a sí mismo, en su juventud, como un “anticristo”. Su “catolicismo” barroco y flamígero, tinto en odio sagrado, era más próximo al de un Salvador Dalí o un Luis Buñuel que a los preceptos de los curas. Y aun cuando la noción de *Nombre del Padre* fue directamente tomada de la teología, ella también tiene como fundamento las categorías modernas de la antropología surgidas de Durkheim, de Mauss y de Lévi-Strauss. Sobre esto no hay confusión alguna en Lacan, frente a lo que pretende Michel Tort, entre una ley antropológica (la prohibición de incesto) y una estructura familiar “paternalista”.

De igual modo, no hay contradicción de principio entre el modelo edípico elaborado por Freud (y retomado por sus sucesores) y el movimiento de emancipación de los homosexuales iniciado a finales del XIX con el decaer del patriarcado. Si el padre ha sido progresivamente desposeído en occidente de sus funciones autoritarias tradicionales, la familia no es ya hoy, como en 1938, una entidad indestructible. Que sea “natural”, “recompuesta”, “monoparental” u “homoparental”, lo es claramente a imagen y semejanza de esta tragedia edípica reinventada por Freud. A condición de no hacer del Edipo un simple “complejo”. La familia sirve de encrucijada tanto para la formación

de una normalidad social y simbólica como para el surgimiento de las más grandes pulsiones criminales o para el desarrollo de las transgresiones y de todas las patologías conscientes o inconscientes vinculadas a la construcción de la subjetividad humana.

Por eso no vemos en qué la teoría lacaniana, que se basa en esta concepción de la familia, podría asemejarse de lejos o de cerca a cualquier posición homófoba comparable a la de Tony Anatralla, sacerdote psicoanalista, consejero del cardenal Lustiger, que se ha convertido hace poco en el campeón, como Simone Korff-Sausse, de una cruzada inquisitorial contra los homosexuales, calificados de “adeptos a una genitalidad infantil”.

Para hacer de Lacan un representante del catolicismo más reaccionario, Michel Tort se basa en una carta que éste le escribió a su hermano Marc-François Lacan, monje benedictino, en setiembre de 1953, inmediatamente después de su famoso *Discurso de Roma*. Michel Tort no ha leído esta carta, cuya copia soy la única en tener y cuyo contenido he mencionado en dos ocasiones: en el segundo volumen de mi *Historia del Psicoanálisis en Francia* (1986) y en mi libro sobre Lacan en 1993. Según Tort, “se comprende el tono ya neotestamentario del célebre ‘Discurso de Roma’ de 1953, dirigido a la Santa Sede para obtener una audiencia del Santo Padre”.

Ya he contado en qué contexto Lacan le había pedido a su hermano intervenir ante Pío XII para obtener una audiencia. En esta fecha, muy exaltado por su “reconquista” del movimiento psicoanalítico, Lacan quiere ver al Papa. Pero también dirige su “Discurso” a Lucien Bonnafé para que se lo pase a Maurice Thorez⁴. Es decir, que envía su conferencia a personalidades importantes del campo intelectual de la época. Dicho de otro modo, y esta es mi explicación, quiere hacer de este “Discurso” pronunciado en Roma, ciu-

⁴ Maurice Thorez (1900-1964) fue secretario del Partido Comunista Francés desde 1930.

dad altamente simbólica, un acontecimiento en el sentido político del término. Y sabe que en este momento hay muchos alumnos católicos entre los jesuitas que están abriéndose al psicoanálisis, al igual que los comunistas emergen del hielo estalinista.

Frente al poder médico, representado por la SSP y frente a Daniel Lagache, que encarna, en la SFP, la entrada del psicoanálisis en la universidad, Lacan apela a las otras dos grandes instituciones con porvenir para el psicoanálisis: el Partido Comunista Francés y la Iglesia. Nada más normal. No se trata, pues, de un intento de acercar el psicoanálisis al catolicismo, o de convertirse a la fe, sino de la voluntad de *hacer venir a él* a los cristianos y, por qué no, al Papa o las más altas autoridades de la Iglesia. Lacan no se arredra ante nada para seducir a los grandes de este mundo. Intentará más tarde reunirse con Mao Zedong, tras haber hecho varios viajes a Friburgo para conversar con Heidegger. Cada vez, se trata de “hacerse reconocer” y demostrar que “su doctrina puede iluminar al mundo”. En ningún caso trataba Lacan subordinarse a un discurso o a una institución. Por el contrario, quiere en cada ocasión atraer a los demás.

El Papa no le concederá audiencia alguna a Lacan quien, despechado, irá a pasearse con Serge Leclair por los jardines de Castel Gandolfo. El *qui pro quo* viene de que Marc-François Lacan ha interpretado esta carta como la vuelta de su hermano a la fe. Cuando me la dio a leer intentó convencerme de que se trataba de eso. Me complació decirle que Lacan obraba en el mismo sentido con el Partido Comunista Francés, y que esto no sirvió de nada. En cuanto a la carta, está redactada con habilidad, puesto que se trata de hacer creer a su hermano que ha vuelto a la fe cristiana y de obtener la audiencia deseada: *“He fundado, dice, con Lagache, una nueva sociedad para atraer con nosotros a la mayoría de los alumnos [...] Todo esto es muy tonificante para mí, pues por fin voy a poder hacer la enseñanza que quiero. Por el momento el nudo está en Roma; en donde hago un*

informe sobre el lenguaje del psicoanálisis en toda su amplitud. Creo que esto surtirá algún efecto. Mis alumnos más prudentes y más autorizados me piden obtener una audiencia del Santo Padre. Debo decir que soy bastante proclive a hacerlo y que no sin un profundo interés por el porvenir del psicoanálisis en la Iglesia iré a rendirle al padre común mi homenaje. ¿Crees que podrá hacer algo por esto?»

En una carta un poco anterior (sin fecha) de 1953, Lacan escribe: *“Mi posición ante la religión es de una importancia considerable en el momento en que he empezado a hablarte. Hay religiosos entre mis alumnos y sin duda habré de entrar en relación con la iglesia en los años que vendrán sobre problemas que las más altas autoridades querrán ver con claridad para tomar partido. Me basta con decirte que será en Roma, en setiembre, cuando presentaré el informe de nuestro congreso de este año y que no es casual que el tema sea el papel del lenguaje (entien-de logos) en el psicoanálisis”.*

Tras nuestros debates y nuestros intercambios epistolares, que comenzaron en marzo de 1983 y se prolongaron más de diez años, Marc-François ha admitido que su hermano no era “cristiano” pero que toda su obra estaba animada por una búsqueda de la trascendencia. De ahí a hacer de Lacan un adepto de los papistas y, aún peor, de Maurras, de la *Acción Francesa*, incluso de Vichy (Tort) hay un abismo.

En 1917-1918, en el colegio Stanislas, Lacan fue alumno de Jean Baruzi, en la época en que este redactaba su tesis doctoral sobre Juan de la Cruz. Ya he señalado que esta enseñanza, asociada al descubrimiento precoz de Spinoza, había tenido por efecto obrar en el itinerario de Lacan una transición entre el catolicismo devoto de su familia y un catolicismo erudito y aristocrático que podía ser un instrumento crítico en la aprehensión de la religión. En esta misma perspectiva hay que situar la fascinación que experimentó Lacan entre 1923 y 1924 por Chales Maurras, en el momento mismo en que él fre-

cuentaba el grupo surrealista y la Librería de Adrienne Monnier. En esta época, durante una grave crisis melancólica, rechazó aún con más violencia todos los valores cristianos en los que había sido educado. Sin adherirse en lo más mínimo a los valores maurrasianos, quiso con toda su alma encontrarse con Maurras (como más tarde con el Papa o con Mao) pretendiendo comprometerse en el realismo. Con certeza, admiraba la lengua de Maurras y un cierto radicalismo monárquico que le alejaba aún de su entorno.

Para hacer de él un maurrasiano, y releer así *a contrario* el texto de 1938 sobre *Los complejos familiares*, y con el fin de encontrar en ellos la presencia de tesis de la *Acción Francesa*, Eribon se basa en una carta de 1924 enviada a Maurras por la mujer de Léon Daudet: “Un muchacho amigo de Maxime, que se llama Jacques Lacan (23 años, estudiante de medicina, con el apremio, creo yo, como tantos, por ganarse la vida) me pide desde hace varias semanas poder tener una entrevista con usted [...] Hace poco que ha sido conquistado por nuestras ideas, y piensa naturalmente que su adhesión tiene una gran importancia y que podrá hacer mucho [...] ¿Podría usted recibirle cinco minutos? Le he dicho que le escriba a usted. Cuando le haya visto, le conocerá usted y no tendrá más que responderle oralmente: esto le hará ganar tiempo. Me parece cultivado, inteligente, pero también bastante presuntuoso. Sin embargo pienso que puede servir a nuestra sagrada causa [...] Hasta pronto, querido amigo, y por favor no le conceda al pequeño Lacan más que una corta entrevista, no vale más”.

Esta carta manifiesta las dudas de la señora Daudet. No sabe si decir si Lacan puede o no ser útil a la “causa sagrada”, pero lo que me choca es que afirma que Lacan “no vale más que unos minutos”. Lacan, cuya palabra era interminable y las demandas ilimitadas, se vio muchas veces constreñido a la moderación por sus interlocutores –“sólo unos minutos”– mientras que

pidiendo más se consideraba “indispensable”. ¿Cómo no ver en esta actitud tan frecuente sobre él –pensemos en Ernest Jones– la respuesta a la manera en que vivía su relación con el tiempo, y con la que pronto construyó la duración de sus secuencias?

Lo cierto es que Lacan no fue maurrasiano en modo alguno. Todo su itinerario ulterior lo prueba. Y por lo demás, en el momento de su publicación, el texto sobre la familia, el que Eribon y Tort convierten en punta de lanza del combate reaccionario de Lacan a favor de la familia patriarcal cristiana y autoritaria, fue comentado en un sentido rigurosamente inverso por Lucien Febvre, por un lado, y sobre todo por Édouard Pichon, psicoanalista y gramático, maurrasiano y miembro de *Acción Francesa*. Este último reprochó a Lacan su hegelianismo, su ausencia de consideración por la moral católica y, en fin, su concepción bastante más antropológica y modernista de la familia patriarcal. En resumidas cuentas, deplora que aquel cuyo genio reconocía se hubiese apartado del recto camino de la civilización cristiana y muy francesa, en beneficio de una adhesión a la *Kultur* alemana. De hecho, en este artículo de la *Enciclopedia francesa*, Lacan no conservaba de este Maurras más que dos tesis, muy poco maurrasianas: una heredada del positivismo comtiano, para quien la sociedad se divide en familia y no en individuos, y la otra tomada de Aristóteles, relativa a la identidad social de sujeto.

Volviendo a lo que está sucediendo hoy en cuanto a las relaciones entre psicoanálisis y homosexualidad, voy a plantearle una pregunta con tres partes. ¿Qué se puede pensar del hecho de que la homosexualidad sea objeto de tantos debates en las instituciones psicoanalíticas? ¿Cómo puede ser que la homosexualidad sea en este momento fuente de angustia, de modo que se opere una discriminación así en el medio psicoanalítico como si nada hubiera cambiado en ochenta años? ¿Qué resultó

tan violento en la decisión de la IPA de antaño para que esto se haya mantenido hasta hoy? ¿Se puede considerar que existe homofobia en el interior de las escuelas de psicoanálisis?

Para responder a sus tres cuestiones, diré simplemente que las instituciones psicoanalíticas y sus miembros reaccionan exactamente “como todo el mundo”.

La voluntad de los homosexuales por integrarse en las normas de la familia ha hecho surgir por doquier una nueva forma de homofobia. Por denegación, como ya he dicho. La pega está en que los psicoanalistas homófobos pretenden hablar en nombre del psicoanálisis, de Freud, o de Lacan, mientras que no hacen más que expresar su opinión como ciudadanos. De ahí vienen las críticas que se les han dirigido y que, claro está, nos obligan a reflexionar seriamente sobre el porvenir y la capacidad del psicoanálisis para tomar en cuenta las transformaciones de la familia occidental. He planteado este problema en mi discurso de apertura de los estados generales del psicoanálisis en julio de 2000. Me parece normal que todos los grupos se hayan moviliado en torno a esta cuestión.

He constatado, tras escuchar a miembros de las distintas escuelas de psicoanálisis a quienes había pedido la redacción de un texto para este número de *Clínicas Méditerranéennes* sobre “Las homosexualidades de hoy” que, en la mayoría de las escuelas, no existe al parecer una posición común sobre la cuestión de la homosexualidad. Se habla claramente de personalidades muy diferentes entre los homosexuales. Ciertos analistas prefieren evitar el tema de la homosexualidad *gay* o genital, para hablar más bien de homosexualidad psíquica. Así, Thierry Bokanovski habla de “homosexualidad primaria”, de “Edipo inverso” o “estructurante” o de tipo “inversivo”. Otros psicoanalistas adoptan posiciones más tajantes, como por ejemplo Charles Melman en la *Encyclopédie Universalis* y esto tanto respecto a la homosexualidad

masculina—no entro en las particularidades clínicas y en los detalles de su artículo— como de la homosexualidad femenina, que no estaría, tampoco, exenta de perversión. Eso es lo que dice en 1990. En el texto publicado en el presente número, Charles Melman escribe que se debe considerar hoy que si la homosexualidad masculina constituye una perversión, la homosexualidad femenina, por el contrario, no lo sería en la medida en que no existiría. Sería una “histeria cumplida”, dice él. Me gustaría saber qué piensa usted de todo esto.

Todas estas “teorizaciones” me parece una vez más que son la expresión de una homofobia que avanza disfrazada. ¿Por qué no llamar gato al gato? Sabemos bien que la homosexualidad “psíquica” existe o que la homosexualidad latente está presente en muchos heterosexuales. Podemos igualmente, como ha hecho Lacan, suponer que la homosexualidad femenina sería más “histórica” que la masculina. Aunque...¿No sabemos nada de ello! Y Lacan nunca ha dicho, como Melman, que “la homosexualidad femenina no existe”.

En realidad, más allá de las interrogaciones clínicas de este tipo, no es la definición de la homosexualidad o de las homosexualidades la que obsesiona hoy a la comunidad psicoanalítica: es lo que en ella hay de “real” (en sentido lacaniano) por un lado y de realidad social, por otro. Lo que la molesta, lo que la perturba, lo que la vuelve a veces paranoica, violenta, injuriosa, es que homosexuales *practicantes*, es decir, parejas del mismo sexo, tengan relaciones carnales, quieran comportarse como neuróticos ordinarios: tener hijos y vivir en familia, obtener derechos, etc. Esto parece inaceptable para los psicoanalistas homófobos. Desconfían de que un acto sexual de naturaleza diferente al coito entre un hombre y una mujer venga a sustituir la escena primitiva, su *escena primitiva* freudiana. Lo que temen es que la escena primitiva basada en la diferencia anatómica de los sexos sea sustituida por algo real extraño y casi “monstruoso”. Como si esa diferencia anatómica corrie-

se el riesgo de ser borrada o de desaparecer bajo el peso de una pretendida “homogeneización” de los sexos. ¡Qué curiosa fantasía!. Esta diferencia sexual no se deja ser abolida y las demás diferencias no corren el riesgo de recubrirla.

Pero, por suerte, no todos los psicoanalistas son homófobos y muchos de ellos van siendo ya capaces de escuchar *de otra manera* la palabra de estos nuevos homosexuales que aportan el desorden a la comunidad freudiana, por su deseo de norma y no por su deseo perverso. Estoy sorprendida al ver que esta comunidad tolera mejor a los homosexuales psicóticos o a los perversos heterosexuales que a los psicoanalistas homosexuales “ordinarios” (“neurotizados”), que no presentan ninguna patología particular. Esto enseña a las claras que existe en la comunidad freudiana un deseo de conservar la idea de que la homosexualidad sería, en sí misma, la esencia de la perversión.

Un día habría que aceptar la nueva realidad, puesto que existe y que, de aquí al algún tiempo, votaremos leyes que convertirán en legal el deseo de normalización de los homosexuales. Esta realidad hay que pensarla, sin embargo, y tenerla en cuenta sin tener miedo de revisar de raíz nuestras categorías psicoanalíticas. Hay que tomar partido incluso a favor de los homosexuales contra todas las discriminaciones que les agobian. Si el psicoanálisis quiere seguir siendo freudiano, debe proseguir la misión civilizadora y emancipadora de sus orígenes.

A este respecto, pienso que la concepción lacaniana de la homosexualidad no conviene al análisis de las homosexualidades de hoy, puesto que el homosexual, en tanto que encarnaría la raza maldita del perverso sublime, está en vías de desaparición. Los homosexuales contemporáneos no pueden ya ser clasificados globalmente en la categoría de perversos. Del mismo modo, la homosexualidad *neurotizada* de hoy no es, como tal, una perversión: ni una perversión sexual, ni una perversión en sentido estructural. Por el contrario,

lo que queda de la teoría lacaniana es la idea, para mí magistral, de que existiría en el amor en general un componente, incluso una estructura, de naturaleza perversa, una estructura “homosexual sublimada” común a homosexuales y a heterosexuales. Y si la tesis lacaniana de la existencia necesaria de algo real irreductible a la norma, es exacta –podemos apostar que el personaje del perverso sublime y maldito se mantendrá en nuestra sociedad bajo nuevas formas–.

Debemos estar vigilantes ante el desencadenamiento de la violencia homófoba de los psicoanalistas. En lo que toca a la obra de Lacan, estamos en un período de herencia. Hay que hacer una elección y no fatigar de manera inacabable las palabras correctas del maestro. Es cierto que éste ha dejado una herencia a algunos de sus discípulos, minoritarios por suerte: por un lado un gusto pronunciado por la injuria, por otro una lectura dogmática de su teoría del *Nombre del Padre* y de la función simbólica que merecen las críticas claras que le dirigen Tort y Eribon. Más que Freud, Lacan ha suscitado, incluso favorecido, una lectura regresiva de su obra. En otros lugares he tenido ocasión de explicar por qué.

Charles Melman y Jean-Pierre Winter, que en nombre del lacanismo y del psicoanálisis se han lanzado a una verdadera cruzada mediática contra los homosexuales, se sirven en efecto de la concepción lacaniana de la paternidad simbólica para pretender restaurar la figura del padre autoritario, que estaría, para ellos, amenazada por el nuevo orden homosexual.

Esta actitud no hace más que reproducir un terror conservador y hostil a la idea misma de “progreso”, parecida a la que había invadido la sociedad vienesa de finales del XIX. Se encuentra su huella en los textos de Otto Weininger y de Bachofen pero nunca en los de Freud. Estos autores, de un conservadurismo extraño y nihilista, sospechaban de una feminización generalizada de la sociedad, consecutiva a la emancipación de las muje-

res. Pues bien, hoy en día, los lacanianos homófobos, uniéndose en esto a los de la IPA, son las víctimas de un horror equivalente. Tienen un miedo cerval a que una especie de apocalipsis venga a arrasar el conjunto de la sociedad para “homosexualizarla” y “homogeneizarla”.

Expresan su terror en forma de insultos apelando más a un patriarcalismo autoritario de tipo “mosaico” que a un paternalismo cristiano. De este modo Winter ha reivindicado el orden de un judaísmo caricaturesco para estigmatizar a las mujeres homosexuales que han adoptado niños. Estas serían, ha dicho en síntesis, las representantes de un cristianismo maternalista puesto que, como la Virgen María, habrían cometido la falta de parir una descendencia sin coito heterosexual alguno. “Cristianas” de alguna manera: aquí la injuria anticristiana tiene el mismo tono que el insulto judeófobo. Supone que la función paterna “judía” podría restaurar la verdadera “Ley del Padre” psicoanalítica, frente a un paternalismo cristiano decadente. En este mismo sentido, Winter ha acusado a las parejas homosexuales de querer fabricar “niños simbólicamente modificados”.

Por su parte, Charles Melman ha pronunciado anatemas contra Martine Gross acusando a los padres homosexuales de ser adeptos a una especie de narcisismo primario del que estaría excluida toda relación verdadera con el otro. Los hijos de estas parejas serían según él “peluches destinados a satisfacer el narcisismo de su padres”. Imposible, en estas condiciones, añade, que tal proyecto sea “honorable”. En cuanto a la definición melmaniana de familia “normal”, es algo raro: “Entiendo por familia normal lo que permite al niño afrontar las verdaderas dificultades”. Cuando se sabe que Lacan mostraba en 1938 que las peores torpezas y las mayores anomalías han surgido siempre de las familias aparentemente más normales, constatamos lo que separa al maestro de sus discípulos homófobos. ¿Me atrevería yo a decir que estos son la deshonra del lacanismo y del psicoanálisis?

Añadiré que yo misma he sido tratada por Melman, tras la publicación de mi *Historia...* (en 1986) de “huelebraguetas de Lacan”, a la espera de que “su cola se agite contra mí”, y luego organizadora del “psicopride” tras haberme hecho cargo, en julio de 2000, de la defensa de las parejas homosexuales.

La posición más grave es la que adopta Pierre Legendre. Es insultante pero no moviliza argumentos dene-gadores. En la medida en que el autor es un pensador importante, que ha publicado muchas obras doctas sobre la filiación, su responsabilidad me parece más grave que la de los demás. Movido, también él, por el terror de una decadencia, o de una “desimbolización” de occidente, o de “una escalada del oscurantismo”, sostiene que el deseo de normalización de los homosexuales depende de un hedonismo ilimitado, de un rechazo de toda prohibición y de cualquier tabú.

¿Por qué los homosexuales habrían de ser responsables de este hedonismo que existe por doquier en las sociedades que llamamos “posmodernas” y que efectivamente podemos criticar? ¿Y por qué designar este hedonismo como una herencia del nazismo, cuando esta corriente existe desde la Grecia arcaica? Aquí Pierre Legendre desbarra y su terror es por lo menos paranoico: “*Piensen en las iniciativas tomadas por los homosexuales, dice. El pequeño episodio del Pacs de cómo el estado decae de sus funciones de garante de la razón. Freud había mostrado la omnipresencia del deseo homosexual como efecto de la bisexualidad psíquica [...] Instituir la homosexualidad con estatuto familiar, es poner el principio democrático al servicio del fantasma. Es fatal, en la medida en que el derecho, basado en el principio genealógico, deja sitio a una lógica hedonista, heredera del nazismo*”.

Francamente, no veo en qué el deseo de normalización de los homosexuales pondría en peligro el principio democrático. Que este se base en la existencia de la diferencia de sexos y, por ello, en el matrimonio hete-

rosexual, es cosa cierta. Pero precisamente, en la medida en que la homosexualidad actual se refiere a ella como un modelo, no corre el riesgo de poner el peligro la democracia. Por el contrario, reclama más democracia. Hasta hoy – y la actualidad acaba de dar un ejemplo llamativo – lo que prohíbe a la democracia son las formas bárbaras y autoritarias de un patriarcado arcaico. En este punto los análisis de Freud sobre la horda primitiva y los de Lacan sobre la familia se aproximan. Por el momento, el único apocalipsis que parece amenazar a la sociedad occidental – y al Islam mismo – es el del islamismo radical y terrorista. Por ello señalo que las amenazas islamistas son proferidas por los barbudos polígamos y bárbaros que traban el cuerpo de las mujeres y lanzan injurias contra los homosexuales, considerados responsables de un debilitamiento de los valores viriles de Dios padre.

Con todo, la homosexualidad no es asimilable a las costumbres sádicas y “hedonistas” de los guerreros de las SA o de las SS. Los homosexuales, como “raza inferior y degenerada”, han sido exterminados en los campos de la muerte, marcados como los judíos y los gitanos con el sello de la infamia. Hoy en día son asesinados en Arabia Saudita y martirizados en Egipto sin que se escuche la más leve protesta de la comunidad psicoanalítica.

Unas palabras, si le parece, sobre los psicoanalistas homosexuales. Al final de una entrevista que usted concedió a la revista *Ex Aequo* en abril de 1999, dice usted que un analista homosexual no debe exhibir su propia sexualidad por la simple razón de que la regla quiere que el paciente no conozca la vida privada de su analista. ¿Qué piensa usted de esta idea y de la constitución de redes de psicoanalistas homosexuales?

Pienso que hay que aplicar, en la cura, reglas universales. Sabemos que los pacientes, en la transferencia, conocen rápidamente la naturaleza de las elecciones sexuales de sus analistas. Pero hay que mantener la prohibición

actual que quiere que el análisis no dé ninguna información al analizante sobre su “vida privada”. Los analistas homosexuales deben evitar también el principio del “ghetto” y recibir el análisis tanto a homosexuales como a heterosexuales. Si un paciente dice a su analista que *sabe* o que piensa que este es homosexual, y esto es cierto, el analista no debe, en mi opinión, negar esta realidad. Pero, por lo demás, no se trata de exhibir las propias elecciones sexuales. La no respuesta a este tipo de pregunta puede ser, *de facto*, una respuesta en forma de interpretación.

Hay muchas preguntas pendientes, motivadas por la transformación de la homosexualidad en nuestras sociedades. Por ejemplo, ¿cómo procederá un analista en el análisis de niños ante signos evidentes de homosexualidad precoz? ¿Deberá obrar de manera que el niño evolucione hacia otra elección sexual? Pienso que sí, si se trata de un niño prepúber, sometido a una fetichización por parte de la madre, por ejemplo. Pero ¿cómo podría un analista actuar así en un mundo en el que la homosexualidad será reconocida como una sexualidad ordinaria y ya no como una patología? ¿Cuáles serán entonces las fronteras entre la norma y la patología? ❖

POLITICA SOCIEDAD

Revista cuatrimestral de Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense

Presidente:

Francisco Aldecoa Luzárraga

Director:

Ramón Ramos Torre

Consejo de Redacción:

Víctor Abreu Fernández, Rafael Bañón Martínez, Inés Campillo Sierra,
Cecilia Castaño Collado, M.^a Isabel Castaño García, Juan José Castillo Alonso,
María Cátedra Tomás, Eduardo Crespo Suárez, Rafael Cruz Martínez, María González Encinar,
Jesús Leal Maldonado, Lorenzo Navarrete Moreno, Laureano Pérez Latorre,
Fernando Valdés dal Ré

Secretaria:

Carmen Pérez Hernando

CONTENIDO Vol. 40 Núm. 1 (2003)

Eduardo Crespo Suárez

El construccionismo y la cognición social: metáforas de la mente

Fernando J. García Selgas

*Para una ontología política de la fluidez social:
el desbordamiento de los constructivismos*

Joan Pujol, Marisela Montenegro, Marcel Balasch

*Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones
de una perspectiva corporeizada para la práctica
investigadora e interventora*

**José Enrique Ema López, Silvia García Dauder y Juan
Sandoval Moya**

*Fijaciones políticas y trasfondo de la acción: movimientos
dentro/afuera del socioconstruccionismo*

Gabriel Gatti

*Las modalidades débiles de la identidad. De la identidad
en los territorios vacíos de sociedad y de sociología*

Carmen Romero Bachiller

*Los desplazamientos de la «raza»: de una invención
política y la materialidad de sus efectos*

Margot Pujal i Llombart

*La tarea crítica: interconexiones entre lenguaje, deseo
y subjetividad*

Teresa Cabruja i Ubach

*Astucias de la razón y psicología crítica: condiciones
de erotismo-seducción, prácticas de tokenismo
y resistencias ético-políticas*

Tomás Ibáñez

*La construcción social del socio-construccionismo:
retrospectiva y perspectivas*

VARIOS:

Enric Sanchís

La experiencia del paro

Ángel J. Bergua

*Ser y parecer. Órdenes simbólicas y transgresiones
imaginarias en los usos del vestuario*

SUSCRIPCIONES

ESPAÑA Y UNIÓN EUROPEA

Suscripción individual: 30,00 €
Suscripción institucional: 36,00 €
Número suelto: 12,00 €

RESTO DEL MUNDO

Suscripción individual: 40 \$
Suscripción institucional: 50 \$
Número suelto: 20 \$

3 Poéticas

Ingeborg Bachmann: Cinco poemas póstumos

Traducción y nota preliminar de Ricardo Ibarlucía¹

Una recepción discontinua y fragmentaria ha hecho que la obra poética de la austríaca Ingeborg Bachmann (Klagenfurt 1926-Roma 1973) aún no sea suficientemente conocida en el mundo de habla hispana. Hasta mediados de los años ochenta, cuando había eran las tempranas traducciones de Rodolfo Alonso y Klaus Dieter Vervuert (Poesía alemana de hoy 1945-1966, Buenos Aires, Sudamericana, 1967) y Norberto Silveti-Paz (Sur, n° 308/309/310, Buenos Aires, septiembre 1967-febrero 1968), a las cuales se sumaban los poemas incluidos en las antologías de Rodolfo Modern (Poesía Alemana del siglo XX, Buenos Aires, Librerías Fausto, 1974), Felipe Boso (21 poetas alemanes, Madrid, Visor, 1980) y José M. Mínguez-Sender (Antología lírica alemana actual, Barcelona, El Bardo, 1986).

A esta primera serie de traducciones siguió, en la segunda mitad de los años ochenta, un interés por la obra narrativa de Bachmann que lamentablemente resultó ser efímero. Margarita Fontsero tradujo A los treinta años (Barcelona, EDHASA, Colección Narrativa, n° 1, 1986) y Juan J. Solar la novela Malina (Madrid, Alfaguara, 1986) y Tres senderos hacia el lago (Madrid, Alfaguara, 1987). Paralelamente, José María Valverde vertió al español las

famosas conferencias de Francfort, recogidas bajo el título Problemas de la literatura contemporánea (Madrid, Tecnos, 1990), y Arturo Parada publicó su traducción de El tiempo postergado (Madrid, Cátedra, 1991), primer libro de poemas de Bachmann.

Cabe destacar, durante los años noventa, la inmensa labor de difusión de la obra poética de Bachmann emprendida en España por Cecilia Dreymüller. A ella debemos las traducciones de Invocación a la Osa Mayor (Hiperión, Madrid, 2001), su segundo libro de poesía, y Últimos poemas (en colaboración con Concha García, Madrid, Hiperión, 1999). La tarea de Dreymüller, que comprende también traducciones en diversas revistas, se vio completada por la edición de No sé de ningún mundo mejor (Madrid, Hiperión, 2003), a cargo de Jahn Pohl. Por su parte, Ana María Cartolano tradujo el volumen de Debemos encontrar frases verdaderas. Conversaciones y entrevistas, editado por Christine Koschel e Inge von Weidenbaum (México, Universidad Autónoma de México, 2000) y Adan Kovacsics El caso Franza. Requiem por Fanny Goldman (Madrid, Akal, 2001).

Los cinco poemas que aquí presentamos al lector español se cuentan entre los últimos que escribió Bachmann antes de renunciar a la

poesía y pertenecen al mismo ciclo que "Keine Delikatessen", "Enigma", "Böhmen liegt am Meer" y "Prag Jänner 64", recogidos en la edición de Últimos poemas (op. cit., pp. 62-69). Se estima que los tres primeros –"Plaza Wenceslao", "Cementerio judío" y "Praga, policlínico"– datan de sus viajes a Praga, en enero y febrero de 1964 respectivamente. "Barrera de sonido" y "En las manos del enemigo", en cambio, se inscriben dentro del contexto de su discurso de recepción del Premio Büchner, en el otoño del mismo año.

Descubiertos entre los papeles póstumos depositados en la Biblioteca Nacional de Austria, estos poemas se publicaron por primera vez en alemán en el volumen Letzte, unveröffentlichte Gedichte, Entwürfe und Fassungen (Suhrkamp, Francfort del Meno, 1998, pp. 17-42), precedidos de un comentario crítico de Hans Höller, a cargo de la edición. En nuestra traducción hemos seguido el criterio adoptado para el establecimiento de la versión alemana, buscando reproducir la fisionomía de los originales e indicando entre paréntesis las palabras poco legibles. En todos los casos se trata de borradores pasados a máquina por Bachmann, excepto "En manos del enemigo", manuscrito en tinta negra sobre una hoja de talonario.

¹ Filósofo germanista. Profesor de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Director del CIF.

Barrera de sonido Schallmauer

*La alfombra de ruido, ensordecedora y chata,
Der Lärmteppich, breit und laut,
que arrastra contigo
hinter dir her schleift,
lo que más ruido hace, todo
was mehr lärmt, alles
hace ruido y ensordecen,
lärmt und laut lärmt
tiemblan
es, es zittern
Tus casas todas
Deine Häuser alle,
cada pisada
jeder Fussbreit
en tu cabeza
in deinem Kopf
todas tus posesiones
alle deine Deitzungen
recuerdos, pensamientos
Gedanken, Gedenken
lo que rebasó
das überrast
con una velocidad
mit einer Geschwindigkeit
que nunca fue la tuya
die nie die deine war
esta locura; no existe nada
dieser Wahn; es ist nicht*

En manos del enemigo
in Feindeshand

más, nada existe más, y
mehr, nichts ist mehr, und
no existe nada más lejos
es ist nicht mehr weit,
hasta que con el gran estruendo
bis mit dem grossen Knall
bajo el que te inclinas
unter dem du dich ducckst
sobre ti, en lo alto,
über dir, oben, du
la barrera del sonido traspasas,
die Schallmauer durchschlägst,
subiendo.
nach oben.
Te inclinas, ya estás
Du duckst dich, du bist schon
arriba y emprendes tu viaje
oben und trittst deine Reine an
con flamantes harapos y llantas
mit funkelnden Fetzen un Felgen
con las costuras reventadas y
mit augerissenen Nähten und
una fuerza loca, para que en tu
einer Wahnkraft, für deren
traspasar el cielo sea [siempre] muy suave
Durchschlag der Himmel [immer] zu weich
y la tierra muy dura.
un die Erde zu hart ist.

En manos del enemigo In Feindeshand

*Estás en manos del enemigo,
Du bist in Feindeshand,
ya muelen Tus
sie mahlen schon Deine
huesos, trituran
Knochen, sie zerstampfen
Tu mirada
Deinen Blick
aplastan Tus miradas
sie treten Deine Blicke
con los pies
aus mit den Füßen
te taladran el oído
trillern dir ins Ohr
con el silbato de alarma
mit den Alarmpfeifen
Alarma
Alarm*

Plaza Wenceslao Wenzelsplatz

pistas de hielo, bloques de nieve
Eisfährten, Schneebauern

No mucho para ver, la nieve, una avería
Nicht viel zu sehn, der Schnee, eine Haverie

humeantes
[rauchend]

sin palabras ante el frío las bocas, hacia arriba
sprachlos vor Kälte die Münder, hinauf und
y hacia abajo como cardúmenes xxxxxxxxxxxx de casa en casa
hinunter wie Fischzüge xxxxxxxxxxxx vonhause nachhause

Hombres.
Menschen.

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx No mucho para entender.
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx Nicht viel zu verstehn.

juntos y en todas direcciones
miteinander und in der Quere

Sale humo solamente, bocanadas, hace rato que cada uno
Es raucht nur, wölkt sich, vor sich hin denkt

piensa en sí mismo, no piensa. Tampoco para qué
sich ein jeder, denkt sich nicht. Wozu auch
ni por qué aquí.
und warum hier.

El lugar, con [el que] sin embargo me encontré camino a casa, también se llama así,
Der Platz, von [dem] ich aber nachhause finde, heisst auch so,

es uno y el mismo. Tengo mi pequeño humo
ist ein un derselbe. Ich habe meinen kleinen Rauch

delante de la boca y doblo y me descubro viva
vor dem Mund und biege ein und komme lebendig an-

en una callejuela que termina xxx lejos en el fondo de mi pasado
in eine Gasse, die weitxx unten in meine Vergangenheit endet

y es mi vida. en la que está mi origen.
und mein Leben ist. in der meine Herkunft ist.

Cementerio judío Jüdischer Friedhof

*Bosque petrificado, ninguna tumba destac[abl]e, nada para arro[d]illarse
Steinwald, keine vorzügl[iche]n Gräber, nichts zum Hin[k]nien
ni tampoco para las flores. Es tan estrecho el lugar que las piedras
und für die Blumen nichts. So eng ist dort ein Stein, wie den
se abrazan entre sí, para que no se piense en uno sin el otro,
andren um den Hals fallend, keiner ohne den andern zu denken,
y para los vivos una pasarela A través de la cual pasearse,
und für die Lebendigen einen Spaltbreit Durchlass gewährend,
sin tristeza, El que alcanza la salida no tiene la muerte,
trauerlos, Wer den Ausgang erreicht, hat nicht den Tod,
sino el día en el corazón.
sondern den Tag im Herzen.*

Praga, policlínico Poliklinik Prag

Aquí es todo gratuito. No cuesta nada.

Da ist alles umsonst. Kostet nichts mehr.

Sólo están los enfermos, Ningún asilo de ricos, ningún asilo de pobres,

Nur die krank sind, Kein Reichenhaus, kein Armenhaus,

sólo un asilo de enfermos para los enfermos, no cuesta nada,

nur eine Krakenhaus für die Kraken, kostet nichts,

todo gratuito, ninguna prerrogativa ni tampoco privilegios,

alles umsonst, kein Vortritt und keine Privilegien,

aquí están todos enfermos y llaman a las puertas como al Paraíso

da sind alle krank und klopfen an wie ans Paradies

y deliran como ante el Paraíso y respiran apenas

und taumeln wie vorm Paradies und atmen kaum.

Europeos I

María Espeus

María Espeus nació en Boras, Suecia, y reside en Barcelona desde 1977 –después de una estancia de seis años en París–, instalando allí su estudio en 1980. Expone en galerías y diversas instituciones y colabora de manera habitual en periódicos y revistas, así como en numerosas agencias de publicidad nacionales e internacionales.



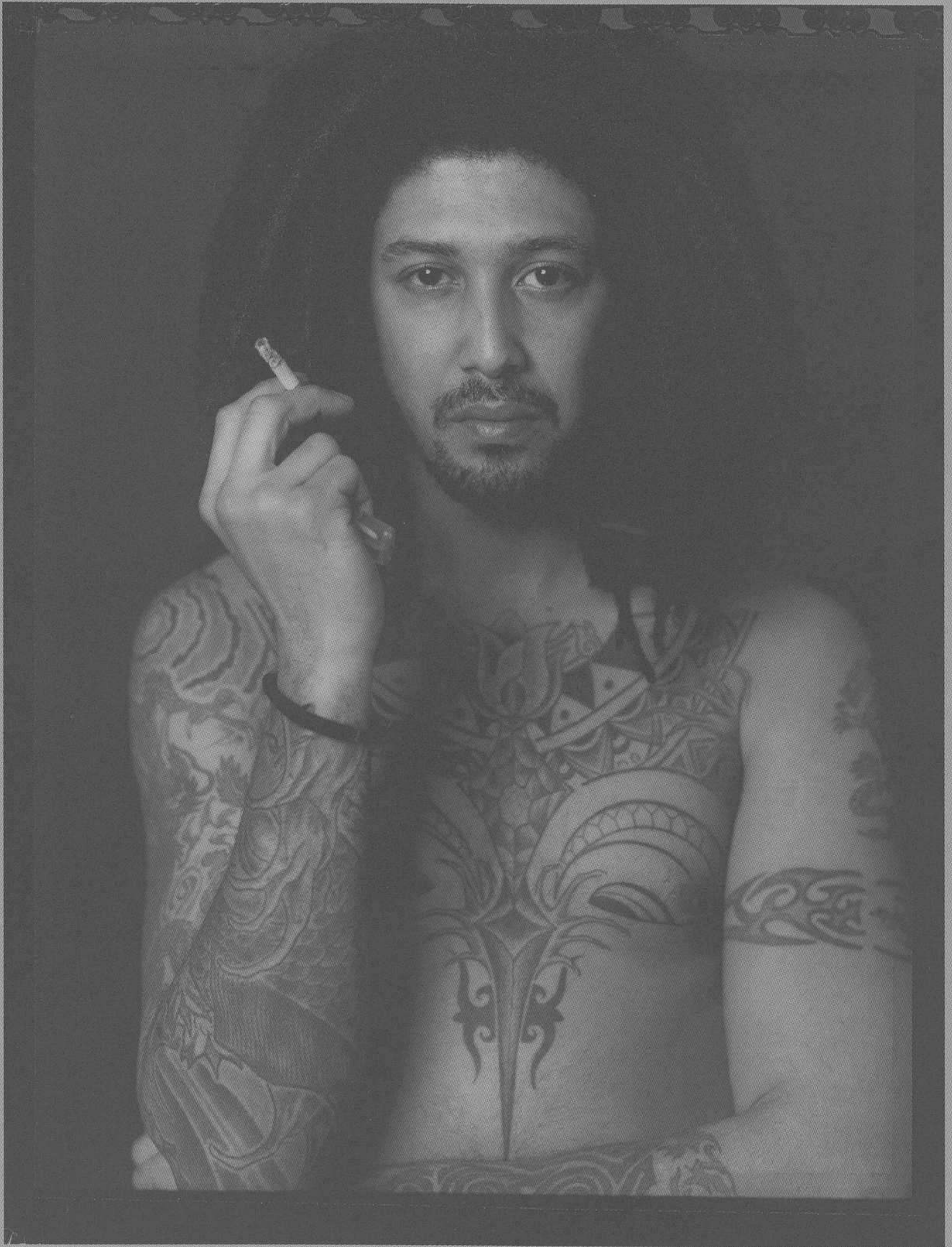
Anna Rani • Estudiante (Barcelona, ESPAÑA, 1987)



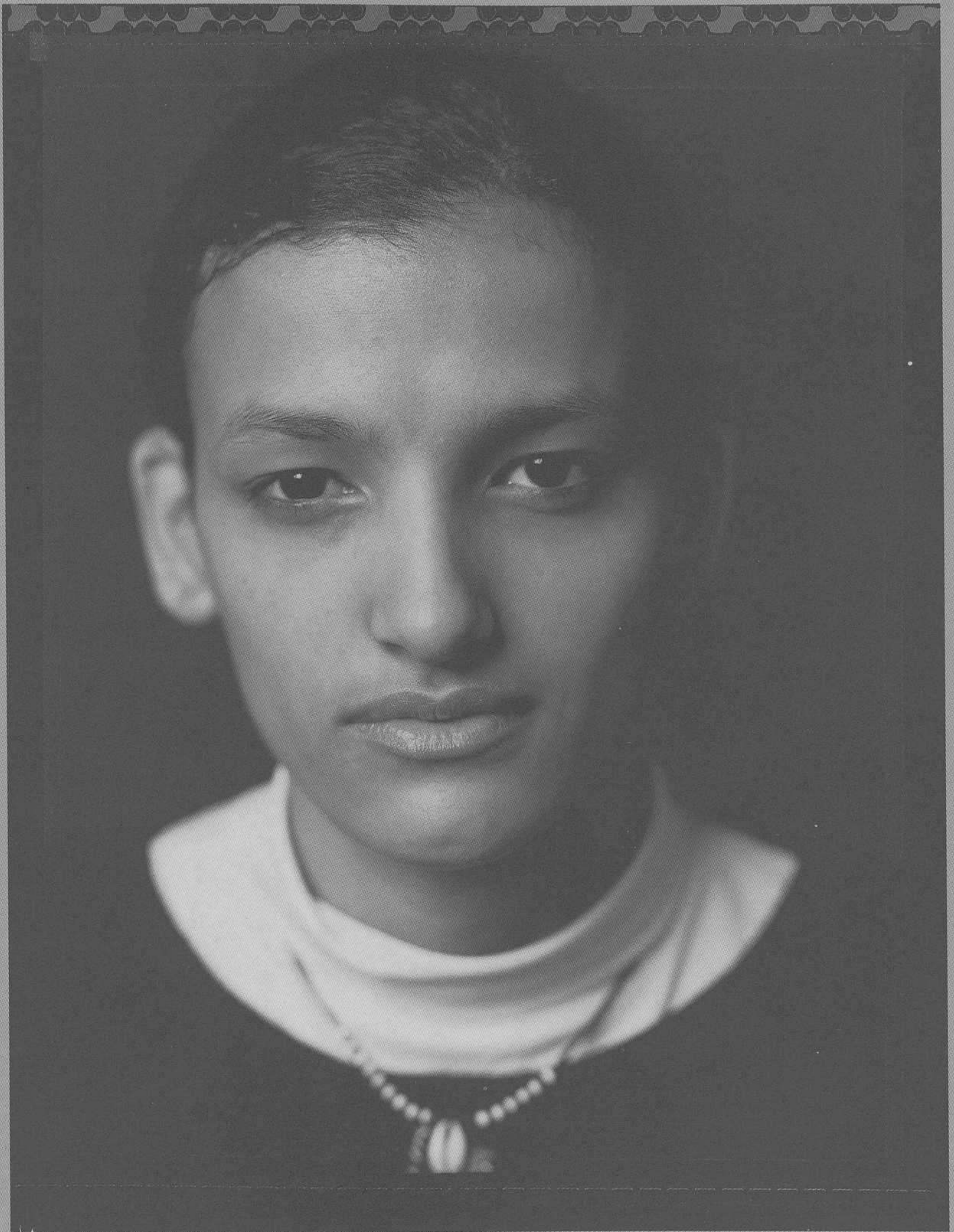
Edy Collins • Hostelería (Fernando Poo, GUINEA 1956)



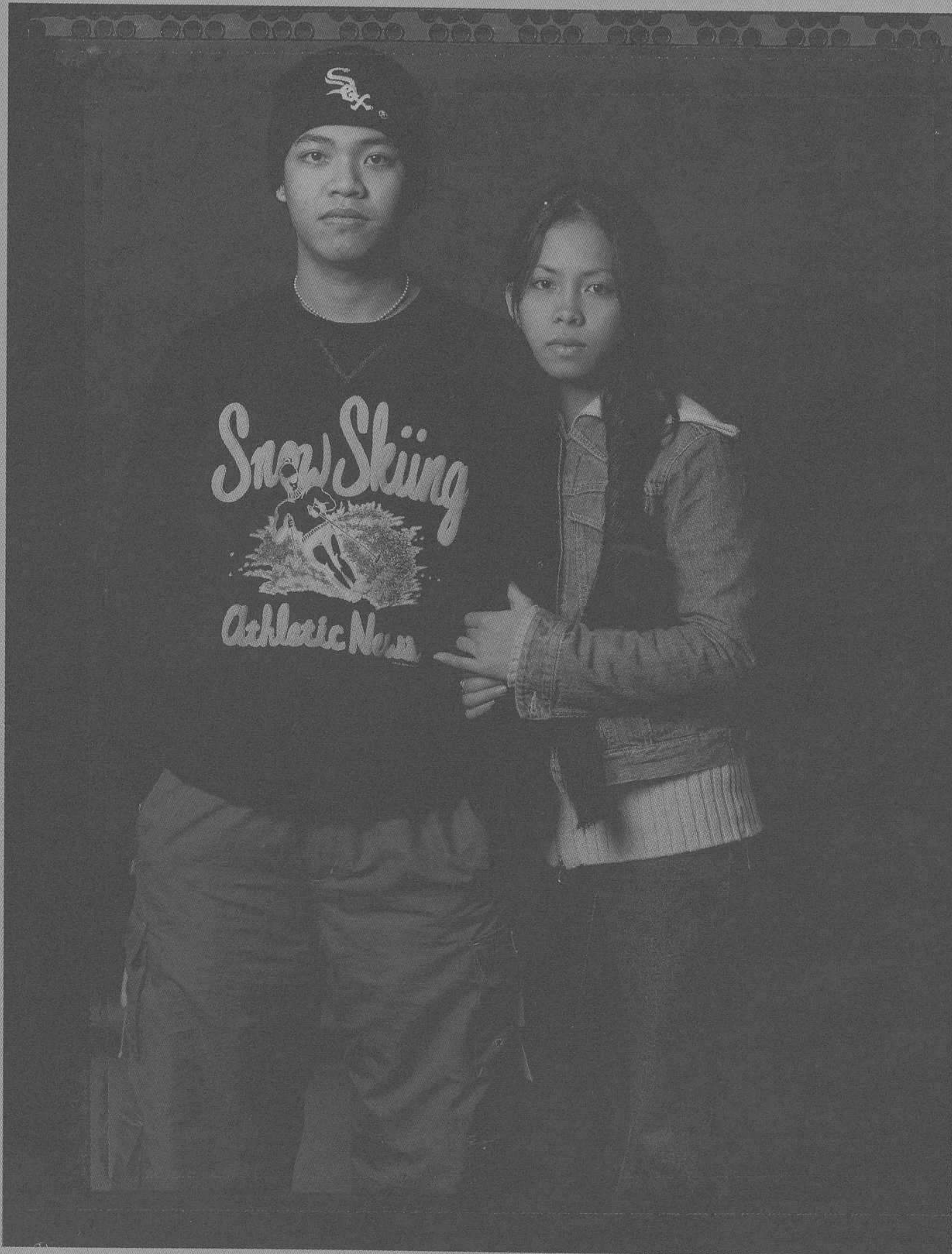
Tatiana Acevedo • Bailarina (Rio de Janeiro, BRASIL 1971)



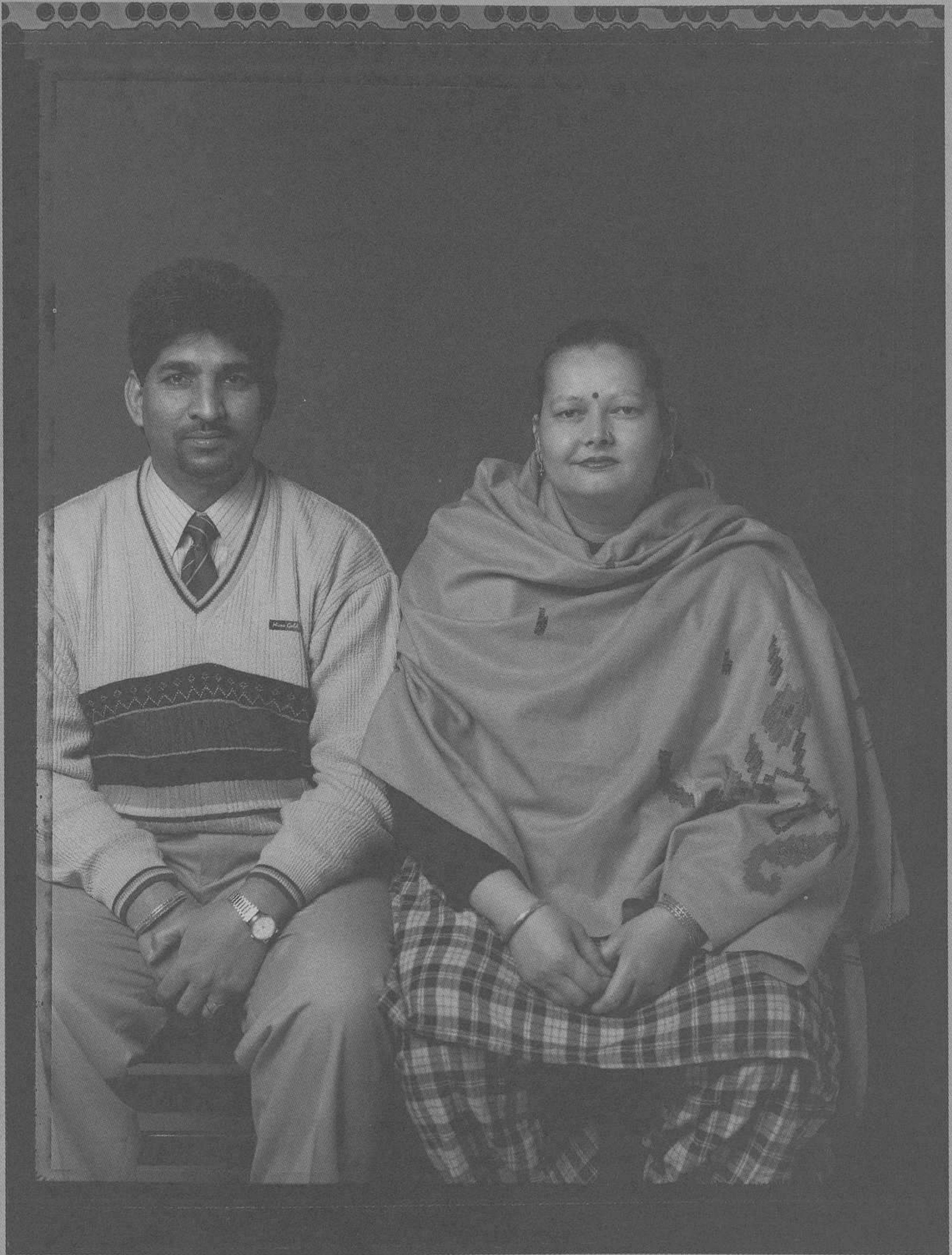
Mario Anniballi • Camarero (Gotemburgo, SUECIA 1971)



Hanane Laglil • Trabajadora (Casablanca, MARRUECOS 1984)



K henveerlyn Escalona y Gwendolyn Bemales
Estudiantes y en paro (Batangas, FILIPINAS 1984 y Pangasinan, FILIPINAS 1983)



Anita y Raghbir Jaswal · Empresarios (Hamirpur, INDIA 1974 y 1962)

Escribir en tierra extraña

ANA RUIZ SÁNCHEZ*

Cómo dar a la escritura su lugar en el caos, cómo integrar un mundo pasado irremediablemente en un mundo que no quiere comenzar? Permítanos el lector recontextualizar estos versos de Inger Christensen y asociar —sólo por una vez— el caos con la incertidumbre de la identidad, el mundo pasado con todo aquello que se ha de dejar atrás en el momento de la partida, y el por venir, ¿aun no nato?, con el anhelo y el conflicto de vivir plenamente en tierra extraña. Escritores y obras a través de los siglos han intentado, a veces de manera consciente, en ocasiones sin pretenderlo, enseñar al ser humano a cantar en tierra extraña. Entre todas ellas elegimos hoy a un autor, José F. A. Oliver, y un tránsito, el de la emigración económica de España a Alemania, con la esperanza de acercarnos a través de él a un nuevo mundo.

José F. A. Oliver, el mejor poeta que hasta ahora ha dado la emigración española en Alemania, nació en Hausach im Kinsigtal (Schwarzwald) en 1961, hijo de emigrantes españoles que habían llegado desde Málaga en 1960. Navegando entre su entorno familiar andaluz,

obrero y emigrante, y una sociedad que le acoge en dos idiomas, alemán y alemán, Oliver hará de estas tres lenguas su medio de expresión. En 1980 funda junto a otros artistas extranjeros la Polynationalen Literatur und Kunstvereins e.V. (PoLiKunst) en Frankfurt am Mainz, asociación que agrupó en la República Federal Alemana a las figuras más significativas de la literatura y del arte de la emigración y cuyo fin principal era la promoción de la expresión artística de origen no alemán en suelo alemán. Galardonado en numerosas ocasiones, cabe destacar entre otros el premio recibido en 1997 *Adelbert von Chamisso*, concedido a los mejores autores no alemanes que escriben en lengua alemana. Con el cambio de siglo, Oliver empieza a ser conocido también en el ámbito internacional. A través del Instituto Goethe en la mayoría de las ocasiones, ha sido invitado a realizar lecturas de sus poemas en Canadá, Reino Unido, Holanda, Turquía, México, Chile, EE UU, Estonia, Francia, Filipinas, entre otros países. Curiosamente, y a pesar de tratarse de un poeta español, su presentación en España tuvo lugar también a través de dicho Instituto de cultura y dentro de un ciclo

* Doctora en Filología alemana. Profesora de la UAM.

de autores alemanes. Sus poemas han sido traducidos a numerosos idiomas. Como último dato que muestra su trayectoria ascendente como poeta, señalaremos su presentación en el último Salón del Libro de París 2001 —que centraba su atención en Alemania como país invitado— como uno de los mejores poetas alemanes.

Entre todas las clasificaciones posibles, la que se ha consolidado en el tiempo por la autoridad de quien la propuso y la belleza en su formulación es la realizada por Harald Weinrich en su laudatio de Oliver con ocasión de la entrega del Premio Adelbert von Chamisso el 27 de febrero de 1997 en Munich. En ella Weinrich agrupa la producción literaria de Oliver en tres épocas, caracterizadas cada una de ellas por la presencia de un tono dominante, extraídos de una comparación con los primeros estadios de la obra pictórica de Pablo Picasso. Dicho crítico habla de una primera época verdeoliva contenida en los poemarios *Auf-Bruch* (1987) y *HEIMATT und andere FOSSILE TRAÜME* (1989). En ellos encontramos ya, entre otros, dos de los temas transversales que irán evolucionando en la poesía de Oliver: su reflexión crítica sobre el tema de la identidad (en sus vertientes personal, emigrante y alemana), y la configuración poética de sus mundos andaluz, hispanoamericano y alemán.

De periodo gris ceniza califica una segunda época contenida en *Weil ich dieses Land /liebe* (1991), *Vater unser in Lima* (1991) y *Gastling* (1993). Dicho tono gris ceniza expresa, según Weinrich, una presencia de espíritu caracterizada por un sentimiento de ansiedad, preocupación, miedo y amargura frente a la efervescente realidad política que produjeron la caída del Muro de Berlín y ciertos acontecimientos xenófobos.

La tercera época, inaugurada por el poemario *austernfischer marinero vogelfrau*, tiene el color de un azul marinero distanciado y frío. Se inicia con dicho cuerpo poético una etapa, todavía sin concluir, caracterizada por una creatividad lingüística extrema, que hace la poesía de Oliver difícil, oscura y hermética. En ella po-

dríamos incluir sus dos últimos libros por el momento, la recopilación de series poéticas publicadas bajo los títulos *fernlautmetz* (2000) y *nachtrandspuren* (2002).

Intérprete de dos mundos, poeta de muchas voces, maestro del poema breve, escindido entre Alemania y España, son algunos de los calificativos más habituales para empezar a hablar de Oliver. Siendo una de las voces de los extranjeros sin voz en Alemania, la persona y los escritos de Oliver han provocado en ocasiones reacciones contrarias en sectores radicales dentro de este país, teniendo que llegar a recibir protección policial en alguna de sus numerosas lecturas públicas.

Poeta de múltiples pertenencias

Oliver es, sin duda alguna, el exponente literario que ha logrado una mayor difusión y calidad entre los escritores de origen español en Alemania. Él se describe a sí mismo como poeta por encima de cualquier otra denominación. Su origen emigrante le obligó a vadear entre varios mundos y varias lenguas: su país de origen contenido en la lengua materna, el entorno que le acoge sobre todo con un dialecto que le permite crecer, y la sociedad de acogida con su propia lengua. Frente al verso, sin embargo, no duda, y construye su poesía manejando tres lenguas —alemán, alemánico y español— con una destreza en su uso, sobre todo de la primera de ellas, poco común. El bagaje cultural del que se nutre el mundo poético de Oliver es, por lo tanto, de gran variedad. A primera vista podríamos afirmar que forman parte de él en igual proporción el entorno alemánico en el que se cría como hijo de emigrantes andaluces, la cultura alemana en la que vive inmerso —y que él mismo enriquece—, y la cultura hispana, con los matices especiales que aportan su origen andaluz y sus largas estancias en Hispanoamérica. Sin embargo, una lectura más detallada de sus palabras deja entrever que las proporciones en que se combinan los diferentes componentes de

su identidad cultural han variado sustancialmente con el tiempo, como también ha sufrido modificaciones la percepción de dicha identidad y la pertenencia del autor mismo respecto a dichos entornos culturales.

La principal referencia de pertenencia en Oliver dentro del ámbito geográfico es sin duda Hausach y la Selva Negra, y el dialecto alemánico en el plano lingüístico, frente a cualquier otra que pudiera pensarse. Privilegia sobre las demás la voluntad de pertenencia al entorno selvinegrino que mantiene a través del tiempo hasta la actualidad. Son múltiples las referencias en las que el poeta se reafirma en dicha elección. Oliver sin embargo afina su pertenencia y no sólo afirma en relación a su pueblo Hausach que “aquí me siento en casa, amo aquí y vivo aquí”, sino que deja entrever que dicho entorno es a la vez sede geográfica y emocional de su Andalucía. Los prados de la Selva Negra son para la poesía de Oliver lo que el mar es en el universo literario de Rafael Alberti. Constituyen el soporte vital del paisaje. La referencia a Andalucía se inserta así entrando a formar parte de la topografía de la Selva Negra. Y para explicarla nos hemos de retrotraer a la génesis misma de la creación poética como fenómeno psíquico. Porque Andalucía no se corresponde en el mundo de Oliver con la región española de su mismo nombre. En absoluto. Andalucía en Oliver es todo un mundo poético, construido con jirones de muy diferente materia. Por una parte, retazos de referencia autobiográfica, que en un primer momento, y como no podía ser de otra forma dado el tema de este trabajo, aparecen asociados con el muy concreto mundo de los emigrantes españoles de los años 60 a Alemania. Un mundo conformado por elementos propios de la transmisión cultural emigrante, que en el caso español fosilizó en parte una cultura controlada por un estado dictatorial y mitificó lo relacionado con la “otra España”. En la memoria de Oliver encontramos un colectivo de unas 20 familias asentadas en Hausach que nutrían sus esperanzas de retorno escuchando a través de Radio

Exterior de España sobre todo las noticias y los partidos del Real Madrid, enviando a sus hijos a la escuela española nocturna, y reuniéndose cada tarde de fin de semana en el paseo – los niños vestidos de domingo con pulcros trajes de marinero– como única forma de vida social, en un acto de reafirmación de su identidad. Era la España que oía una y otra vez el concierto de Paco Ibáñez en el Olympia de París, como símbolo de oposición al régimen, que se perfumaba con Heno de Pravia, y que se amaba con discos dedicados. Esta asociación al mundo emigrante fue productiva en Oliver en un primer momento, pero en la actualidad apenas se encuentran huellas muy matizadas de ella.

Mucho más intensa y continua es la referencia autobiográfica familiar. Quizá el símbolo más característico de esta presencia lo constituye su decisión de no renunciar con el tiempo a llevar, cobijado en su mismo nombre, el de su padre. Y de ahí las dos iniciales que le acompañan: José F. A. Oliver, que corresponden a Francisco Agüera. El poeta se manifiesta como un ser íntimo y sólidamente familiar, y es esta vivencia, junto con la cotidiana, la que sustenta el contenido de su poesía. A modo de ejemplo de esta presencia transversal de lo familiar en Oliver, sirva citar la composición “heimkehr, traueratem” extraída de su poemario *austernfischer marinero vogelfrau. Poemas de amor y otras miniaturas* (1998):

HEIMKEHR, TRAUERATEM

einen augenblick einsamer
atmet oleander
vor dem gittertor jasmin
einen augenblick einsamer
atmet
der zikadensang
einen augenblick einsamer
kindstage aus:
ganz abgesehener sommer

ganz nachtgeborene notkunft
ganz luftgewobene trauer / luto abovedado
en el aire
das grab zum dichten nah' / la tumba al verso
cercana

La interpretación de este hermoso poema se enriquece sustancialmente si asociamos a él la experiencia del poeta frente a la muerte de su padre. Francisco Agüera murió inesperadamente en el verano de 1995 durante unas vacaciones en su Málaga natal. Fue enterrado en un cementerio malagueño y sobre su tumba se puede leer el primer poema en español de su hijo. La lápida de la tumba paterna (“das grab zum dichten nah” del poema) se hace entonces soporte único e inaugural del retorno del poeta a su lengua materna. Ese nuevo alumbramiento –en una extrema soledad que toma forma de huérfano, y vivido a la sombra de la muerte– supone también una cesura vital, el instante en el que acaba acaba la niñez. Y como testigo mudo de la ruptura, un mundo natural lleno de color y de olor fragante, plenamente mediterráneo.

Insertada en lo autobiográfico, encontramos la referencia española, y especialmente a Andalucía y a lo andaluz (que Oliver asocia como camino hacia la claridad: anda-luz) contruidos además sobre una tradición cultural determinada. De entre toda la paleta de posibilidades de identificación con la cultura de una región tan extensa y de tradición milenaria, Oliver elige fundamentalmente tres: el mundo flamenco, los poetas de la generación del 27 Federico García Lorca y Rafael Alberti y el paisaje mediterráneo. Y en estrecha relación con la percepción de dicho paisaje, habría que señalar la influencia de la escritora alemana Hilde Domin, quien también

vivió junto al Mediterráneo andaluz y cuya influencia en su concepción poética de Oliver es notabilísima.

Lo flamenco en Oliver no responde a una elección circunstancial; al contrario, se revela clave, distintiva, aportando una buena porción de calidad rítmica y de alteridad a su poesía dentro del contexto alemán. La tradición cultural flamenca llega a él en un primer momento a través de los cantes de infancia, en su mayoría nanas. Junto a esa trasmisión familiar, está su admiración por Federico García Lorca, y por sus versos. El mundo flamenco se refleja en la poesía de Oliver en el léxico, de una manera especialmente intensa en el poemario trilingüe *Duende*, pero sobre todo en el ritmo y en el tono. Oliver adopta un concepto tan propio del artista flamenco para explicar el momento artístico, creativo e inspirado, como es el duende. Elige asimismo para su poesía en muchas ocasiones el tono del cante jondo, que se hace más evidente en sus lecturas públicas de poemas. Asume así este tono como medio de expresión de la experiencia y del dolor, dotando de universalidad a ese sentimiento, ya que incrusta sus composiciones –que no olvidemos nacen en un entorno y en una lengua extraña– en una tradición que nace y se transmite esencialmente como expresión del sufrimiento –en los palos más dramáticos– y de la vivencia de un pueblo gitano que se concibe a sí mismo en muchas ocasiones como extranjero en la tierra que habita. En este entorno también migratorio física y espiritualmente, el flamenco se torna única tierra de encuentro. Así lo describe Félix Grande cuando dice:

“(…) el flamenco es, entre otras muchas cosas importantes, un espacio moral en el que los gita-

¹ regreso a casa, aliento enlutado / un instante más sola / respira la adelfa / ante la puerta enrejada jazmín / un instante más solo / respira / el canto de la cigarra / un instante más solo / adiós a los días de infancia: / verano de soledad completa / grito parido en la noche / duelo mecido por entero en el aire / cercana la tumba al verso

nos y los payos, que aún no hemos aprendido a convivir en la vida real, llevamos ya casi dos siglos conviviendo en la música, comulgando la misma comunión; un espacio moral en donde se ha logrado lo que no se logró en ningún territorio de este mundo: que payos y gitanos estemos todos juntos (alguna vez he dicho, apropiándome de un verso del poeta Luis Rosales, 'juntos como una lágrima'), juntos y contemplando —y expresando de un modo formidable— los infortunios y los júbilos de la vida, las grietas de la fatalidad, la fugacidad casi cruel de la alegría y el escándalo lento de la muerte."

No extraña por lo tanto que Oliver, muy próximo a esta búsqueda de un espacio común de convivencia a través del arte, haya elegido la expresión flamenca como uno de los componentes fundamentales de su quehacer literario. Esa unión con el flamenco y García Lorca, y la vocación que por ambos alimenta el poeta que nos ocupa, se ven acrecentadas al comparar otros rasgos comunes existentes entre el universal poeta granadino y nuestro autor malagueño. Entre Lorca y Oliver existen también muchas razones coincidentes para elegir el flamenco:

"En suma: Federico tenía muchas causas para amar el flamenco: era andaluz, era músico, era poeta, tenía una frecuentación cotidiana con los sufrimientos nobles universales, era un aterrado; y tenía también una frecuentación cotidiana con los sufrimientos innobles: era un exiliado, mantenía un diálogo dramático con su marginación"

Por último es importante señalar, hablando de esta presencia de lo flamenco, que el poeta de la Selva Negra aprende de lo flamenco y toma el ritmo, en la mayoría de las veces veloz, con versos cortos abultados en imá-

genes, y que apenas permite la percepción del detalle. Excelente recitador, defiende a ultranza la oralidad como elemento fundacional de la poesía, puesto que no olvida que el flamenco más puro nutre sus letras, por encima de otras fuentes, con textos poéticos extraídos entre otros de Lorca.

Andalucía en Oliver es, por lo tanto, un mundo creado de una manera mitad consciente mitad inconsciente, pero sin duda muy selectiva. Es un elemento nutricional básico en su concepción poética. Y para cuya comprensión es fundamental recordar su punto de partida, que él mismo confiesa en 1988: *"Quizá es también el anhelo romántico, impreciso, de algo que se hubiera perdido"* y que reitera de nuevo diez años más tarde: *"Para mí es algo que nunca he vivido"*. España es un mundo imaginario, alejado de mayores profundidades sociológicas. Su España está concentrada en Andalucía, y ésta en mar, luz, ritmo, sentimiento, Lorca y flamenco. Sin embargo, la poesía de Oliver constituye en sí misma un elemento de reflexión que sin duda aportaría luz sobre la identidad actual de nuestro país.

Perfilar su parte hispana nos exige además acercarnos a América. El poeta ha viajado frecuentemente a Latinoamérica, primero como voluntario en asociaciones de ayuda social, y más tarde para realizar lecturas poéticas. El fuerte tono crítico en lo social y en lo político (con Latinoamérica y con su propia realidad) de su poesía de tema americano evolucionará paulatinamente, de manera que pasa a considerar su biculturalidad no como conflicto sino como enriquecimiento: *"De niño, todo era juego, estabas ante enigmáticas verdades de dos culturas o cuatro (lo alemán, lo alemánico, lo andaluz y lo español)"*. Más tarde fue un conflicto tremendo porque no sabía a dónde pertenecía. Su dilema aumentó a partir de los 16 años, cuando le sellaron el pasaporte de extranjero, por el cual no tenía ciertos derechos: *"En la Universidad supe que era un privilegio tener ambas culturas."*

Las etapas del camino fueron por lo tanto el juego, el conflicto y el privilegio. En Latinoamérica se rompe esa filiación casi permanente al sentirse marginado, puesto que su doble pertenencia le asocia con Alemania, a la que se ve como país rico y potencia económica mundial, y por otra parte con España, antigua potencia colonizadora. Su conciencia social se abre entonces hacia nuevas perspectivas, los temas tratados se amplían y varían las referencias concretas en las que se encarna el conflicto social. Redescubre además la literatura latinoamericana, Julio Cortázar, Jorge Luis Borges y sobre todo Octavio Paz, con su *Piedra de Sol* y su *Laberinto de la soledad*, obra que contribuirá de manera intensa en la nueva definición de identidad que el poeta hace de sí mismo “*porque por primera vez alguien me explicó la historia de mi pasaporte español, mediante otra realidad*”, superando el eje alemán-español y abriéndose definitivamente a lo universal.

Consideremos brevemente la pertenencia de Oliver a Alemania. En 1994 responde a la afirmación de un crítico literario que le define como escritor alemán puntualizando: “*Escritor en lengua alemana. No me siento alemán. Me siento como alguien que pertenece a este país, que pertenece a Alemania, pero no me siento alemán... Mi origen es otro. Mi sensibilidad es otra. Porque mis canciones de cuna fueron otras. En Alemania me crié en parte con nanas andaluzas, es decir, he desarrollado otro afecto hacia esta lengua.*”

Dicha afirmación permanece en el tiempo, a pesar de que las circunstancias han variado considerablemente. La presencia de Oliver en la sociedad alemana se ha intensificado paulatinamente, así como se ha extendido la consideración de que Alemania es una realidad multicultural. El poeta mismo, aun sin pretenderlo y conservando su substrato universal, forma parte cada vez con más frecuencia de la presentación de “lo alemán”, que se define en estos años de gobierno socialdemócrata como plural. Ya hemos comentado su pre-

sentación en el Salón del Libro de París, sus lecturas internacionales de la mano del Instituto Goethe, y su integración en la tradición literaria en alemán de la mano de la editorial Suhrkamp. Por no citar el gesto elocuente por parte de Oliver al aceptar el Premio Adelbert von Chamisso en 1997, premio que siempre había criticado al ver en él un instrumento de exclusión de la tradición literaria alemana.

Decisión fundamental fue en esta evolución entre culturas la adopción de la lengua alemana como medio fundamental de su expresión poética, y la calidad con que se lleva a cabo dicha adopción, que él concibe como “siempre autobiográfica y política”. El hecho de dar vida en lengua alemana a ese caudal intelectual convierte a dicha lengua en el inquebrantable nexo de unión que, en contra de lo que él mismo pueda pretender, cada vez le vincula más íntimamente a una realidad cultural germana. Una realidad que él entiende tradicionalmente plural y con múltiples voces:

“*La base de la convivencia humana siempre es el diálogo político. Hay tantos idiomas en una misma lengua, tantas lenguas en un mismo país. Ahí están un Thomas Mann y un Bertolt Brecht, por ejemplo. Dos alemanes, dos lenguas, dos mundos. ¡Qué decir de las Alemanias de hoy: turcos, italianos, españoles, griegos y más. Tantos mundos en uno. Es un reto y una lucha continua para todos.*”

Esta discutida pertenencia a lo alemán a través de la lengua parece rebatirse sin embargo con el argumento del uso de otros idiomas en la expresión literaria de Oliver. Él mismo reflexiona sobre ello y concluye:

“*Soy poeta español en lengua alemana. Por eso soy poeta no-alemán en lengua alemana, esculpiendo y modulando mis palabras con los colores del ¡Ay! Andaluz. Esta realidad –en mi caso*

europea—significa un gran problema no sólo para lo que se define como Alemania, sino también para lo que se llama “España”. Pero España está más lejos que Alemania en estos momentos.”

La pertenencia de Oliver a la realidad de la República Federal se reafirma también al considerar su papel como intelectual. Su reflexión aborda una y otra vez temas esencialmente alemanes, entre otros el de la identidad —“También yo considero necesario definir de nuevo el concepto “Alemania” después de la Caída del Muro de Berlín”—, y el rebrote de la xenofobia:

“Lo que ahorita se vive en tierras alemanas son las consecuencias de un pasado presente. Este país se está desnudando reconociblemente: Hoyerswerda, Mölln, Solingen, Lübeck, Magdeburgo, Halle, etc. Resisto porque soy poeta, ¡es mi sino! Me toca resistir porque en mis versos y en mis sentimientos yo soy judío, turco, gitano y cholo.”

Memoria intercultural de un poeta

Cuando en 1994 Fritz J. Raddatz definió al joven poeta Oliver y a los restantes escritores de la literatura de emigración alemana como escritores alemanes, puso conscientemente el dedo en una llaga que está sanando con gran dificultad. Una llaga que además presenta dos caras: Por una parte la del aparato crítico literario alemán, que muy a duras penas consideraba esta literatura de emigración como literatura de primera calidad y perteneciente al corpus de literatura alemana. Y por otro lado, la de los mismos autores, dolidos en muchos casos por su situación vital y por el rechazo que acabamos de citar. Todo ello ha hecho que la relación entre ambas partes se muestre en ocasiones extremadamente difícil. La tortuosa convivencia viene determinada desde hace años por la dificultad para observar —para la mayoría

de los críticos y estudiosos, estos autores sencillamente no existían—, entender y aceptar la realidad de los críticos alemanes, y en el seno de los escritores, por un deseo inconfesado de pertenencia, de aceptación. Hablamos de deseo inconfesado puesto que se desprende más de sus actuaciones que de sus palabras, que gustan de negar a menudo, si se alude a ello directamente.

Si hubiéramos de clasificar su obra poética dentro de los esquemas tradicionales —que no son los nuestros— lo haríamos sin lugar a dudas como parte de la literatura alemana del tránsito del siglo xx a nuestro siglo. Es una obra escrita mayoritariamente en alemán, dirigida a un público de esa nacionalidad, y concebida esencialmente desde una visión del mundo nutrida por la realidad alemana. Y sin embargo, habría mucho que matizar. Oliver resulta un autor difícil de leer para el público alemán al que se dirige. La dificultad para entender su poesía no es reciente, y ha ido creciendo con el tiempo. Dejando a un lado el grado de disposición del lector/oyente a digerir el mensaje crítico que contienen muchas de sus poesías, éstas encierran en su forma una dificultad tal que se hace necesaria una explicación.

No se trata de una dificultad gratuita, que no tenga otra intención que la del complicar sin límite. Es una invitación a renunciar a lo conocido, para nombrar otra realidad. Él entiende el hecho poético como “*la expresión que nombra. Donde se nombra hay palabra válida. La palabra de la que nace un poema por ejemplo. Y ese poema nunca explica. Siempre canta. Por sí mismo. Y por eso es tu propio son y te canta a ti.*”. La poesía se convierte entonces en un “*juego de las palabras que tiene su propio don, y los jugadores están dispuestos a disfrutarlo.*” Y continúa:

“Es magia poder despertar el oído y el ojo por la vida a que se escuche el vaivén de un azul marinero, a que se vea el alma y el cuerpo de una palabra luciendo su inconfundible voz. A lo mejor hay que aprender a acariciar la tensión entre la

palabra y la no-palabra a muy temprana edad para saber estar en las voces de aliento de la lengua que se vuelve poema.” (1999: 13)

El quehacer literario de Oliver enfrenta a su lector/oyente a un proceso de desautomatización –y nunca mejor usado dicho término– en tres planos: desautomatización de la lengua, del imaginario y de la tradición. El hecho poético se concibe entonces, según sus palabras, como un férreo en la palabra y con la palabra. Todos los recursos son pocos para ese labrar la palabra, que obedece al gusto de Oliver por explotar al máximo cada elemento, diseccionándolo para volver momentos más tarde a componerlo en palabra. Trata de buscar en los rincones más recónditos de la palabra aquellos resquicios de significado o de forma que, en un juego que no cesa, le permitan nombrar lo que ve. El poeta concibe este quehacer como un diálogo continuo, en los que la palabra y el oír se hacen inexcusables, tanto como actividades del ser humano (hablar, escuchar, contestar, siempre en diálogo), como elementos formales de su poesía (palabra y ritmo).

Es en este trabajo de nombrar en donde nuestro poeta prodiga su vocación etimológica, que responde a una visión clara y productivamente mediatizada por la alteridad –la distancia de quien se sabe otro incluso en el lenguaje con que Oliver se acerca al alemán–. Su biculturalidad le permite ver más allá del uso automatizado de las palabras, pertenezcan éstas al alemán o al español. Pensar en cada componente de una palabra, es decir, percibir la diferencia, para luego volver a construir un significado pleno: éste es el esfuerzo que Oliver le pide a su lector en todos los ámbitos.

No existen límites por lo tanto a la hora de crear palabras que alberguen imágenes, nuevas para el lector, y sin embargo íntimas y conocidas para el autor. Se desautomatiza así la imagen misma, y la luna (der Mond), la muerte (der Tod), el mar (das Meer) y los pájaros (der

Vogel) dejan paso a die Mondin, die Todin, die Meerin und die Vogelfrauen, que mucho más allá de ser vanos requiebros lingüísticos de género dibujan un mundo imaginario con rasgos propios. Puesto que sería impensable un poeta arraigado en Lorca y en el flamenco que no poseyera en su imaginario una luna, y ésta inexcusablemente mujer. La asociación del astro con lo femenino, con la fertilidad, presenta una extraordinaria productividad en la tradición literaria española. No se trata por lo tanto de una mera cuestión autobiográfica, de un correr entre pisos y familias alemanas y españolas, con el choque cultural que ello llevaba consigo tanto en lo que se refiere al intercambio humano como al conflicto de identidad. Se trata más de imbuir en una tradición literaria un nuevo imaginario, que posibilite la creación de lo no creado hasta el momento. El riesgo del procedimiento es enorme, en nuestra opinión, puesto que se necesita un lector muy atento, culto y abierto a lo nuevo. Oliver lo llamará un lector “más-cultural” (mehrulturell). He aquí una dificultad, que en ocasiones convertirse en extrema. Y sin embargo, las posibilidades que se abren son de riqueza infinita.

El recurso por excelencia de Oliver para la renovación del imaginario lo constituye la explotación constante de las posibilidades de composición que ofrece la lengua alemana. La materia prima a amalgamar es la proporcionada al poeta por los sentidos. La poesía de Oliver es extraordinariamente sensorial, y su recurso predilecto la sinestesia. Renunciando a lo establecido por la lengua alemana en sintaxis y composición, el poema pasa a ser ritmo, cascada de palabras y *collage* de ideas y sensaciones. Imágenes que se superponen sin conexión sintáctica que medie, neologismos que no tienen procedencia externa, sino que son generados por la propia lengua alemana que necesita expresar nuevas realidades. A veces es suficiente una ligera modificación ortográfica, que sin embargo permite encerrar significados no intuitivos con anterioridad. Citamos sólo un

ejemplo entre mil: Heimatt, palabra en la que, con la duplicación de la t final, se asocia la idea de patria (Heimat) con la idea de opacidad del adjetivo matt.

Como se puede suponer, todo ello dificulta enormemente la traducción de su poesía a otras lenguas. Algunas de las creaciones son decididamente imposibles de traducir – Gastling, notkunft – y otras pierden gran parte de la fuerza expresiva y transgresora que poseen en alemán, al no encontrarse al traducir una “perversión” de la lengua meta comparable a la cometida al crearla en la propia. En los escasos poemas traducidos al español se aprecia un grado menor de violación de la norma. Se llega a la imagen deconstruyendo menos, limitados sobre todo por la menor capacidad compositiva del español. La consecuencia literaria más directa de ello es el cambio de ritmo que se produce dentro del poema en el que este elemento esté incluido. Tratando con poesía, en ningún caso podríamos calificar esta variación como anecdótica. Oliver también es consciente de ello, puesto que en su concepción poética, como en la de todo buen poeta, el ritmo es fundamental. Fruto de ello es el cuidado y la maestría rítmica que desarrolla con toda su plasticidad en los recitales de poesía que el poeta ofrece con frecuencia. La dificultad de comprensión de la poesía de Oliver disminuye sensiblemente al oírse la recitar, facilitando al oyente el acceso a la experiencia poética en su sentido más genérico, aquél en el que la oralidad predomina.

Esta desautomatización de la lengua y de la imagen no es gratuita, sino que obedece a una necesidad sociológica y cultural, la de utilizar la poesía como medio de redimir la lengua y la utopía, manteniendo viva así una sociedad, dialogando con su tradición y buscando nuevos horizontes. Oliver vive inmerso conscientemente en una tradición literaria que busca renovar a través de un profundo respeto por escritores que le precedieron. Y lo demuestra al estudiar con detenimiento la voz de cada poeta, en forma y contenido, y a la vez respondiendo a esta voz. A este profundo respeto por la tradición no le

niega sin embargo su espíritu crítico, sobre todo cuando se le pide su opinión sobre la producción literaria de los autores alemanes de su generación:

“La narrativa contemporánea escrita por alemanes tiene como gran tema la unificación de las dos Alemanias. Un tema casero que alberga el riesgo de cierto provincialismo. La poesía es mucho más universal en la variedad de sus temas y no se pierde entre los problemitas de su propia casa. A lo mejor sería recomendable para la narrativa que algunos de sus representantes más destacados en Alemania se reencuentren con el mundo de las culturas.”

Este mundo de las culturas, con sus problemas de identidad, de convivencia, de intolerancia, conformará el universo temático de Oliver, junto con el amor y con la vida misma. Su voz crítica, que no obvió acontecimientos como los sucedidos en Hoyerswerda, en Mölln y en otras ciudades alemanes en las que la xenofobia se tradujo en actos criminales y en connivencia popular, fue y es para muchos difícil de digerir. Hasta tal punto que, como ya se señaló en las notas biográficas, algunos de sus recitales poéticos se tuvieron que celebrar bajo protección policial. Con el tiempo, y como hemos visto en el análisis precedente, todo lo concerniente a su biculturalidad en referencia a la cuestión de la identidad personal y nacional se convirtió paulatinamente en multiculturalidad, y posteriormente en universalidad. Esta trayectoria de apertura la han seguido también todos sus restantes temas: su poesía de los sentidos, el amor, la muerte, el ser humano y la realidad social.

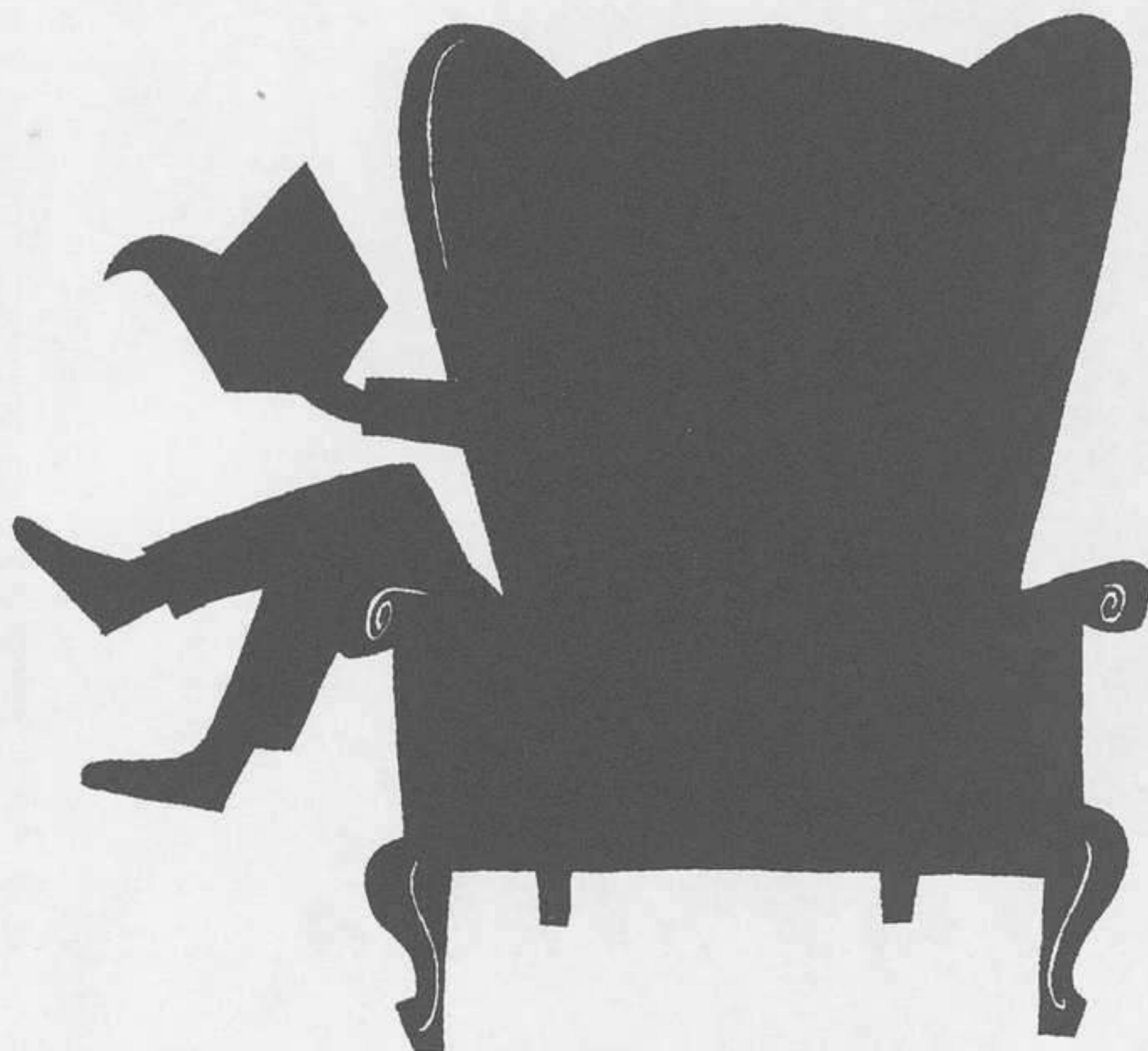
Junto a la extraordinaria creatividad lingüística antes citada, este hombre impregna el uso poético de la lengua alemana con una exquisita capacidad de observación desde fuera y desde dentro, observación tanto de sí mismo como de la sociedad alemana en la que vive:

“Elegí la lengua alemana porque ella supo seducir al nómada que se llama Oliver. Soy amante de su ternura cicatrizada. Es una lengua quebrada de poesía y revela un gran poder racional y filosófico. Esta síntesis –si es que uno la logra en su propia obra– es de una desnudez milagrosa y deletrea un futuro de encuentro. Nosotros, los poetas no-alemanes en lengua alemana, estamos creando un alemán abierto a las voces del mundo viviendo allá. Mi poesía es una respuesta pluricultural sin el peso de una historia que en el fondo oprime el deseo de liberación de muchos de los alemanes. Sean escritores o no.”

Tratar sobre Oliver es tratar por lo tanto de no sólo del mejor exponente de la literatura de emigración española, y por extensión de la literatura de emigración en Alemania, sino de un excelente poeta alemán no-ale-

mán. Esa doble condición coadyuva a hacer de este autor un intelectual consciente de la importancia vital de su función de vigía, más aún en un tiempo como el que vivimos, y con independencia de la realidad social o geográfica que nos ocupe. La voz crítica del poeta, en su búsqueda de la utopía que él denomina como “más-culturalidad” (Mehrkulturalität) y para la que brinda un modelo, el de su propia concepción de la lengua: una lengua sin fronteras, enriquecida con “lo otro” en todo aquello que sea necesario para describir una realidad ya mestiza e imposible de enunciar con un único lenguaje. Permanecer fiel a una única lengua –en significante y significado– incapacita al ser humano en su misión de entender la realidad. Abrirse a “lo otro”, sea éste otro idioma u otro uso del idioma propio, renueva la propia lengua, su tradición y la sociedad que la defiende. Sean cuales sean las consecuencias que se desprendan de este ineludible intercambio. ❖

La cultura pasa por aquí



AV Monografías	Claves de Razón Práctica	Exit, Imagen y cultura	Matador	Revista HispanoCubana
Ábaco	CLIJ	Experimenta	Melómano	Revista de Estudios Orteguianos
Academia	El Croquis	El Extramundi y los Papeles de Iria Flavia	Mientras Tanto	RevistAtlántica de Poesía
ADE Teatro	Cuadernos de la Academia	FotoVideo	Nación Árabe	Revista de Libros
Afers Internacionals	Cuadernos de Alzate	Goldberg	Nickel Odeon	Revista de Occidente
Álbum	Cuadernos Escénicos	Grial	Nuestro Tiempo	Ritmo
Archipiélago	Cuadernos Hispanoamericanos	Guaraguao	Nueva Revista	Scherzo
Arquitectura Viva	Cuadernos de Jazz	Historia, Antropología y Fuentes Orales	Ópera Actual	El Siglo que viene
Archivos de la Filmoteca	DCidob	Historia Social	La Página	Sistema
Ars Sacra	Debats	Ínsula	Papeles de la FIM	Telos
Arte y parte	Delibros	Intramuros	Papers d'Art	Temas para el Debate
Atlántica Internacional	Dezeme	Jakin	Pasajes	A Trabe de Ouro
Aula, Historia Social	Dirigido	Lápiz, Revista Internacional de Arte	Política Exterior	Tribuna Americana
L'Avenç	Doce Notas	Lateral	Por la Danza	Turia
Ayer	Doce Notas Preliminares	Leer en primavera, verano, otoño, invierno	Primer Acto	Utopías/Nuestra Bandera
Boletín de la Institución Libre de Enseñanza	Ecología Política	Letra Internacional	Quimera	El Viejo Topo
CD Compact	El Ecologista	Letras Libres	Quórum	Visual
El Ciervo	Er, Revista de Filosofía	Litoral	El Rapto de Europa	Zona Abierta
Cimal	La Estafeta del Viento	Mas Jazz	Reales Sitios	
Clarín			Renacimiento, Revista de Literatura	
			Reseña	



Asociación de
Revistas Culturales
de España

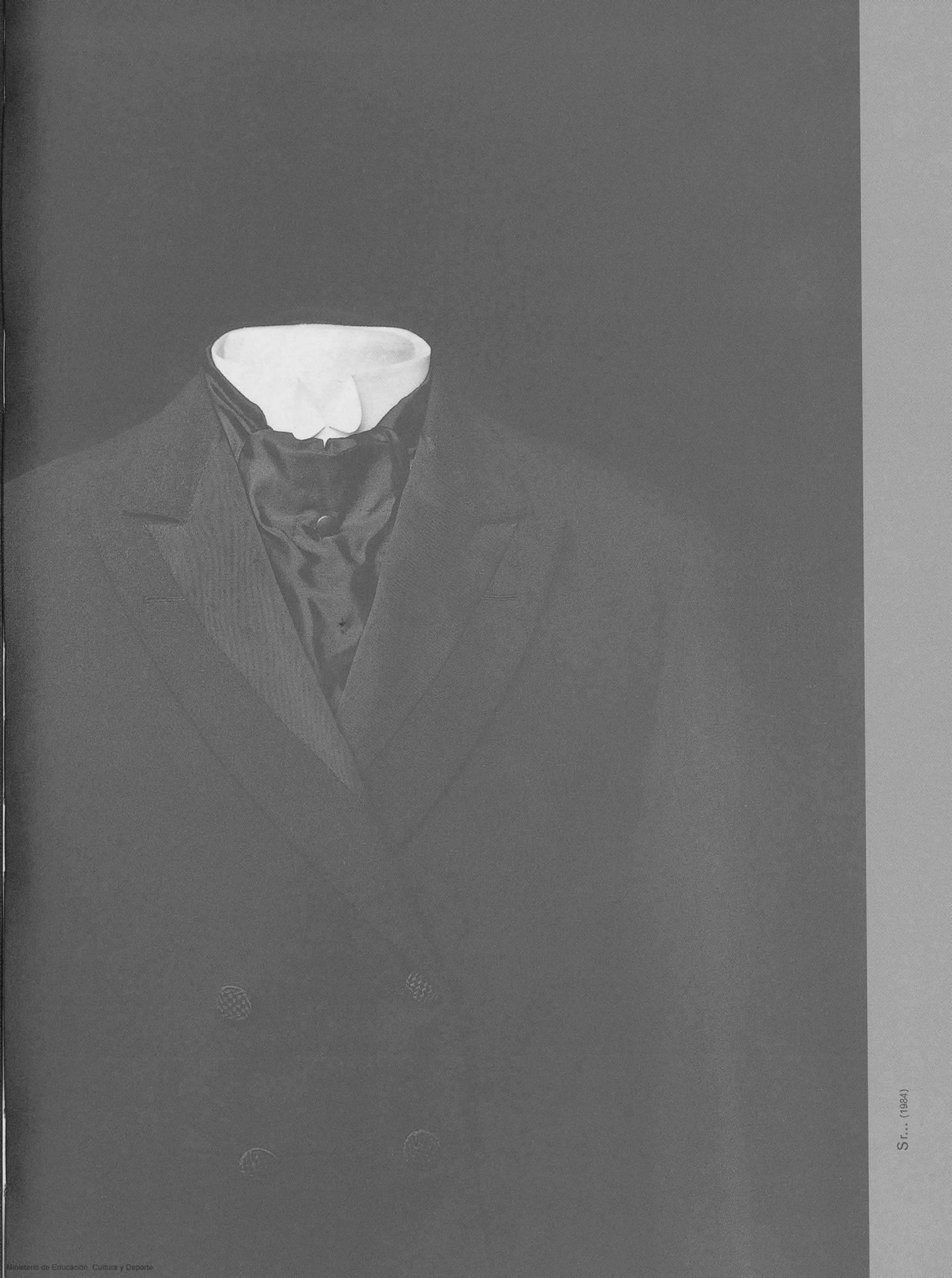
**Exposición, información,
venta y suscripciones:**

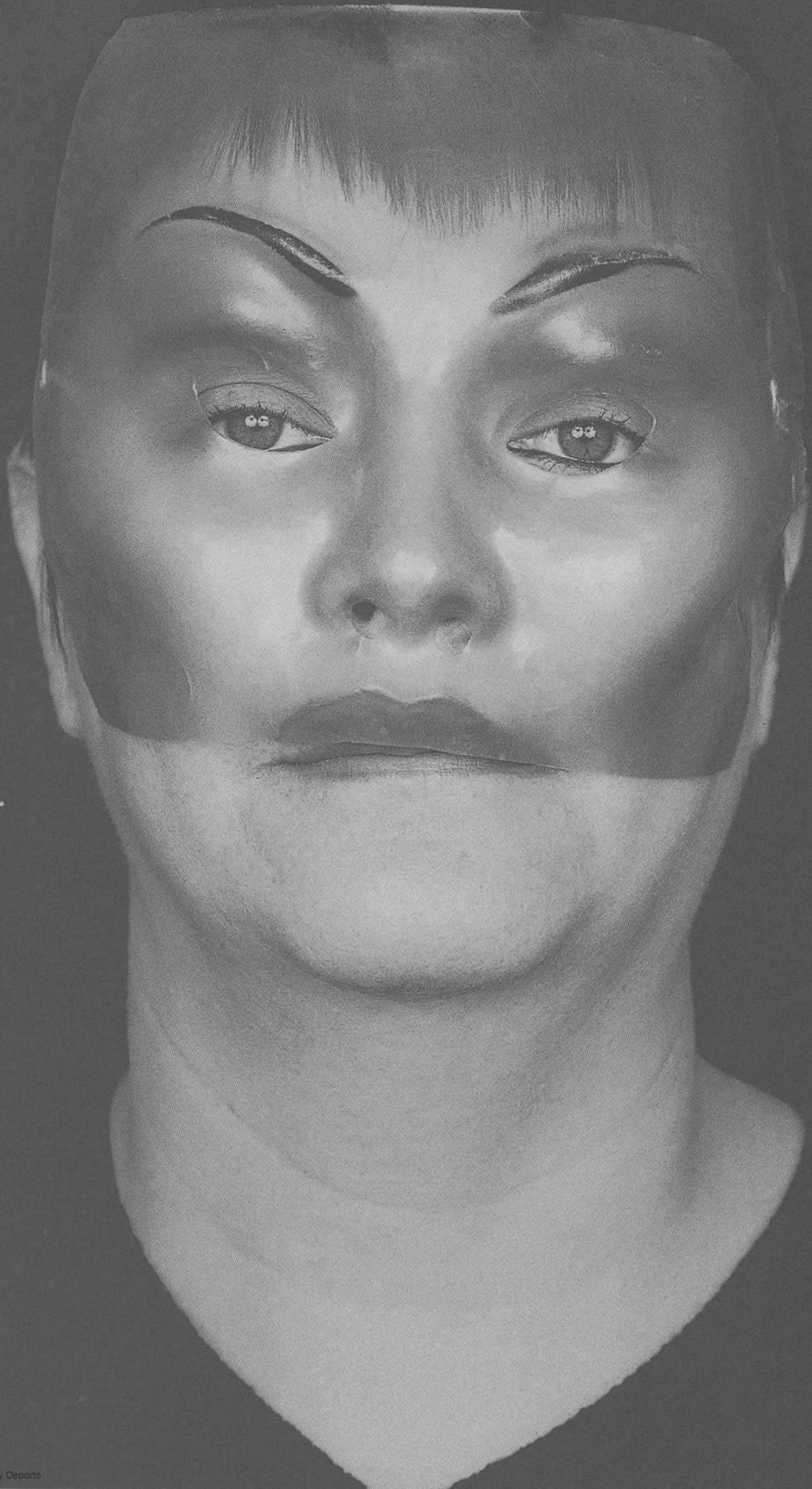
Hortaleza, 75. 28004 Madrid
Teléf.: +34 913 086 066
Fax: +34 913 199 267
www.arce.es
info@arce.es

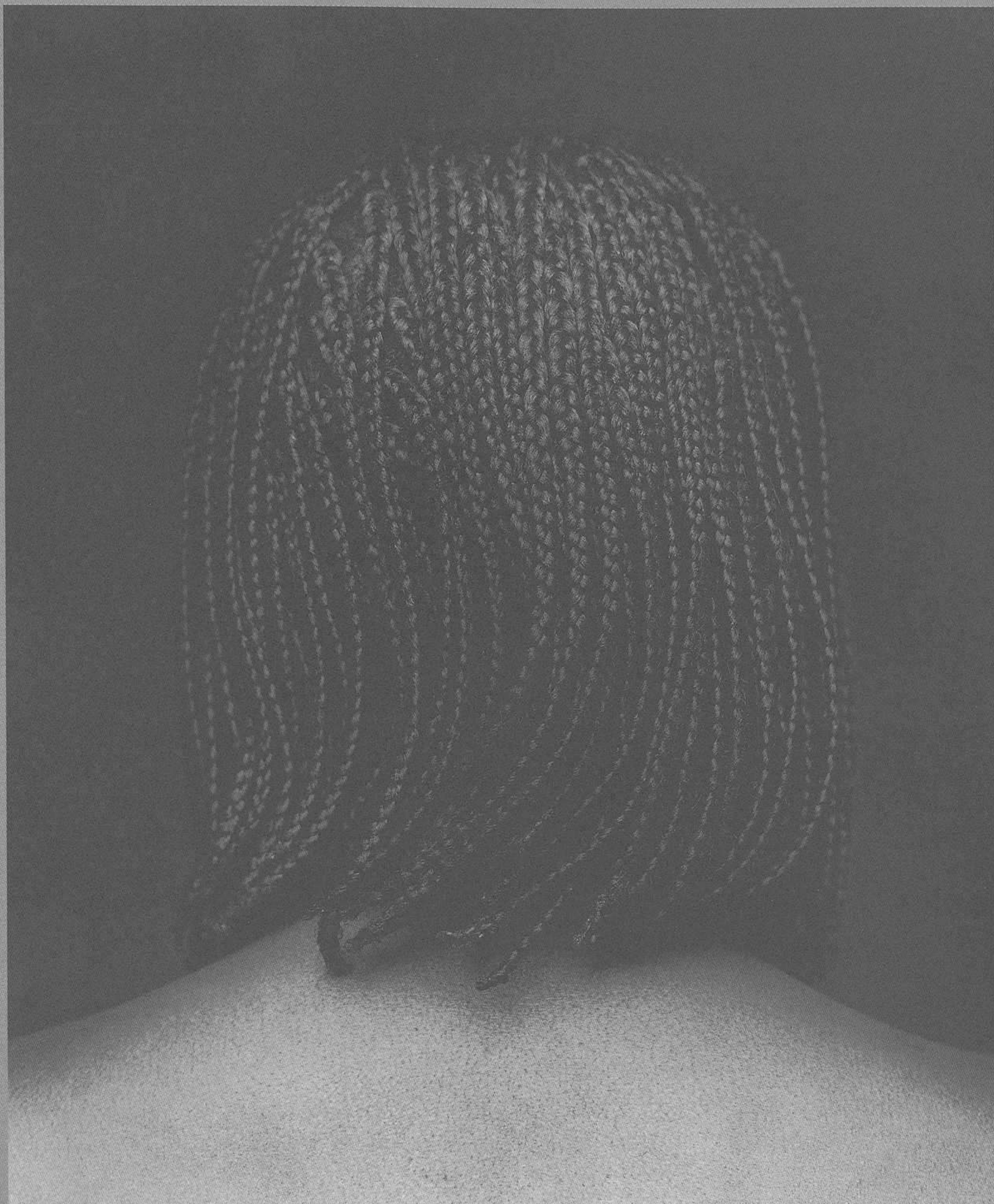
Europeos 2

Humberto Rivas

Humberto Rivas nació en Buenos Aires en 1937 y reside en Barcelona desde 1976. Es Premio Nacional de Fotografía (Ministerio de Educación y Cultura, 1997). Ha expuesto su obra en diversas ciudades del mundo y ha desarrollado una tarea didáctica en el campo del pensamiento sobre la fotografía.







María (1988)

Judith (1984)

4 Lecturas

Ciudad de Cuarzo

Arqueología del futuro en Los Angeles

Mike Davis

Lengua de Trapo, Madrid, 2003

Ciudad de Cuarzo. Arqueología del futuro en Los Angeles

constituye la primera traducción al castellano¹ de una de las obras más importantes de Mike Davis², uno de los ensayistas estadounidenses más originales y críticos. Junto con *Ecology of Fear, Los Angeles and the imagination of Disaster* publicada en 1999 por Metropolitan Books y con *Late Victorian Holocausts, El Niño Famines and the Making of the Third World* publicada en 2001 por Verso, constituye una trilogía de obras destinadas a arrojar nuevas perspectivas teóricas sobre algunos de los fenómenos más cruciales de nuestra época: la

urbanización, el crecimiento de las desigualdades sociales, las políticas de control social y policial y su expresión en la lucha y el control del espacio y otros tantos fenómenos contemporáneos, como puedan ser las emigraciones, los colonialismos, las industrias culturales, las hambrunas en los países pobres, las relaciones entre las catástrofes naturales y las sociales, y un largo etcétera de cuestiones de palpitante actualidad.

Imagínese el lector que otro Mike, en este caso el más popular Mike Moore, autor de *Bowling for Columbine*, dejara en un momento su cámara y con su mismo espíritu irónico y crítico

¹ En la editorial Virus se ha editado en el 2001 la obra *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*. Asimismo en la edición en castellano de la revista *New Left Review* pueden leerse alguno de sus artículos.

² Recibió en 1990, en el año de su edición en EE UU, el premio Best Book Awards de la American Social Science Association

cogiera un bolígrafo y con su cuaderno de notas se paseara por Los Angeles y fuera describiendo cómo esta ciudad se ha ido construyendo a golpes de especulación inmobiliaria, de conflictos sociales, de mitos contruidos por sus intelectuales y su industria cinematográfica y de tantos otros protagonistas que pasan por las páginas de este texto. Imagínense, también, un montaje cinematográfico como le hubiera gustado hacer a Eisenstein, si viviera entre nosotros, en el que aparece cómo la cámara va recorriendo parsimoniosamente la vida “angelina” desde los hechos aparentemente más banales de la vida cotidiana, las formas de regar sus calles, por ejemplo, hasta las entrañas y los entresijos de sus élites y del poder político “local”, para acabar componiendo un relato vívido, ingenioso, sorprendente, a veces, para finalizar construyendo una película de la ciudad con una fuerza crítica y una agilidad que muy escasos guionistas de Hollywood hubieran sido capaces de escribir.

La propia vida del autor arroja ya una interesante aproximación a las matrices vitales que subyacen en esta obra. Nacido en 1947, hijo de trabajadores, obrero

él mismo a los 16 años, estudiante con beca en el Reed College de Oregon y expulsado por mala conducta, militante de la izquierda radical estudiantil en los años 60, en los Students for a Democracy Society (SDS), militante del Partido Comunista de EE UU hasta ser, de nuevo, expulsado en 1969, camionero durante más de cuatro años, estudiante becado en Escocia y asociado a las corrientes neomarxistas de la New Left Review son algunos de los jalones más significativos de la vida de M. Davies, de las experiencias que ayudan a amasar la mirada tan personal de este autor sobre la ciudad de Los Angeles.

Experiencias de la vida que tienen un correlato en la propia bibliografía de la obra en la que hay más citas y datos procedentes de la prensa, de la vida cotidiana más palpitante, que de las obras teóricas más elaboradas pero también más grises y raídas por el paso del tiempo. Baste mencionar el epílogo del primer capítulo: “Gramsci contra Blade Runner” para ubicar las coordenadas mentales, la perspectiva del autor.

No debe extrañar, por ello, que en la Ciudad de Cuarzo convivan sujetos y actores que jamás habrían aparecido juntos en un ensayo más ortodoxo, por

muy crítico que se propusiera. Por sus páginas pasa la historia de sus grandes hombres, de los fundadores de la ciudad y de sus principales impulsores, pero también aparecen las luchas de las bandas juveniles, los movimientos vecinales, las asociaciones de propietarios. Adorno y Horkheimer, que escribieron durante su estancia en Los Angeles su obra *Dialéctica de la Ilustración*, conviven con Hollywood y la historia de la mayor industria cultural de nuestra época. El sueño de sus fundadores convive con la crisis de las clases medias en los años 20, “la más fuerte de los EE UU”, con la proletarización y progresiva gethización de sus barrios hasta las explosiones raciales de la década de los 80. Las estadísticas sobre las desigualdades sociales conviven con la novela negra y con P. Marlowe y con otros detectives creados por Chandler, por James M. Cain, por Chester Himes y por tantos otros. La destrucción de la clase obrera coexiste con el análisis de la economía política del mundo de las drogas y el de las más de 230 bandas negras y latinas, de las más de 81 bandas asiáticas. El poder de la prensa, de Los Angeles Times, uno de los principales promotores del

“sueño” de Los Angeles, aparece desnudado junto con el análisis de la función ideológica de la arquitectura de F. Gehry, tan popular entre nosotros tras la construcción del Guggenheim en Bilbao. Análisis de la arquitectura de este autor que, por cierto, prefigura visionariamente la citada obra bilbaína al señalar cómo la obra de este autor “tiene la peculiar cualidad de transmutar el género negro en pop a través del reciclaje de los elementos de un paisaje urbano decadente y polarizado” como puedan ser la tradicional zona industrial de la ría bilbaína para convertirlos “en expresiones gráciles de un estilo de vida feliz”.

Todo este caleidoscopio, esta mirada holística y fragmentaria, al mismo tiempo, tiene uno de sus hilos conductores en el análisis de cómo el “capitalismo inmobiliario” ha construido la ciudad de Los Angeles, de esta ciudad que Orson Welles denominaba “la ciudad de la luz y del pecado”. Hilo conductor que permite ir tejiendo un sólido análisis social y urbano en el que conviven las más diversas y múltiples perspectivas y aportaciones con un penetrante y lúcido análisis de sus dimensiones políticas, sociales, históricas más diversas. De hecho, el propio

autor venía a definir esta aproximación señalando cómo en uno de sus sueños veía cómo “Walter Benjamin viene a visitar Los Angeles y toma una copa con Fernand Braudel y Friedrich Engels. Los tres deciden escribir un libro sobre Los Angeles dividiéndolo en tres partes. W. Benjamin compondría un conjunto lúcido y complejo de fragmentos sobre el poder y la memoria, F. Braudel exploraría la historia natural de la ciudad, la de las principales fuerzas históricas y mundiales que la han forjado, y F. Engels contaría la de las clases obreras de Los Angeles”. Sueño realizado en esta obra que desde sus primeras páginas nos advierte que la “mejor forma de contemplar Los Angeles del próximo milenio es desde las ruinas de su futuro alternativo”. Desde este punto de vista, la obra de M. Davis es un rico y original contrapunto para otra obra “urbana” publicada hace ya unos años en nuestro país y de rica lectura para comprender el devenir de nuestras ciudades, *La ciudad post-moderna* de G. Amendola.

Para el lector español, para el lector que vive y sufre cotidianamente los desastres urbanos y ciudadanos que se acumulan en nuestras ciudades,

en nuestros espacios públicos, los análisis de M. Davis no pueden ser más sugestivos y sugerentes. Así, por ejemplo, sus microanálisis de las distintas formas de “sadismo social”, como el autor denomina a ciertas acciones municipales, como pueda ser el diseño de asientos de forma que no se pueda dormir en ellos, de la misma forma que en nuestras plazas se ponen pinchos en ciertas fuentes para producir el mismo objetivo. Sus análisis de la retirada de los servicios públicos, de los wc, de los bancos, de los pequeños espacios públicos de encuentro, ayudan a entender las políticas urbanas de muchos Ayuntamientos de nuestro país que, en su afán de limpiar de “pobres” nuestros centros urbanos y dejarlos “limpios” sólo para aquellos que pueden consumir en los espacios privados de bares, cafeterías y restaurantes, no dejan de aplicar políticas muy similares a las descritas. Y ¿qué decir de su descripción detallada de los procesos de segregación urbana y el papel de las asociaciones de propietarios en ellos? ¿Y de sus análisis entre el desarrollo de las casas “unifamiliares” y la presión y crisis de ciertos servicios públicos en L.A.? ¿no nos dice nada del modelo de agotamiento de

muchas de las zonas metropolitanas de nuestras ciudades? El análisis del “frenesí inmobiliario” de los años 70 en L.A., frenesí que condujo a la creación de 164.000 (sí, ciento sesenta y cuatro mil) nuevas agencias inmobiliarias en dichos años hasta alcanzar las 400.000 agencias inmobiliarias a finales de dicha década, ¿no nos dice algo del boom/burbuja inmobiliaria de nuestro país? ¿hay que recordar que la subida de los precios de las viviendas o el que una de las profesiones con más futuro en España, según se nos vende en las publicidades radiofónicas de ciertos centros de formación, es la de agente inmobiliario? ¿Qué decir de su hincapié en la estrategia de militarización del espacio urbano

por parte de las élites desarrolladas bajo los mandatos de Reagan y de la saga de los Bush? ¿No nos recuerda dicha estrategia ciertos discursos y decisiones de nuestras actuales élites políticas?

El análisis de M. Davis sobre el papel de la “especulación urbana” en la configuración de Los Angeles arroja nuevas luces sobre el porvenir de nuestras ciudades europeas, sobre las estrategias de sus élites urbanas, sobre el poder político acumulado por las mismas. Si es cierto, como muchos dicen, que Los Angeles prefigura una de las utopías urbanas del futuro, una de esas contrautopías de los modelos europeos que dificultosamente tratan de preservarse en los actuales procesos de construcción

europea, si es cierto que Los Angeles es una especie de antítesis de nuestras más “compactas” ciudades mediterráneas, no hay duda que los análisis de M. Davis pueden ayudarnos a entrever, con nuevas luces, el futuro que nos prepara nuestro propio “capitalismo inmobiliario” de la mano de los actuales gestores políticos, de ese nuevo-viejo tipo de capitalismo que no se para ante ningún tipo de problema ético y democrático, como lo acaecido recientemente en la Comunidad de Madrid, con motivo de las Elecciones Autonómicas, ha puesto de manifiesto.

La invitación es clara, pues: entren y lean, no se la pierdan.

Fernando Conde

Lacan en español

(Breviario de lectura)

Ignacio Gárate y Miguel Marinas

Biblioteca Nueva, Madrid, 2003

Dice Michel Serres que atreverse a pensar exige, en la actualidad, más un éxodo que un método.

Éxodo por diferentes disciplinas que ya no pueden valer negándose mutuamente la existencia entre unas y otras, éxodo para comprender la complejidad de lo que bulle y que pide, sin paliativos, saber perderse para poder, finalmente, encontrar un sendero en el que intentar, más que llegar a una verdad, transitar un camino de posibilidades comprensivas.

Éxodo finalmente para atreverse a cuestionar los saberes funcionales, discretos y autocomplacientes que pretenden, quizá sin saberlo, burocratizar la vida, y el conocimiento, y el saber, y las posibilidades de acceso a lo que intuimos pero no sabemos decir. El saber de este nuevo siglo nos exige finalmente abandonar toda comodidad hermeneútica para

atrevernos a nuevas formas de pensar, de conocer, de sospechar, de codificar y decodificar el conocimiento mismo y sus posibilidades. Pero también es verdad que este éxodo, sin duda imprescindible para poder decir algo nuevo, no puede hacerse sin alforjas, es decir, sin un buen bagaje de conocimientos y de saberes que permitan un acercamiento ante lo que nos proponemos alcanzar. Que nos permita transitar lo inhóspito de las contradicciones, las incoherencias, las falsedades, las lagunas, las omisiones, los sinsentidos, porque ya aprendimos que no es negando lo desconocido como podremos acceder a la tarea siempre inacabada de explicar y explicarnos el mundo. En esta minuciosa tarea de construir la transdisciplinariedad para fundar una nueva forma de concebir, de comprender, de interpretar la

vida, habrá que reconocerle un importante lugar protagónico al arduo trabajo realizado por Jacques Lacan. Y propongo un primer paso de reconocimiento a esta labor, con independencia de la valoración epistémica y la categoría instrumental en la que cada uno sitúe esta obra. Entre los seguidores adoctrinados y los detractores militantes se abre una profusa brecha, necesaria y esperanzadora, que pretende, nada más y nada menos, poder pensar la obra "lacaniana" como un aporte sugerente, empecinado –en el buen sentido del término–, por lograr acceder a una forma de conocimiento sobre el trabajo de la clínica psicoanalítica. Trabajo que se encauce en la profusa, siempre incierta y necesariamente inconclusa tarea de relacionar conocimientos y lecturas científicas, percepciones y encuadres, intuiciones y categorías. Probablemente desde este acercamiento cauteloso y desprejuiciado de cualquiera de las dos líneas mencionadas, lejos de la subordinación doctrinal pero lejos también del acecho sistemático en pro del desprestigio, la única forma de poder medir con certeza cuál es el verdadero aporte de la obra de Lacan al pensamiento

psicoanalítico contemporáneo será, seguramente, leerle como un autor productor de una gran ruptura comprensiva dentro del psicoanálisis pero producto, a la vez, de su tiempo, de sus claves, de su peculiar encrucijada vital y de su lengua. Es desde un particular continente lingüístico, la lengua francesa, desde donde aborda la construcción teórica. Por ello la calidad de sus traducciones a otras lenguas, como por ejemplo el español, se proyecta como un principio fundante, capaz de actuar como soporte de la potencialidad que esta misma teoría habrá de tener en esta y otras hablas.

Desde esta perspectiva resulta pertinente el trabajo de Ignacio Gárate y Miguel Marinas: *Lacan en español, breviario de lectura*. Se trata de una segunda edición, algo más amplia pero sobre todo más comunicativa y en la que está mejor expuesta la documentación acerca de las referencias en la obra lacaniana, especialmente si se la compara con la primera edición de *Lacan en castellano, tránsito razonado por algunas voces*, 1996, editorial QUIPU. En esta segunda edición, además del prefacio del malogrado Joël Dor y de Françoise Béturné que ya consta en aquella primera propuesta y que constituye en sí mismo un

material de reflexión de alta intensidad, existe una introducción de Élise Guidoni, cuya presentación acerca de lo que se pone en juego en la tarea de la traducción (de toda traducción) constituye, sin ninguna duda, unas de las reflexiones más hermosas y más ajustadas a las que se puede tener acceso sobre el tema. Pocas páginas, pero clarividentes, porque traducir a Lacan, como dice la Guidoni: "... supone dejar un momento el refugio que representa la intimidad de su teoría, incluida su extrañeza propia (...) para arriesgarla, tal vez perderla, para que siga su destino actuando en otra lengua, como es el destino de la otra lengua de alterarse por tal introducción". Porque la referencia indudable sobre la que se centra este breviario que proponen Gárate y Marinas es, justamente, la importancia central de lo que es la potencialidad de la traducción, que, como se sabe, no es un trabajo sobre la lengua sino sobre el habla, es decir, sobre las artes del decir en cada una de las diferentes formas posibles de la expresión, desde la ciencia a la poesía, y en la que también interviene, más allá del texto, más allá de las gramáticas y las sintaxis propias de cada lengua, el habla vivencial, esto es, la experiencia

del propio traductor. Porque, otra vez la Guidoni, apostilla: *“La tarea de traducir a Lacan enlaza cuatro experiencias, la experiencia propia del psicoanálisis, la experiencia de la singularidad específicamente lacaniana, de la marca lacaniana en el francés, la experiencia sedimentada de la lengua castellana y la experiencia propia del traductor”*. Y los autores-traductores dan cuenta suficiente de su valía ante la tarea que realizan tanto en las presentaciones de sus intenciones e intereses: *“tender puentes conceptuales y culturales entre ambas lenguas”* que sólo pueden realizar razonando los diversos términos que proponen desmenuzar para mejor comprender la lógica teórica de Jacques Lacan. Pero también, más allá de la presentación explícita de sus intenciones, la ardua labor desarrollada, el rigor con el que se expone cada uno de los términos no tributa tanto a las nociones lexicográficas de la relación entre el francés y el castellano, sino sobre todo, lo que logran, es arrojar claridad sobre uno de los sistemas de pensamientos, más complejos que trabajan actualmente desde y en el análisis de la experiencia humana.

Después de las introducciones mencionadas y de un capítulo

introdutorio de los autores de *Lacan en español*, el texto se centra en el análisis de un total de cincuenta y seis términos cuyo desmenuzamiento representa una apertura comprensiva acerca de los mismos, más allá de los propios y particulares intereses de la disciplina psicoanalítica. Transitar razonando términos tales como déficit, gozo, sujeto velado, petición, acto analítico, forclusión, etc., resulta un aporte de gran importancia semántica para la comprensión de cualquiera de las áreas de la ciencia actual, y no sólo del psicoanálisis. Se trata en definitiva de una nueva mirada que no se atiene a la representación espontánea de los términos ni a lo que cada uno pueda imaginar sobre el sentido de los mismos, sino que bucea en la búsqueda de una interpretación capaz de tributar a aquello mismo que sostiene, la teoría lacaniana. El texto concluye con un exhaustivo listado de los seminarios de Lacan, un glosario de alta densidad y un detenerse en las fuentes y en la bibliografía existente y consultada en la construcción de este breviario.

La elaboración de una nueva teoría representa la apertura a una inmensa conquista del ser y del saber y ello exige un

ejercicio heurístico en el que el valor de cada uno de sus términos pide una deconstrucción explicativa que abra a nuevas formas de inteligibilidad para señalar, justamente, la distancia entre cualquier doctrina y el conocimiento más fecundo. Gárate y Marinas se empeñan con generosidad, es decir, con cierta voluntad divulgadora en este arduo trabajo y lo hacen con la convicción de que el mismo, más que sentar cátedra, pretende exponer un trabajo *“orientado al debate y al comentario que nada tiene que ver con la salmodia lacanista que repite fórmulas a veces un tanto perezosas o bárbaramente tomadas del francés de Lacan”*. Por el contrario lo que se propone en *Lacan en español, breviario de lectura* es un destripamiento fundado y razonado para debatir sobre cada uno de los grandes términos que sostienen esta teoría y finalmente sobre ella y sus potencialidades. Vale la pena el viaje.

Cristina Santamarina

Héroe

Director: Zhang Yimou

Intérpretes: Jet Li, Chen Daoming,

Donnie Yen, Tony Leung

Chiu-Wai, Maggie Cheung

Zhang Ziyi...

(China, 2003)

¿Quién domina? ¿Quién vence? ¿Es la espada más fuerte que la pluma? ¿Para ganar la paz hay que hacer la guerra? ¿Todo principio se funda en un crimen? ¿Es el héroe el asesino? ¿Es la muerte una forma de triunfo? ¿Se puede “reinar” después de morir? ¿Es la imposición del discurso la forma más cruel de poder? Y así sucesivamente.

Zhan Yimou, el conocido cineasta chino (*Sorgo rojo, La linterna roja, Qiu Ju, El camino a casa, Turandot...*), ha optado por una película de género para plantearse y responder a su manera a estas preguntas.

El héroe que no tiene nombre, *Wu Jiao*, o sea, “sin-nombre” le cuenta sus historias al emperador/polifemo. Pero éste tiene dos ojos y con ellos perspectiva. Y por eso tiene también su discurso, además de su nombre. Y la justa verbal da pie al intento de apropiarse del discurso del otro, en una pelea de historias a la Rashomon.

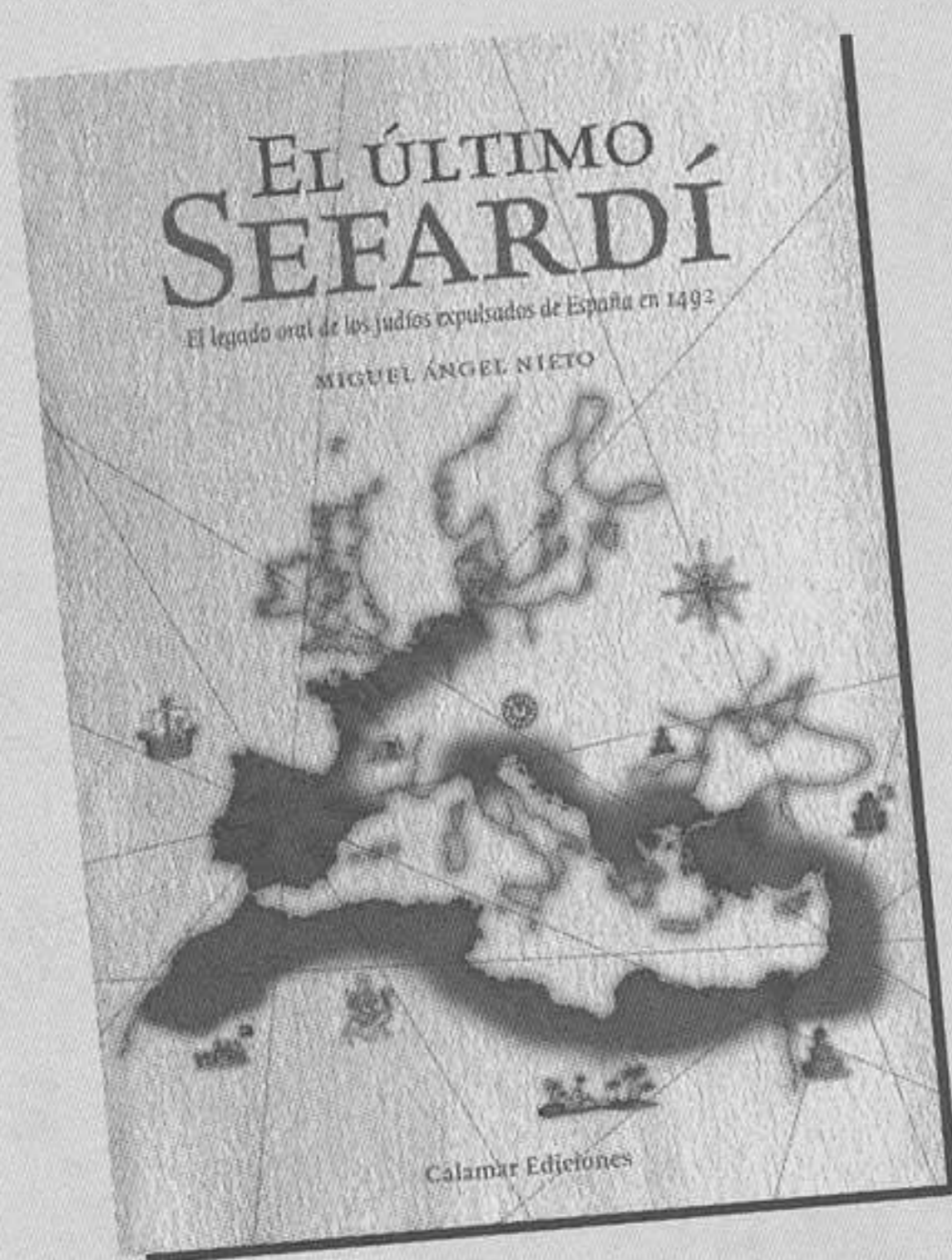
Las ataduras del género le dan cancha a Zhang Yimou para desmelenarse. Sólo con estrictas

codificaciones se puede dar rienda suelta a un discurso épico con el que responder a las preguntas que se plantea, a la crónica de la fundación de un estado, a la narración de combates heroicos en los que la naturaleza, además de testigo, es arma. Zhang Yimou apela sin recato al movimiento y al color para contarnos las historias, las verdades-mentiras con que pugnan el héroe y el emperador. Muy bien sabe (no en vano escenificó una *Turandot* en la Ciudad Prohibida) que a veces, en los cuentos, no basta con decir: hay que cantar. Es la forma de hacer verosímil lo inverosímil.

El espectador, como el emperador o el héroe, puede creerse o no lo que le cuenten. Y como ellos, puede tirar por la calle del medio.

Los calificativos de los críticos han ido del fiasco a lo sublime. En todo caso, se pueden cerrar los ojos y dejarse llevar por la suntuosa partitura de Tan Dun, que también se ha soltado el pelo. O si se prefiere, oírla en disco. Sony acaba de editarla.

José García Vázquez



EL ÚLTIMO SEFARDÍ

El legado oral de los judíos expulsados de España en 1492

por Miguel Ángel Nieto

No hay datos exactos sobre el número de judíos que fueron expulsados de España en 1492. La cifra de consenso que manejan los historiadores es de 100.000 personas. Lo que sí se sabe es que ese contingente de judíos españoles que llevaban más de 1.500 años en España esparció por todo el mundo su cultura; y con

ella, el castellano medieval que por entonces hablaban y que conservaron, transmitiéndolo de generación de generación, hasta nuestros días.

Es milagroso que la lengua haya permanecido intacta durante cinco siglos. Es milagroso que los sefardíes, los expulsados de aquel país al que la Biblia llama Sefarad, se empeñaran en que sus hijos y sus nietos siguieran hablando aquel idioma. Y es milagroso llegar hoy a ciudades como Estambul o Salónica y oír hablar en castellano antiguo a gente que ni siquiera sabe que están hablando español.

Este libro es un paseo por una cultura y una lengua al borde hoy de la extinción, un intento de darle forma a la opinión y al testimonio de más de medio centenar de sefardíes entrevistados en diferentes lugares del mundo y cuyo relato, de algún modo, nos debe ayudar a restaurar una parte esencial de la Historia de los sefardíes y también, y sobre todo, de la Historia de España.

Poetas, escritores, periodistas, músicos, intelectuales, empresarios, políticos e historiadores hablan en este libro de lo que ha sido una historia escamoteada. Relatan sus vivencias, sus tristezas y también sus cuentos, sus cantos y sus hermosas leyendas.

**¡A LA VENTA
EN LAS PRINCIPALES
LIBRERÍAS!**

Un viaje al corazón de la diáspora judía

CALAMAR EDICIONES
Cartoné al cromo,
17 x 24 cm.
156 páginas.
Ilustrado en B/N
ISBN: 84-96235-01-7
PVP: 14,90 Euros

5 Cuaderno de bitácora

Metamorfosis del mando

Este cuaderno pretende llevar el apunte de los días y de los pasos. No de todos porque de todos no se puede. Sí de los reseñables según un criterio que, como el tiempo de verano que acaba de concluir, tiene mucho de calma chicha. De fuertes movimientos de fondo, metamorfosis del mando, que se dan en la calma chicha de lo banal.

Bitácora es una palabra hermosa y rara. Viene del francés *habitable*, que da algo como mueble, armario, cuarto pequeño. El Diccionario lo nombra así: “especie de armario, fijo a la cubierta e inmediato al timón, en el que se pone la aguja de marear”.

Es la paradoja de querer lograr morada donde hay mudanza.

El cuaderno de bitácora registra las notas de lo que vamos navegando. Es “un libro en que se apunta el rumbo, velocidad, maniobras y demás accidentes de la navegación”. En el habitáculo junto al timón seguimos llevando una brújula cuyas oscilaciones seguimos. En la faltriquera, junto al cuerpo, guardamos un librito para anotar lo que alcanzamos a ver de lo que pasa.

En tiempos de rumbos difusos, cambiantes, surge la primera imagen: pareciera que el escenario, las hojas de navegar (luego hablaremos de la hoja de ruta) marcan todas ellas una tendencia. Ya no es el pensamiento único. Es el no pensamiento: la aserción tajante y engolada. Que sale del mando (luego hablaremos del mando único). Y que tiene una cualidad: si algo de la realidad desdice lo afirmado se pasa inmediatamente a otra afirmación, sin temor alguno a incurrir en contradicción con lo dicho...

Como en el sorprendente relato de Julio Verne, *La esfinge de los hielos*, los barcos de los buscadores de Pym se ven atraídos vertiginosamente, sin gobernalle ni velamen, por la fatalidad de una mole de hielo: una esfinge que tiene propiedades de piedra-imán. Todos los metales se van como centellas y se pegan allí, a los costados de la es-

finge. Como si esa fuera su meta. Hielo cristalino y metal, los dos materiales de los habitáculos modernos. Más ligeros que la piedra y el ladrillo. Para atraerte mejor.

Ese vértigo teñido de fatalidad fue el clima en el que se produjo la invasión de Irak.



De la invasión de Irak quedan a estas alturas dos fenómenos que están registrados en el cuaderno y que ahora, al pasarlo a limpio, parecen más claros, más evidentes. Uno son las palabras, otro son las imágenes.

De las palabras destacan los nombres y las razones del ataque. De los nombres, la polisemia: llamarlo guerra, intervención, incluso liberación. De las razones, la veloz mutación: responsables de lo de Nueva York, refugio de terroristas, poseedores de armas de destrucción masiva, primero atómicas, luego químicas, capaces de atacar a muchas millas, en poco tiempo. Luego las millas y el tiempo fueron variando. Desdibujándose.

Los nombres más ceñidos a la cosa hablaban de última guerra colonial, de la inevitable rebelión del otrora aliado que se ve con poder, de los intereses del petróleo. Del mando único.

(María Ángeles Durán, socióloga, decía en un acto de reflexión sobre esta tragedia: no sé como reaccionaríamos si nos afectara a la gasolina que consumimos a diario. El cuaderno registra el silencio de la concurrencia: pensar con todas nuestras implicaciones concretas. Exigirnos una ética de raíz: de qué lado estamos, no sólo con la boca, sino con las manos, los pies, el volante).

Las imágenes son variadísimas. El cuaderno las fue clasificando en oídas y en vistas. Las imágenes oídas —ya no hay paradoja en ello— vienen con los relatos de aquellos días de primavera. Aquella primavera en la que nos echamos a la calle prácticamente todos. Las narraba Eduardo Chamorro, psicoanalista, en una conferencia sobre el mal y la guerra. Entreverándolas con las valoraciones de Freud sobre nuestro extraño modo de vivir guerra y muerte, para aliviarlas, trae viñetas de las calles del Madrid del gentío nunca visto antes. En la manifestación primera, una niña lleva una muñeca a la que ha colocado una pancarta pequeñita. Cuando los clamores de protesta contra el exceso toman las avenidas repletas, la niña levanta la muñeca y le presta su voz, bajita, afinada.

La otra viñeta tiene también a un niño como protagonista. Junto a su madre y otros chicos un niño lleva una pancarta hecha por él, sujeta a un palo. Desde donde está el narrador se lee: “Arturo dice”. Pasos y tiempo de intriga más adelante, quien cuenta puede por fin acercarse al muchacho y preguntarle: “Oye, ¿qué dice Arturo?”.

El niño, radiante, da la vuelta a la pancarta con un rápido giro del palitroque y muestra su otra cara al curioso: “No a la guerra”.

Una pancarta en dos dimensiones, en dos tiempos. Lo que se dice. Pero también quién lo dice. Con su nombre propio.

Cada quien habla con lo que tiene y lo hace en su nombre. Esta es la lección anotada en el cuaderno. Más que lo ideológico, se decía en esos días, es el pulso moral.



Las imágenes vistas, dispersas, intensas, televisadas por varias cadenas, extrañan por lo desproporcionado (¿hay proporción en la guerra?). El abundante despliegue de los bombardeos, llamados Operación con un nombre que recuerda

el llanto y el crujir de dientes de la Biblia. Los cámaras de todo el mundo (luego hablamos del hotel Palestine) filman en directo el que uno de ellos llama apocalipsis. Frente a este poder que amedrenta por lo intenso y calculado (unos edificios sí, otros, al lado mismo, no; unos proyectiles destrozan al entrar, otros se fragmentan antes y no dañan al edificio mismo) las imágenes dan pequeños grupos de las fuerzas iraquíes de Sadam, que se acercan, sin impedimenta ni armas, al río, huyen caminando, uno se despoja del uniforme y sigue en paños menores.

Las imágenes vistas entran –en un magnífico y cuidado reportaje de los informativos de Tele5-España– en un razonado y conmovedor relato de la muerte de varios reporteros. Entre ellos José Couso. *El caso está abierto*, concluye el reportaje, *porque nadie vio disparar a nadie desde el hotel, porque Powell mismo dijo que se sabía que allí sólo había periodistas, porque desde el hotel a los tanques que dispararon no hay arma que llegue salvo la de otro tanque, porque transcurrieron muchos minutos, como veinte o más, entre los disparos de los tanques repeliendo la agresión de tropas de Sadam acantonadas en un edificio oficial y el disparo que acabó con la vida de Couso y la de otro cámara no español* (llama la atención la piña que forman, de apoyo mutuo, los que cuentan la guerra y saben que no todos volverán).

Las imágenes dan paso a las palabras. Pedir disculpas, pedir responsabilidades, pedir silencio. Sale el sargento que mandaba el tanque. Reconoce que tuvo dudas, afirma que se atuvo a lo establecido en esos casos. Lamenta y pide disculpas a la familia, dice que reza por ellos y por sí mismo. Hay testimonios del “malestar” por el error entre esa cadena de mando. Eso dice el reportaje, ciudadano, abierto a la reflexión y lejano del maniqueísmo. Valiente en la denuncia de la prepotencia.

Otra cosa es la sobriedad, sequedad, de los comentarios oficiales. El cuaderno de bitácora lleva tiempo constataando la distancia entre las razones de Estado y las razones biográficas.



La mirada biográfica, la implicación personal en el relato y el análisis de los procesos grandes, precisamente porque lo son y nos afectan de modo decisivo, es otro síntoma de la singladura rara de estos días.

En los centros de enseñanza, en las facultades, surgen con intensidad, con ganas, debates en los que se barajan razones, informes, enfoques críticos según las adscripciones de los que intervienen.

En el armarillo junto al timón, la brújula apuntaba a una cosa nueva: las chicas y los chicos hablan más de sí, con ingenuidad, con dudas, también con la valentía de la implicación: “mis razones no serán completas, ni eruditas, no tengo de memoria los datos del tráfico de armas mundial, ni de los controles de las rutas del petróleo, ni los nombres completos de todos los miembros de las nuevas (¿nuevas?) élites que se abanderan con el nuevo *Gott mit uns/ With God in our side/ Dios es argentino/ Dios y yo mayoría absoluta*, etc., para rebajar a cualquier otro a la categoría de infrahumano, pero es que no se trata de eso. Es que así no podemos seguir viviendo”.



Luego vino un tiempo de elecciones y no se notó –así rezan los papelillos enjaretados en el cuaderno al que hubo que ceñir con una goma y convertirlo en cartera– no se traspasó a los modos políticos cotidianos el impulso antibelicista o, mejor, a favor de otros procedimientos. Los promotores de la invasión, intervención, ayuda, liberación

(vamos a suponer que así lo han creído), se granjearon la protesta generalizada en la sede parlamentaria, más que nada por no dar razones. Por no seguir el procedimiento requerido. Por seguir al requeridor de nuevos procedimientos.

Parece que las urnas no recogieron este impulso. Y aquí hay tema que desborda a la pequeña libretilla. Porque es que luego vino el marrón de Madrid.



Pobre barquilla mía

entre peñascos rota

(Antonio Machado)

Así reza una nota de hace ya varias ediciones de este cuaderno que, como ya se habrá advertido, es otro nombre menor de la memoria. La cita la dice Fermín Rodríguez Uría, sabedor de toda la poesía y hoy aguerrido cosechero (la prensa de Gutenberg al revés) de vinos bercianos. Con ese pareado impar triste y ceñido se capea la melancolía. Por eso lo traigo de acápite para la siquiera mención del marrón de Madrid.

Un marrón es una confesión de crimen o delito que uno no ha cometido pero que no le queda más remedio que asumir. En jerga taleguera, de cárcel, se dice *comerse el marrón*, porque parece que el papel del declarante tenía un tono que pasaba de pajizo oscuro. El marrón de Madrid es eso: dos electos socialistas se van de la Asamblea en su momento constituyente y con ello impiden que el candidato de la mayoría (sumando votos socialistas y de Izquierda Unida) no pueda ser elegido, como estaba previsto, acordado, anunciado, casi (ay de ellos) celebrado.

Luego ha venido la tira: un verano de retén en la forma de ceñida comisión investigadora para esclarecer. Para esclarecer pero con límites marcados por las reglas del número.

Con todo hubo, según los medios, momentos de sorpresa. Bitácora no registra en detalle la paradoja de llamadas con reserva de hotel para noche de bodas hechas por conocidos que apenas se conocían, altos funcionarios de formaciones políticas que se bajaban a asegurarse en fotocopiadoras, grupos de adversarios conmlitones que no acababan de acordar lo acordado y que no se acordaban de quién les había inducido a que no se acordaran (si fueron los principios, si fueron los sobornos, o si fue el maldito cariñena que se apoderó de mí).

Capítulo para meditar y ver cómo profundizar en la cara menos bella de la vida democrática cotidiana. No conviene ocultarla por disciplina de partido (primera lección) porque luego sale a relucir de forma chusca. No conviene negarla por autoafirmación cátera (ellos sí que son mangantes), porque luego nos salen a relucir algunos colores.

Se han convocado nuevas elecciones a la Asamblea de Madrid para el día 26 de octubre. Estas notas se cierran antes del evento (al amanuense le toca mesa electoral). Ya habrá noticias.

Yendo más allá del trance –pero pasando reflexivamente a través de él, no con bobadas peligrosas del tipo “si es que son todos iguales” o “viva Schwarzenegger” (o “vivan las cadenas”)– hay tema: con lo que costó y nos implicamos en desarrollar ciudades y comunidades democráticas, ¿cómo nos hemos dejado desmovilizar tan pronto? ¿Cómo no cuidamos de la vida cotidiana de lo nuestro? ¿Cómo dejamos la vida en manos de los técnicos, las cre-

encias en manos de los clérigos, la educación en manos de los concertados, las decisiones de vida o muerte en manos de los polígonos? ¿Cómo no pedimos cuentas, y las damos, más seguido?

Muy sencillo, dicen los mejores analistas: porque confundimos la vida con la tele.



Muere Edward Said, cuyo visible enfermar suscitaba el deseo de lo imposible, de que no muriera nunca: así nos las tenemos con los testigos humildes y valerosos, no queremos que se vayan (puede que no queramos tomar el testigo de su mano). En la entrevista que salió en el número anterior de *El Rapto de Europa* hay materia para meditar sobre los compromisos y su llenumbre biográfica en estos tiempos del mando. Como sustancia hay en su cercanía del también premiado en Asturias, el músico Daniel Barenboim, uno de los mejores analistas del desigual combate israelí-palestino, según consta en este cuaderno de bitácora (notas de una entrevista televisada, con ropa negra y chaqueta amarilla). No sólo afirma y se empeña en que pueden hacer música juntos palestinos e israelíes: afirma que se puede vivir de otra manera. Basta con no tomar por único el camino de la venganza desigual.



Bitácora de las ciudades en verano. El frescor aislado de la Normandía que alberga la sede del coloquio de Cerisy (coloquio sobre resistencias del sujeto y resistencias al sujeto) en el que la memoria europea, del laboratorio de cultura, tiene un inevitable galocentrismo, ahora más abierto en la voluntad, academicista, en algunos maestros. Los más jóvenes se viven más europeos. Se puede hablar de Montaigne, cronista de guerras y viajero de las cicatrices que luego llamamos la Europa moderna.

La desmesura de París, que tiene exhibición también de barrio, que facilita una percepción cuidadosa de su propio esplendor, pese al turismo de masas. Hay una exposición de daguerrotipos que cuentan un día y el siguiente de los episodios de la Comuna, desde la misma ventana, desde la misma perspectiva: en el primero hay una barricada, en el segundo ya no está.

Hay un daguerrotipo de la esfinge de Gizé: cubierta hasta el cuello de arena, desmochada la nariz y los bordes de la toca faraónica. De cuando aún no existía el Egipto milenario para turistas que ahora conocemos.

París sigue dando iluminaciones involuntarias y nunca causales: el pasaje de la Madeleine —explorado con primor en el *Passagen Werk* benjaminiano— guarda en su interior una sastrería de solera con un rótulo sencillo: Benjamin.

El levante de Valencia a Murcia atesora ciudades que se abren a los peatones como nunca antes. La visión de lo europeo como la solidaridad de los fondos que ayuda a recuperar o a inventar la memoria de las ciudades. Almería cruje lentamente ante la invasión de nuevos vecinos. El calor detiene. La vida de interior en sombra. El mar con pocos barcos.

En León apunta el otoño con los primores de un Gaudí ahora visto como icono, en la época como confederado del obispo de Astorga, del comerciante Botinés en la capital. Una fantasía que encaja en la construcción de un consumo cultural al que le falta tiempo y apropiación. Mejor que el costumbrismo bronco en el que pescan los partidarios de mando.

En Burgos siguen los clérigos, por las trazas profesores de teología, conversando en las aceras, con la lentitud del tiempo no cuestionado. La catedral es ahora blanca y las torrecillas del claustro se recortan, un tanto orientales, contra el cielo que es ahora azul. La metamorfosis del cuartelón y de la grisalla de antaño en destellos arrogantes entre dos comercios: *las viandas del camino* (el populismo retro de tienda cara) y una *irish tavern* (emblemas europeos del consumo como si fuera, como que es, lo más natural).



Soldados de sacarina. O el modo de poner suavidad, cuando el tiempo ha pasado, ya largo, por los escenarios de la guerra civil española. El entorno de la batalla del Segre (más casas, más turismo, la misma central de Tremp que alimentaba a la Barcelona resistente, el puerto de la Bonaigua casi fundido con el elitismo dudoso de Baqueira, la montaña ya no en blanco y negro, la tierra de laderas boscosas, de cumbres elegantes, que guarda silencio de lo que de horror contuvo, de las huellas que aún protege).

El delta del Ebro y la fascinación de los arrozales sin horizonte visible: la aparición del mar al fondo de un camino de labradores (aquí se rompió el frente republicano, de aquí la represión implacable hacia el norte y hacia el sur). Y el serpenteo de la carretera que va a Francia, por la que se fueron (se están yendo en cada documento que se exhuma) al exilio los perdedores.

El memorial de Benjamin (1940) de esta parte y la tumba de Antonio Machado (1939) de aquella son una costura viva de la Europa del sur.



Cuando este cuaderno se cierra, tras el recorrido del cabotaje y de la calma chicha aparente, llega la noticia de la muerte: Santiago González Noriega, filósofo español, asturiano, con quien compartimos muchas cosas: alegrías escépticas (no hay asturiano metafísico, decía, porque si habla campanudo a la gente le da la risa), algún oportu, conversación, entusiasmos socarrones, asistiendo a la elegancia del relato del padecer cíclico (yo es que, de vez en cuando, pincho). Con una obra variada y de registros sociológicos, literarios, filosóficos, llena de sazón en distintos idiomas, recorrió a los clásicos (Durkheim, pero antes los relatos autobiográficos de Rousseau), tradujo a los testigos del desastre mayor (René Char), se permitió quedarse a vivir un tiempo en el cuadro de la crucifixión de Brueghel y lo contó con todo detalle. Y trazó su itinerario intelectual como un viaje a Siracusa (así titula su última compilación de textos, hermosa y precisa). Un navegante que desdeñó la ruta, para él acomodada, de México, a la que le llevaba su linaje familiar, por meterse a comunista en París (palabras textuales, dichas con mucha coña). Maestro de Savater (dicho con un punto de orgullo), Enseñante de los de cuerpo a cuerpo y de alma a alma. Llanisco de Llanes. Orgullosa. Catador de bellezas. Gordo, colorao, con visera. Me regaló un espino albar que sigue creciendo.

De él queda en el cuaderno una sentencia que puso en lo alto de un trabajo excelente sobre lo sagrado en las sociedades contemporáneas: no calles, no aplaces, no temas.

TEXTOS DE JOSÉ MIGUEL MARINAS

ESTA REVISTA SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA EN QUE
MVM "APAGÓ LA LUZ" EN BANGKOK, Y CON ÉL,
VOLARON TODOS LOS PÁJAROS HACIA
LOS MARES DEL SUR

el raptodeeuropa

Nº 1 (Ética y sociedad de consumo)

Monografía

Suicidios intangibles: nuevas formas de producción de lo social • Cristina Santamarina

Modernidad reflexiva y pérdida de la historia
Fernando Abad Echezarreta

El cuerpo del consumo • José Miguel Marinas

Luchas utópicas y paraísos triviales
Christian Retamal

Sociedad de consumo y espacio dramático
Liliana López Levi

Nietzsche, el amor, las mujeres y algunos
consejos... de belleza • Adriana Flórez López

La excusa ética en la persecución de las drogas
Marcela Forero Reyes

Raptos

Nuevas formas identitarias en los movimientos
sociales españoles • Sara López Martín
y Diego Herránz Andújar

La península archipiélago • José García Vázquez

Poéticas

"El viaje en redondo" • Ildfonso Rodríguez

"Una la golondrina" • Odiseas Elitis

"Dame una identidad" y "Grecia, madre mía"
Nikos Gatsos

Lecturas

"Mèmoire d'Ulysse. Récis sur la frontière en Grèce
ancienne" de Francois Hartog y "Travels with a
Tangerine" de Tim Mackinosh • José García Vázquez

Cuaderno de bitácora

"La función de Roland", "Independence gay",
"Simón del concierto", "Hipotenusa", "Un santo
con gafas", "Rímel y castigo", "Gay games",
"Europalia Bulgaria", "Duelo de Titanes"
José García Vázquez

Nº 2 (Acerca del mal)

Entrevista

Edward W. Said • Alfonso Armada

Monografía

El mal no es seguro • Nelly Schnaith

Cómplices del mal • Aurelio Arteta

Las raíces de la intolerancia • Manuela Utrilla

Representantes del mal • José Miguel Marinas

Los siete pecados capitales • John Gordon

Sócrates y la muerte oracular • Humberto Giannini

Anversos de la mano invisible • Javier Cristiano

Raptos

La política, los otros y la memoria

Antonio Gómez Ramos

Lula: alegría y poder en Brasil • Muniz Sodré

Entrevista con Fernando Henrique Cardoso
Carlos Costa

Poéticas

"Tenebrae" • Paul Celan

"Malvando" • Álvaro García-Miguel

Teorema de la cometa • Álvaro García-Miguel

Lecturas

"La ética de los griegos" de Manuel Sánchez Cuesta,
"El Quijote de memoria" de Daniel Martín, "Viva el mal,
viva el capital" de Santiago Alba Rico
José Miguel Marinas

"Pasiones elementales" • José García Vázquez

Cuaderno de bitácora

"El año comienza con Lula", "Freud en Barcelona",
"Gato con apellido y sin nombre", "La guerra, otra vez",
"Intermezzo", "Quince de febrero de 2003", "No digas
que fue un chiste" • Cristina Santamarina

Boletín de suscripción / Hoja de pedido

Marque con una x las opciones deseadas

Números anteriores:

España (9 Euros)

Europa (13 Euros)

América (15 Euros)

N° 1 (DICIEMBRE 2002)

Ética y sociedad de consumo



N° 2 (MAYO 2003)

Acerca del mal



Suscripción:

2 AÑOS / 4 NÚMEROS

España (17 Euros)

Europa (24 Euros)

América (30 Euros)

1 AÑO / 2 NÚMEROS

España (32 Euros)

Europa (44 Euros)

América (54 Euros)

Forma de pago:

Cheque adjunto a nombre de Calamar Edición y Diseño, S.L. (SÓLO ESPAÑA)

Contrarrembolso (sólo España). Coste adicional: 3 euros

Transferencia bancaria

Banco Santander Central Hispano

C/ Gran Vía, 80. 28013 Madrid

CC: 0049 / 5109 / 44 / 2116079993

Domiciliación bancaria

Titular _____

Banco o caja _____

Dirección _____

Código Postal _____ Localidad _____

ENTIDAD	OFICINA	D.C.	CC

Fecha ____/____/____

Firma: _____

Datos personales:

Nombre y Apellidos _____ NIF/CIF _____

Dirección _____

Código Postal _____ Población _____

Provincia _____ País _____

Teléfono _____ Fax _____

E-mail _____

Para realizar su suscripción envíe una copia de este boletín por carta o fax a:

Calamar Edición y Diseño. C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid • Tel: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48

Si lo desea puede realizar su suscripción on-line desde www.elraptodeeuropa.com



el **r**apto de **e**uropa



9781695516008