

IGLESIA Y ETICA

Cornelius Castoriadis
 Giancarlo Zizola
 Enrique Miret Magdalena
 Oscar Scopa

**INFANCIA:
MODELO PARA ARMAR**

Edgardo Oviedo
 José Jesús Sánchez Marín
 David y Sheila Rothman
 Ivan Klima

LENGUAJE Y VIDA

Toni Morrison

**LAS TRIBUS BLANCAS
DEL ULSTER**

Rian Malan

Edward Said • Roberto Blatt • Federico Fellini • Andrej Blatnik
 Allen Ginsberg • Giulio Giorello • Adam Michnik • Rosa María Pereda

**INTERNACIONAL**

EDITOR EJECUTIVO

Salvador Clotas

DIRECTORESLuis Goytisolo
Antonin J. Liehm**SUBDIRECTOR**

Manuel Ortuño Armas

COORDINADORA

Rosa María Pereda

SECRETARIA DE REDACCION

Mercedes García Lenberg

CONSEJO DE REDACCIONVictoria Camps
Josep M. Carandell
Jon Juaristi
Ludolfo Paramio
Carlos Piera
Josep Ramoneda**DISEÑO GRAFICO**

Macua & García-Ramos, S.A.

LETRA INTERNACIONALMonte Esquinza, 30, 2.º dcha.
28010 Madrid.
Teléf.: 310 46 96 - 310 47 98
CIF n.º G-28667061Depósito Legal: M-4655-1986
ISSN 0213-4721**REALIZACION GRAFICA**

Carácter, S.A.

DISTRIBUCION

ESPAÑA: Librerías: Siglo XXI
Quioscos: COEDIS

ARGENTINA: Riverside Agency
Buenos Aires

CHILE: Editorial Contrapunto
Santiago de Chile

MEXICO: Nuevo Concepto en Libros
México D.F.

URUGUAY: Ediciones Trecho
Montevideo

VENEZUELA: Alfa
Caracas



LETRA INTERNACIONAL
ES MIEMBRO DE ARCE
ASOCIACION DE REVISTAS
CULTURALES DE ESPAÑA

TRADUCTORES**ROBERTO BLATT**

Cornelius Castoriadis

FERNANDO BORRAJO

Edward Said

ISABEL CARDONA

Toni Morrison

MARIA CORNIERO

Rian Malan

MARIETA DROBNICY Y MATIAS**ESCALERA CORDERO**

Andrej Blatnik

BEATRIZ GARCIA RIOS

Sy silencio es un grito

MARIA LLEO

David J. y Sheila M. Rothman

CATALINA MARTINEZ MUÑOZ

Ivan Klíma

MARIO MERLINO

Giulio Giorello, Allen Ginsberg

CESAR PALMA

Giancarlo Zizola

RAFAEL PEREZ GAY

Federico Fellini

INDICE

EDGAR MORIN: Sarajevo	3
RIAN MALAN: Las tribus blancas del Ulster	7
EDWARD SAID: La mañana después	16
ROBERTO BLATT: El fin del mito	22

IGLESIA Y ETICA

CORNELIUS CASTORIADIS: La miseria de la ética actual	27
GIANCARLO ZIZOLA: El «Drang Nach Osten» del Papa Woytila	34
ENRIQUE MIRET MAGDALENA: Educación y valores en un mundo dividido	42
OSCAR SCOPA: La traducción de un sexo invariable	47
«NOS EL INQUISIDOR...»	52

TONI MORRISON: Lenguaje y Vida	55
---------------------------------------	----

INFANCIA: MODELO PARA ARMAR

EDGARDO OVIEDO: Grandes ilusiones	59
JOSE JESUS SANCHEZ MARIN: La infancia, modelo para armar	64
DAVID J. Y SHEILA M. ROTHMAN: La nueva Rumania	69
«SU SILENCIO ES UN GRITO...»	73
IVAN KLIMA: Mi infancia en Terezín	74

FEDERICO FELLINI: Paseos con luna	79
ANDREJ BLATNIK: Las paredes húmedas	82

Poemas de ALLEN GINSBERG	33, 58
---------------------------------	--------

Giulio Giorello, Adam Michnik, Rosa María Pereda: Correspondencias	83
---	----

R. Malan, © The National Magazine Company Limited; E. Said, © *London Review of Books*; T. Morrison, © The Nobel Foundation; D. J. y S. M. Rothman, © *The New York Review of Books*; *Su silencio es un grito*, © Librairie Artheme Fayard, 1990. Extracto del libro *Leur silence est un cri*, de Marie-Christine Choquet y Benoît Richard (col. Les enfants du fleuve); F. Fellini por cortesía de Nexos.

COLABORADORES**ANDREJ BLATNIK**

Escritor, crítico, traductor y editor esloveno

ROBERTO BLATT

Filósofo uruguayo residente en España

CORNELIUS CASTORIADIS

Psicoanalista y filósofo griego residente en París.

Miembro fundador del grupo *Socialisme ou Barbarie***FEDERICO FELLINI**

Cineasta italiano, fallecido en 1993

ALLEN GINSBERG

Poeta norteamericano

IVAN KLIMA

Escritor checo

RIAN MALAN

Escritor y periodista surafricano

ENRIQUE MIRET MAGDALENA

Teólogo español

TONI MORRISON

Escritora afroamericana. Premio Nobel de Literatura 1993

EDGARDO OVIEDO

Escritor y periodista

DAVID J. ROTHMAN

Profesor de Medicina Social y Profesor de Historia de la Universidad de Columbia

SHEILA M. ROTHMAN

Directora del Programa de Derechos Humanos y Medicina del Colegio de Médicos y Cirujanos de la Universidad de Columbia

EDWARD SAID

Filólogo, crítico y ensayista de origen palestino. Profesor de la Universidad de Columbia

JOSE JESUS SANCHEZ MARIN

Jefe del Servicio de Formación del Centro de Estudios del Menor de Madrid

OSCAR SCOPA

Filósofo y escritor nacido en Buenos Aires y residente en Madrid

GIANCARLO ZIZOLA

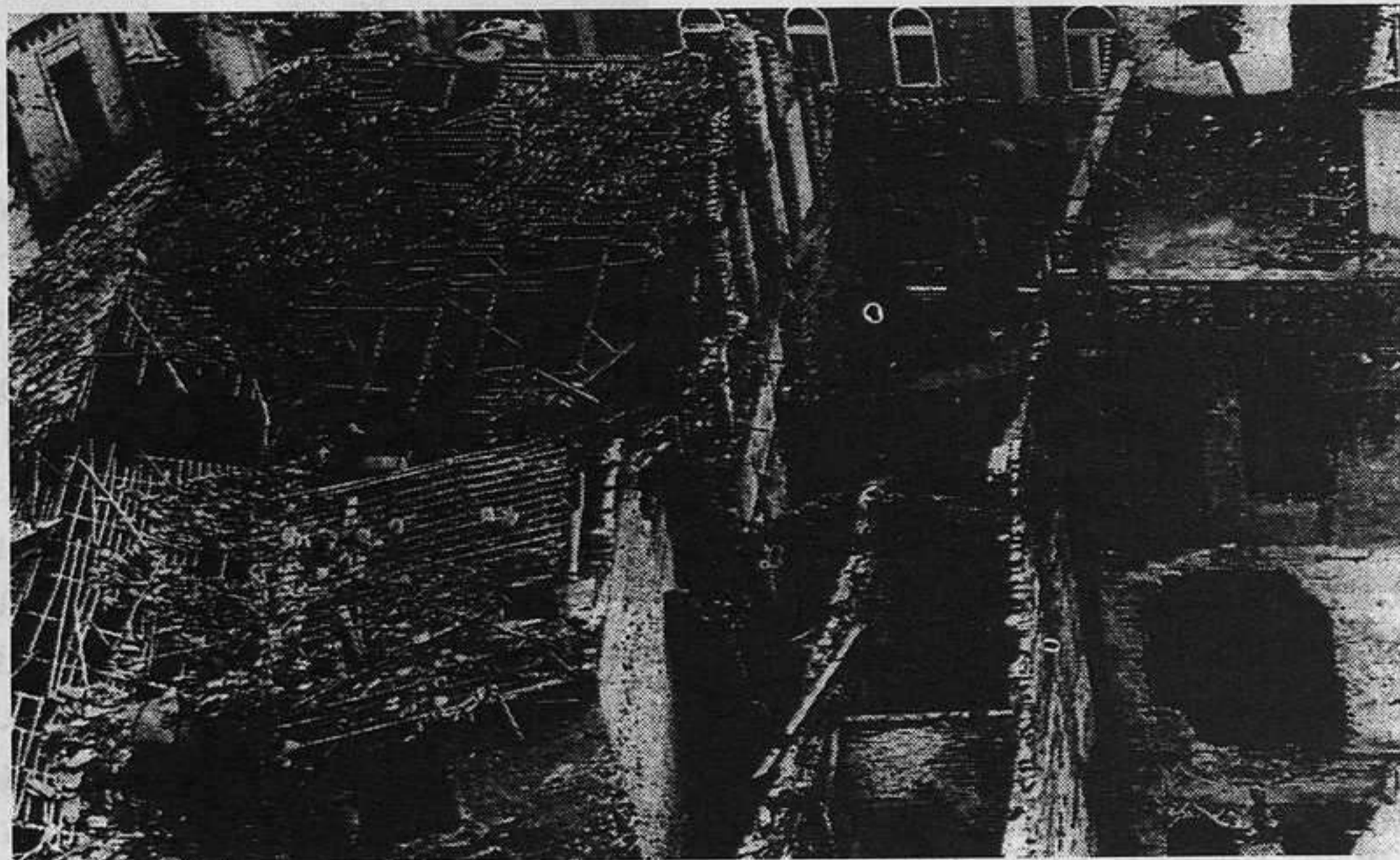
Escritor y periodista especializado en temas del Vaticano

BELGRADO: LETTRE INTERNATIONALEDirección: Iovan Hristic.
Redacción: Cika Liubina 1/V, 1100 Belgrado.**BERLIN: LETTRE INTERNATIONAL**Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
Redacción: Rosenthaler Str. 13, 0 1054 Berlín.**BUCAREST: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: B. Elvin, Antonin J. Liehm.
Redacción: Aleea Alexandru, 38, sectorul 1, Bucarest.**BUDAPEST: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Gábor Mihályi, Antonin J. Liehm.
Redacción: XIV Columbus u.39, 1145 Budapest.**PARIS: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Antonin J. Liehm.
Redacción: 30 rue Notre Dame des Victoires, 75002 París.**PRAGA: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Tomás Vrba, Antonin J. Liehm.
Redacción: Michalska, 12, 11000 Praga 1.**ROMA: LETTERA INTERNAZIONALE**Dirección: Federico Coen, Antonin J. Liehm.
Redacción: Fondazione Lelio Basso. Vía della Dogana Vecchia 5, 66086 Roma.**SAN PETERSBURGO: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Alexandre Ninov, Antonin J. Liehm
Redacción: V sermirnoe Slovo, c/o J. B. Karakol, 19304 San Petersburgo.**SOFIA: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Svetla Ivanova, Antonin J. Liehm.
Redacción: Ploscad Bulgaria I, NDK-Administrativna Sgrada, II. Etage, BUL 1463 Sofia.**VARSOVIA: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Ewa Michalska, Antonin J. Liehm.
Redacción: Agencja Autorska Fundatje. Ul. Hipoteczna 2, P.O. Box 133, 00950 Varsovia.**ZAGREB: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Slobodan P. Novak, Antonin J. Liehm.
Redacción: Trg Bana J. Jelacica 7, 41000 Zagreb.

Sarajevo

Edgar Morin

La guerra de Bosnia-Herzegovina no sólo suscita en mí el horror de la guerra, también me produce horror por la destrucción de un tejido político y polirreligioso, muy pacífico, en el que se había ido más allá de la tolerancia, más allá de la cohabitación, llegando a los intercambios, la comunicación, la convivencia, los matrimonios. Esa Bosnia-Herzegovina era la prefiguración concreta de la Europa que deseábamos, y de la que sólo quedan algunas ciudades asediadas, bombardeadas, asfixiadas, entre las que se cuenta Sarajevo.



Con cada bomba, con cada destrucción, con cada muerto de Sarajevo, lo que se está dislocando, lo que se está haciendo abortar es la Europa en gestación.

Qué recorrido desde 1989-90. Lo que habíamos tomado por un espléndido amanecer no era más que la mortal explosión de una gigantesca estrella roja. Una vez más, y en peor medida aún que en el pasado, la primavera de los pueblos ha quedado destruida por una nueva helada.

Es necesario reflexionar sobre la tragedia, más allá de la responsabilidad inmediata de los agresores. La inteligencia tiene siempre la misión de situar el caso particular dentro del contexto y de la situación global. La situación global es producto de un proceso inseparable y contradictorio de unificación y de dislocación planetaria. La era planetaria en la que nos encontramos ha hecho que todas las sociedades sean interdependientes. Todos los seres humanos, allí donde estén, tienen en común los mismos problemas vitales y las mismas amenazas mortales. Todos los grandes problemas quedan fuera de la competencia de los Estados-nación y, sin embargo, nos encontramos en una época en la que se multiplican y se miniaturizan los Estados-nación.

¿Cuál es la razón? Es necesario comprender el contenido a la vez moderno y arcaico del concepto de nación. La patria es una noción con una sustancia paternal-maternal: conlleva el amor y el arropamiento de la madre, ligada a la tierra, al hogar, y al mismo tiempo la autoridad protectora del padre, encarnado por el Estado, al que se debe obediencia y respeto incondicionales. De esta forma, donde hay decadencia de la tribu, de la gran familia, incluso de la familia a secas, la patria resucita un complejo mitológico

familiar, que hermana a los «hijos de la patria» aunque éstos no tengan ningún vínculo de consanguinidad.

La fórmula de Estado-nación, nacida en Europa occidental, se ha universalizado en los siglos XIX y XX y ha sido utilizada por los pueblos sometidos a imperios para emanciparse. De esta forma han podido enraizarse en su identidad y su cultura, es decir, en su pasado, a la vez que adquirían un Estado dotado de medios modernos y técnicas de defensa, en particular militares. Así, el Estado-nación permite a la vez reconciliarse con el pasado, afirmar el presente y afrontar el futuro.

Además, a partir de los años setenta, surge y se extiende por todo el planeta una crisis de futuro. Europa occidental había propagado en el mundo la certeza del progreso, que quedaba garantizado por las «leyes de la historia», el avance ineludible de la evolución, los desarrollos siempre beneficiosos de la ciencia, de la técnica, de la industria. Ahora bien, por todo el planeta se derrumban ya sea la promesa comunista del «radiante porvenir», ya sea la confianza en los avances de la sociedad industrial-democrática. El futuro se torna incierto, inquietante. Y cuando el futuro se derrumba, sobre todo cuanto el presente está angustiado y enfermo, se produce un retorno al pasado, es decir a las raíces étnicas, religiosas, nacionales.

Es lo que está ocurriendo en la actualidad en la crisis de la Europa postcomunista; las etnias o nacionalidades quieren desgajarse de los grandes conjuntos poliétnicos (ex URSS, ex Yugoslavia, ex Checoslovaquia) y son ellas las que aspiran a tener un Estado. Pero la diferencia fundamental con los Estados nacionales europeos del Oeste —Francia, Inglaterra, España—, radica en que éstos han sido creados por Estados y que estas naciones han integrado en su seno a etnias muy diversas y aún más heterogéneas que las de la antigua Yugoslavia. Así, Francia ha integrado a bretones, flamencos, alsacianos, languedocianos, etc., pero evidentemente a lo largo de un dilatado proceso histórico que ha durado seis siglos. Por el contrario, en el Este, hoy en día, ya no es el Estado el que crea una nación englobando etnias, es la etnia la que, al crear su propio Estado, se convierte en nación.

Yugoslavia, sin duda, no ha dispuesto del tiempo histórico necesario para llegar a ser una nación poliétnica, y ya había es-

tado sometida a las fuerzas de ruptura de la invasión nazi. Pero Yugoslavia tenía en su seno una entidad cuyo tejido mismo era multiétnico y multicultural, Bosnia-Herzegovina, y, en la integración multiseccular de su diversidad religiosa y étnica, Bosnia-Herzegovina era lo más cercano a un modelo nacional pleno.

Como queda de manifiesto en la guerra de Yugoslavia, la formación de etno-naciones en Europa del Este se ha visto pervertida por la herencia de tres imperios poliétnicos, el otomano, el austriaco, y el ruso-soviético, donde poblaciones muy heterogéneas se habían imbricado y encabestrado secularmente. Así, en cuanto una etnia se convierte en nación y transforma sus fronteras administrativas abiertas en fronteras nacionales impermeables, muy a menudo termina por englobar en su seno a una o varias minorías extranjeras, mientras que sus propias minorías quedan enclavadas en una nación extranjera. De esta forma, el problema de las etnias mezcladas se convierte en el problema de las minorías amenazadas u oprimidas, y se desencadena un nacionalismo furibundo en el seno de una triple crisis: la crisis nacional de la que acabo de hablar, la crisis económica en la que una sociedad pierde las garantías de la economía burocrática sin haber conquistado todavía las ventajas de la economía de mercado, y una crisis política en la que unas democracias frágiles se ven amenazadas a la vez por la crisis y por el nacionalismo (que tiende a acallar toda voz discordante, y en el caso de una guerra, toda voz pacífica). El nacionalismo furibundo suscita la dictadura que a su vez suscita el nacionalismo furibundo. Los *apparatchiks*, reconvertidos al nacionalismo para salvaguardar su poder, contribuyen a todo ello con su brutalidad y su cinismo. De esta forma las justas aspiraciones a la soberanía de la primavera de los pueblos se han transformado en un hervidero de nacionalismos histéricos que ya cuentan con numerosas guerras, la más atroz de las cuales se vive aquí mismo. Adam Michnik ha llegado a decir que el nacionalismo es el grado supremo del comunismo. Digamos que la purificación étnica es el grado supremo del etno-nacionalismo y del total-nacionalismo.

Yugoslavia está desintegrada, Bosnia-Herzegovina está en vías de desintegración. Si no hubieran existido nunca, como algunos han afirmado, entonces ¿por qué ha sido necesario destruirlas a base de hachazos, cañonazos y deportaciones?

Aquí mismo está en juego la tragedia de Sarajevo, la tragedia de Bosnia-Herzegovina, la tragedia de la antigua Yugoslavia, la tragedia de Europa.

Europa se había puesto en marcha hacia su unión después del suicidio de la Segunda Guerra Mundial. Un principio asociativo había surgido de los antiguos enemigos Francia y Alemania, con el objetivo de crear una comunidad europea. Ciertamente es que este proceso quedaba limitado al oeste por el telón de acero. Además chocaba con numerosos obstáculos políticos debidos al rechazo de los Estados nacionales a renunciar a una pequeña parte de su soberanía. El proceso dio un rodeo económico para evitar las enormes resistencias políticas y, ayudado por la expansión económica de los años 55-75, desembocó en el Mercado Común. Y entonces Maastricht tenía que estimular la puesta en marcha hacia una Europa políticamente asociada. Pero ya en ese momento la ausencia de una organización política confederal no permitió la apertura del Oeste a los países del Este que iban hacia ella; el mercado común no podía abrirse a economías todavía bloqueadas; además, la crisis económica en Occidente llevó a los países del Oeste a cerrarse en sí mismos, y fue Occidente el que levantó ese pequeño telón de acero contra los productos y contra los emigrantes del Este. Y finalmente, sobre todo esa Europa manifestó una aterradora impotencia, una ceguera mortal frente a la guerra de Yugoslavia, sin darse cuenta de que esa guerra, y especialmente la desmembración de Bosnia-Herzegovina, descomponía el propio proyecto europeo.

Así, vemos en 1992-93 cómo se desencadenan formidables fuerzas de dislocación en toda Europa, incluida Europa occidental.

Pero todavía no se han tomado las bifurcaciones decisivas. No se ha puesto todo en juego. El destino de Europa se decidirá en la lucha entre las fuerzas de disociación, de ruptura, de exasperación de los odios nacionales étnicos, religiosos, y las fuerzas de asociación, de solidaridad y de confederación. El principio de asociación, lejos de estar superado, se ha actualizado con esta guerra. Sin el mantenimiento o la reconstitución de asociaciones nos encaminamos hacia nuevos horrores.

La misión del pensamiento europeo consiste en apoyar a la vez a las soberanías y a las asociaciones. No hay que disociar:

- el derecho de los pueblos;
- el derecho de las minorías;
- el derecho de los individuos, y
- el derecho de la propia Europa que es el de la asociación.

La misión del pensamiento europeo consiste en resistir a la historia de la guerra en la que se odia a un pueblo en lugar de condenar a un sistema o a un régimen. Esta misión nos impone plantear el problema de Sarajevo en su contexto, que es la irrupción demente del etno-nacionalismo y del total-nacionalismo en la crisis de futuro, en la crisis del comunismo y en la crisis de Europa.

Es necesario comprender que el desmembramiento de Bosnia-Herzegovina supone el asesinato del porvenir europeo. Pero no se ha consumado todo. Hay que hacer todo lo posible por salvar las ciudades multi-culturales, las ciudades de los ciudadanos, las ciudades de los demócratas que todavía resisten, en primer lugar Sarajevo, y que deben resistir también a las fuerzas de desmembramiento interno que suscitan los asedios interminables y despiadados. Y hay que pensar en la paz: la paz es la única vía que permitirá a las fuerzas democráticas sofocadas en Serbia y en Croacia despertarse y sacudir el etno-nacionalismo y el total-nacionalismo. Pero esta paz, asegurada por las grandes potencias, debe, por sí misma, garantizar fronteras no impermeables, como las de la Comunidad europea, y preparar nuevas asociaciones.

Hablo en el seno de la Universidad de Sarajevo. Pronuncio un discurso que no es el de un político, sino el de un ciudadano de Europa. Pronuncio un discurso de intelectual dirigido a otros intelectuales. Pronuncio un discurso en el seno de una institución que debe trascender la política: la Universidad.

La Universidad tiene una misión trans-seccular y transnacional:

- porque conserva, transmite, enseña, produce una herencia cultural y cognoscitiva;
- porque regenera esa herencia y la revitaliza al reexaminarla y transmitirla, y
- porque genera saber y cultura.

La misión de la Universidad no es sólo formar, impartir enseñanzas desde un punto de vista profesional y técnico. Debe comportar una enseñanza metaprofesional y metatécnica. Debe inocular en la sociedad una cultura que no está hecha para los aspectos efímeros y provisionales del espíritu del tiempo. No debe limitarse a modernizar la cultura, debe también culturizar la modernidad. Debe defender valores intrínsecos, por encima de todo la autonomía de la conciencia y la primacía de la verdad sobre la utilidad.

La herencia cultural europea que es necesario regenerar constantemente es la *problematización*. Esa es la aportación del Renacimiento: problematizar el mundo, la naturaleza, Dios, el hombre.



Es la *dialogica*, es decir, el juego fecundo de oposición de las grandes ideas, Fe/Duda, Razón/Religión, Creencia/Ciencia.

Es la *tolerancia*, no sólo la tolerancia en primer grado, la que concede el derecho de expresión a ideas que juzgamos erróneas, incluso detestables, sino también la tolerancia en segundo grado, que implica la conciencia de que lo opuesto a nuestras verdades profundas lo constituyen otras verdades profundas, y que por lo tanto supone ser consciente de la parte de verdad que hay en el enemigo.

Es la *racionalidad* no sólo crítica, sino también auto-crítica que, siempre abierta y en movimiento, se opone a la razón gélida, arrogante y cerrada.

Es la *resistencia* al anatema, a la intimidación, al juicio de autoridad.

El desafío que el siglo veinte ha lanzado a estos valores no surge solamente de la monstruosa invención que fue el totalitarismo. No surge sólo de la histeria etno-nacionalista o total-nacionalista. Surge también de la presión de un proceso de especialización y de tecnificación que exige que la enseñanza se ciña a los últimos métodos y técnicas (que se devalúan muy rápidamente), que tiende a reducir la enseñanza general a una parte residual, y que encierra los espíritus en una estructura mental incapaz de contextualizar y globalizar los conocimientos parciales y locales. La inteligencia es, como decía Herbert Simon, un GPS un *general problem solving*, una máquina con una aptitud general para resolver problemas. Por lo tanto, la misión de toda enseñanza es desarrollar el pleno empleo de la inteligencia general. En lo sucesivo hay que luchar contra la doble pauperización, la de una cultura humanista que ya no tiene acceso al saber científico, y la de una cultura científica que no tiene la aptitud de reflexionar sobre sí misma y sobre el curso ciego de la ciencia en el mundo contemporáneo. La Universidad debería consagrarse al renacimiento de una cultura general que partiría de los intercambios entre las dos culturas desunidas. Entonces cobraría de nuevo sentido la inscripción del frontón de la Universidad de Heidelberg: «Al espíritu vivo».

Así pues nos encontramos en un lugar trans-secular, consagrado a la vez al pasado y al futuro.

Pero nos encontramos también en este siglo y en uno de los lugares más trágicos de la tragedia del siglo. Es o nos obliga a reflexionar sobre este siglo, a comprenderlo, y también a resistir a todas las barbaries que amenazan al espíritu, y entre ellas las barbaries que os amenazan a vosotros, universitarios de Sarajevo, en un estado de agotamiento y abandono que es el vuestro, barbarie de la segregación, de la clausura, del rechazo.

Hemos venido sobre todo para daros las gracias por ser vosotros mismos, para transmitir nuestra ardiente y dolorosa fraternidad, ya que vuestro destino actúa de forma decisiva sobre nuestro destino.

Discurso pronunciado el 11 de septiembre
en la Universidad de Sarajevo

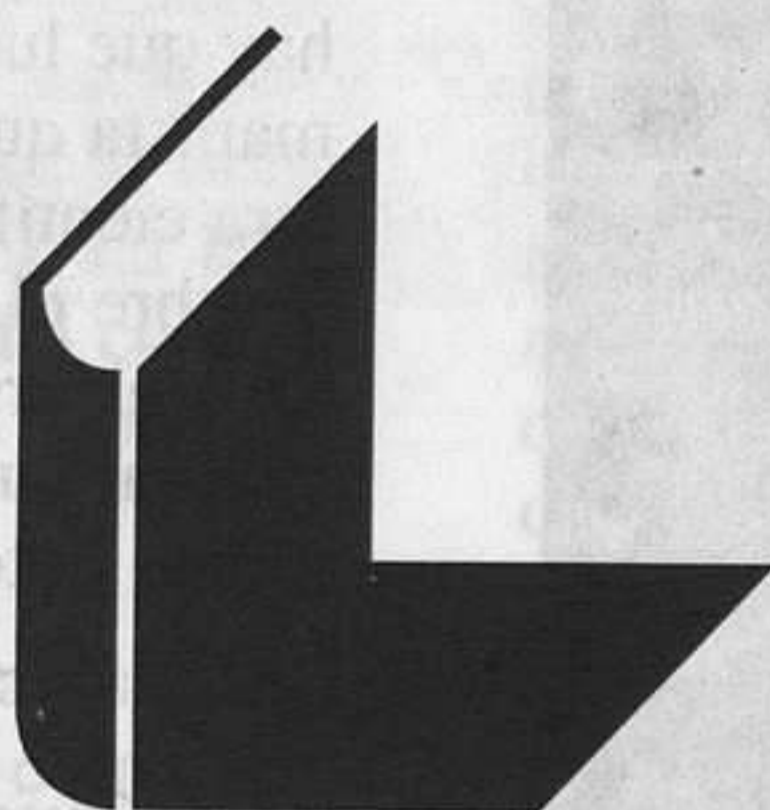
EDGAR MORIN

- «Europa: ¿una comunidad de destinos?». *Letra Internacional*, 4. Invierno 1986/87.
- «La razón desracionalizada». *Letra Internacional*, 8. Invierno 1987/88.
- «Lo que ha cambiado en la vida intelectual francesa». *Letra Internacional*, 10. Verano 1988.
- «La dificultad de definir una identidad cultural europea». *Letra Internacional*, 14. Verano 1989.
- «Repensar Europa». *Letra Internacional*, 19. Otoño 1990.
- «El fútbol y la complejidad». *Letra Internacional*, 29. Julio 1993.



LA CITA DEL MUNDO EDITORIAL

Editores, nuevas tecnologías y empresas de servicios se encuentran,
una vez más, en el marco de esta convocatoria internacional.



**SOLO
PROFESIONALES**

Liber 94

**Salón internacional del Libro.
International Book Trade Show.
Madrid 15/19 - 3 - 94**

PROMUEVE



FEDERACION DE GREMIOS
DE EDITORES DE ESPAÑA

ORGANIZA

Parque Ferial Juan Carlos I.
Tel.: 34-(9)-1-722 50 00
Fax: 34-(9)-1-722 57 87
28067 Madrid, España



Feria de
Madrid

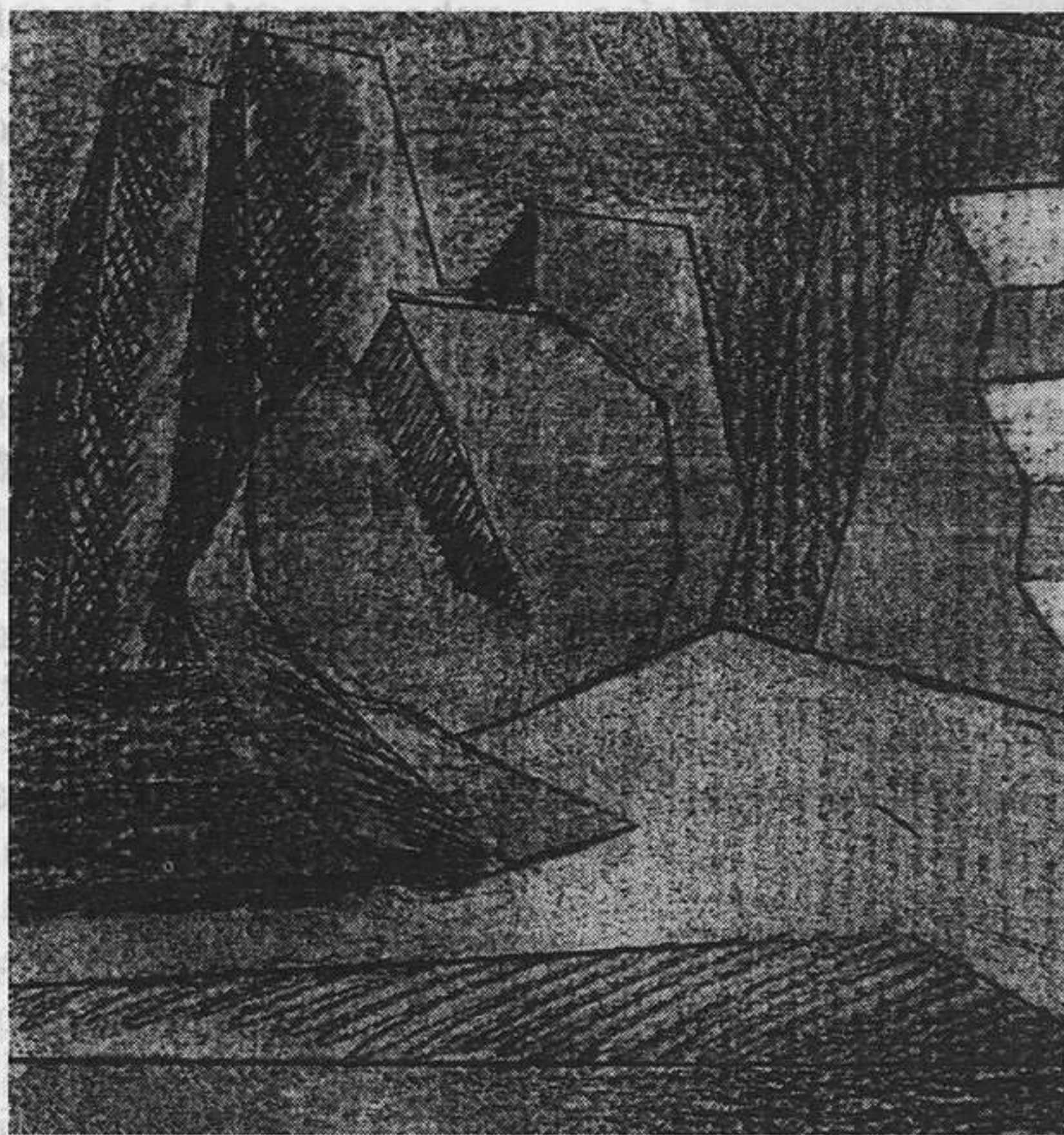
PATROCINAN

Ministerio de Cultura: Dirección General del Libro y Bibliotecas
Biblioteca Nacional
Gremio de Editores de Madrid
Instituto Español de Comercio Exterior
Comunidad de Madrid
Ayuntamiento de Madrid
CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)



Las tribus blancas del Ulster

Rian Malan



Era una mañana de un día laboral cualquiera en Johannesburgo, según recuerdo, y mi compañero Pierre estaba fotografiando una hilera de botellas de vino barato rematadas por sombreritos de papel; un encargo para la campaña publicitaria navideña de algún comerciante de licores. Colgué el teléfono y dije: «Me voy a Irlanda», y entonces Pierre le dio un descanso a su Hasselblad y nos contó una anécdota sobre un tal Donald McLaughlin, un expatriado irlandés, fotógrafo de modas y hombre de mundo. Durante su juventud, en la década de los sesenta, Pierre había trabajado como ayudante de McLaughlin durante varios años y esa experiencia le había dejado huella. A McLaughlin le gustaba beber y pelearse, gustos que compartía con Brendan, su inseparable camarada irlandés. Los viernes por la noche se lanzaban a recorrer los bares para empaparse en cerveza y buscar bronca. Cuando nadie les plantaba cara, ellos mismos se atizaban entre sí. Una noche realizaron una mala elección de contrincantes y uno de ellos terminó ahogado en una bañera. RIP Donald McLaughlin, de 36 años. «Era un tipo encantador», comentó Pierre, «pero pavoroso. Si no encontraba a nadie para pelearse, quería pegarse conmigo». Todos los presentes esbozamos una sonrisa de entendidos, como diciendo: ya se sabe que en la sangre de los irlandeses hay algún componente extraño.

El lector sabrá excusar esta burda generalización, tan tí-

pica de los surafricanos blancos y cuya base no es otra que la ignorancia. En *Jo'burg* es muy poco lo que sabemos de Irlanda, país que rara vez se menciona en la prensa, salvo cuando el IRA da un golpe verdaderamente espectacular en Londres, en cuyo caso el *Star* a veces publica una breve actualización de los problemas de fondo del Ulster: 3.000 muertos, 14.000 bombas y 34.000 tiroteos en 23 años, todo ello en un país cuya población apenas alcanza a llenar las páginas de una sola guía telefónica. Desde esta perspectiva, la situación irlandesa se revela como una guerra tan implacable como cualquier otra y sume a los surafricanos en la mayor de las perplejidades. ¿Cuál es el problema?, nos preguntamos. Todos son blancos, angloparlantes, cristianos de uno u otro tipo y, sin embargo, están atrapados en un ciclo de violencia comparable al de Bosnia o Cisjordania, e incluso a los en-

frentamientos entre boers y negros, si pensamos en términos de la absoluta falta de voluntad de cooperación y la aparente insolubilidad del problema.

Pocos días después aterricé en Belfast, donde mi confusión fue en aumento. Conocí a unos cuantos incondicionales del IRA y debo confesar que me cayeron en gracia pese a su mala reputación. No les faltaba temple ni pasión. Estaban llenos de agujeros de balas y metralla y de visiones místicas del día en que la bandera verde ondearía sobre las ciénagas y las fábricas silenciosas, y al fin se haría justicia a los católicos de los suburbios. Por otro lado, también me cayeron bien los protestantes, quienes, en realidad, se parecían un poco a los afrikáners, por cuanto eran serios, razonables, corteses y amables.

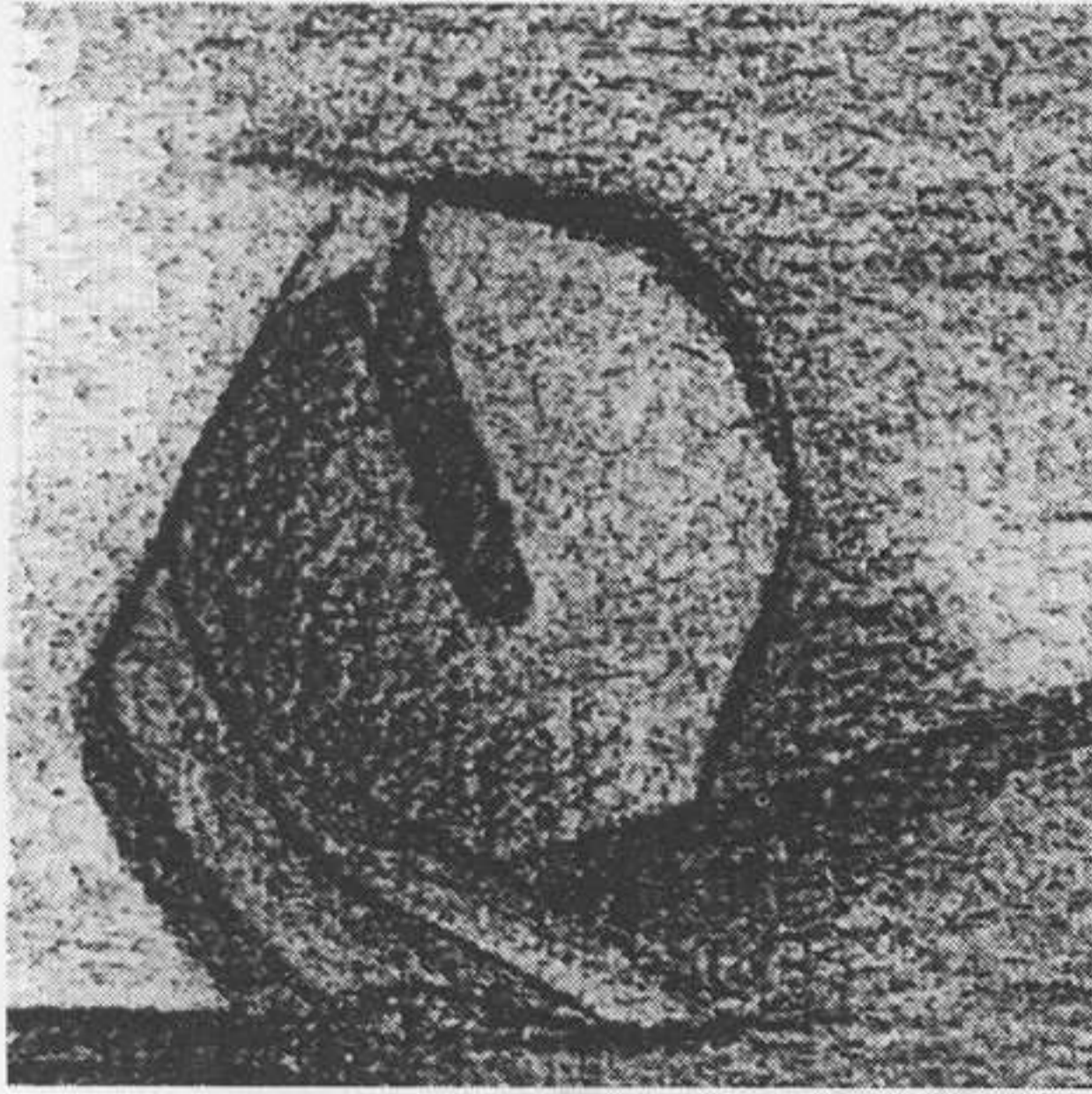
Todos se mostraban sumamente amistosos, aunque te-

nían esa extraña manía de matar a la gente. Durante mi estancia en el Ulster, el IRA asesinó a dos miembros de la IPLO (Organización para la Liberación del Pueblo Irlandés) y sembró de bombas un pueblo llamado Coleraine. En venganza, los protestantes mataron a cinco civiles católicos. Un rebelde católico sufrió martirio en una barricada y una bala venida del otro lado de la frontera segó la vida de un policía un día de tormenta.

Yo no acertaba a comprender los motivos de aquella violencia. Como tantos que me precedieron, caí en la ciénaga de la ambigüedad irlandesa, donde me debatí penosamente durante varias semanas, incapaz de formular una sola generalización que pudiese resistir siquiera mi propio escrutinio, por muy somero y autocomplaciente que éste fuera. Por último, decidí que el único modo de arrojar luz sobre la situación sería remontarse a sus orígenes, a los siglos XVI y XVII, cuando Irlanda del Norte fue invadida y colonizada por 75.000 ingleses y escoceses, ayudados e incitados por el imperialismo británico. Ahí parecía estar la raíz de todos los problemas.

Hacia una teoría unificadora de los problemas de Irlanda del Norte

Cerremos los ojos e imaginemos que estamos en la cima de la Black Mountain, contemplando el paisaje pantanoso y



encenagado en el que algún día se alzará la ciudad de Belfast. Corre el año 1601, los últimos barones católicos han sido derrotados y se abre la era de la colonización y el genocidio. En el río Lagan aparece una flota de esbeltos navíos que transporta a los colonos protestantes de la isla vecina. Los recién llegados ocupan los nuevos territorios, expulsando a punta de espada a los católicos que los habitan. En 1641, los católicos regresan, son una horda de «miserables pícaros y ruines» que se lanza contra los aterrizados protestantes empuñando hocas y piedras. El ejército de Cromwell avanza desde el horizonte para imponer una venganza terrible: millares y millares de rebeldes ahorcados, decapitados, embadurnados con brea y dinamita y quemados vivos. Los católicos están destrozados. Se convierten en intocables, negros blancos, a quienes se les prohíbe practicar su religión y hablar su lengua, y se ven condenados a vivir como cerdos en las ciénagas que rodean las amuralladas ciudades protestantes.

Pasa un siglo y después otro. Surgen grandes hilanderías. El comercio recorre el río arriba y abajo. Belfast se convierte en un próspero centro industrial. A nuestros pies, los suburbios comienzan a trepar por las laderas. En un principio, casi todos sus habitantes son protestantes, pero poco a poco los católicos se van infiltrando desde el campo y se arraciman en casuchas apiñadas en torno a sus iglesias. Los protestantes miran con recelo a los recién llegados: son gentes diferentes; hablan gaé-

lico; están amargados y resentidos, y no sin motivo. Pueden rebanarles el cuello si bajan la guardia. El primer estallido de violencia se produce en 1813; después, los ataques raciales y los pogromos se suceden cada cinco años, por término medio. La violencia adopta una forma que se hará tristemente habitual en el siglo venidero: masas enardecidas que arrasan la ciudad, barricadas en las calles, granizadas de piedras y porras de violentos policías aplacando los disturbios.

En 1912, en las colinas que se alzan a nuestros pies aparecen milicias rivales de protestantes y católicos; hacen la instrucción preparándose para la guerra civil, la cual al fin se desata en 1920. Los matones arrastran a personas inocentes al fondo de oscuros callejones, las interrogan sobre su religión y las despachan de un tiro si no quedan satisfechos con la respuesta. En 1921, el país se divide. El Sur consigue la libertad y el Ulster se convierte en provincia británica, bajo el gobierno de la severa y egoísta minoría anglosajona. La vida se vuelve aún más desagradable para los católicos de los suburbios. Conseguir una vivienda de protección oficial es muy difícil. En la fábrica se colocan carteles que rezan: «Católicos abstenerse de solicitar empleo». Se les estafa en las elecciones con escandalosas divisiones de los distritos electorales. Las décadas de los treinta y los cuarenta presencian una sucesión de revueltas, pero nada cambia.

En 1969, los católicos vuelven a tomar las calles, sólo para ser atacados por la policía y los vigilantes protestantes, tal como es la tradición en el Ulster. Esta vez, sin embargo, los perdedores se niegan a agachar la cabeza y contraatacan, con lo que toda la ciudad arde en llamas. Las turbas e multiplican por doquier, 100.000 personas abandonan sus casas. Del cielo descenden aviones que traen a un cuerpo de pacificación de soldados británicos. Para cuando se instaura la calma, el paisaje ha sufrido una purificación ét-

nica: los protestantes a un lado, los católicos al otro, y en medio la Línea de la Paz.

Los británicos están verdaderamente al mando de la situación, por primera vez en cincuenta años. Se hace una purga de protestantes exaltados, de la que sólo se salvan los encargados de los parques y los barrenderos. La mayoría de las funciones públicas se ponen en manos de comités gubernamentales imparciales, con la esperanza de que un gobierno más justo aplaque las iras de los católicos. Pero la estrategia fracasa. Un conflicto tan antiguo y tan amargo no se presta a una solución sencilla. En las calles aparece ahora un nuevo personaje: el terrorista del IRA. Aunque su enemigo declarado es el Imperio Británico, los negocios protestantes también son blanco de sus ataques. Los protestantes reaccionan y el IRA engendra un monstruo a su imagen y semejanza, el extremista protestante encapuchado dispuesto a responder al terror con el terror. Así, se desencadena un loco ciclo de violencia. Los soldados británicos matan a un terrorista del IRA. El IRA hace saltar por los aires un banco de capital protestante. Los protestantes asesinan a unos cuantos católicos. En represalia, el IRA despliega sus morteros contra una comisaría. Los amigos de los policías protestantes muertos se vengán, a su vez, colocando una bomba en un *pub* lleno de papistas. Y así hasta el infinito. Los políticos conferencian, los clérigos se lamentan y las matanzas prosiguen.

Prosiguen durante veinte años. El resto de Irlanda del Norte es, en su mayor parte, una tierra pacífica y anodina, pero más de mil personas son asesinadas en los 20 kilómetros cuadrados que ocupan los suburbios. El llanto arrecia en todas las esquinas. La impotencia y la rabia paralizan a la población. La violencia es como el tiempo: mala, pero no tiene remedio. Sólo cabe resignarse, intentar proteger a tus hijos de lo peor y rezar por la salvación.

Pero, por el contrario, en 1990 da comienzo una lenta escalada de la violencia. El motivo exacto es difícil de precisar. Estaban desarrollándose conversaciones de paz y se debatía la posibilidad de una retirada británica. Tal vez las fuerzas paramilitares protestantes decidieron que el momento era tan propicio como cualquier otro para poner en marcha una guerra civil. Así pues, se reagruparon y reorganizaron, purgaron a sus más notorios criminales y se lanzaron a practicar un terror sin paliativos.

En 1991 fueron 36 los católicos asesinados y 44 en 1992. Por primera vez en la historia, los protestantes estaban matando a más personas que el IRA. Los británicos declararon ilegal la Asociación para la Defensa del Ulster, pero los ánimos de los protestantes estaban tan inflamados que el número de afiliados se duplicó durante los cinco primeros meses de clandestinidad, según datos facilitados por el *Belfast Telegraph*. Los pronunciamientos de los grupos paramilitares protestantes adquirirían un tono cada vez más beligerante. Se lanzaban amenazas de guerra total contra el «frente pan-nacionalista», una agrupación tan amplia como para dar cabida a todos los católicos irlandeses, incluidos los de Dublín. Se produjeron una serie de terribles «rociadas», es decir, incidentes en los que los extremistas protestantes ametrallaban indiscriminadamente a los católicos.

Cuando llegué a Belfast, el ambiente reinante en la ciudad había alcanzado unas cotas de tensión inigualadas en los últimos veinte años. Tomemos, como ejemplo, este párrafo de un editorial del *Irish News*, el diario inteligente de Belfast: «Un sentimiento de desastre inminente, profundo y casi tangible, domina la Irlanda del Norte actual. Toda la comunidad vive atenazada por el miedo, el miedo a que algo terrible esté a punto de ocurrir».

¿Qué acontecimiento podía ser ese? Llené tres cuadernos con comentarios de carniceros,

panaderos y taxistas de Belfast, y al menos el 80% de ellos coincidían en señalar que la guerra civil era posible o inevitable. El motivo de este fatalismo es que el gran público ya conoce las líneas generales del compromiso que está negociándose y lo considera inviable. Lo que desean Dublín y los británicos, lo que quieren los católicos nacionalistas moderados y los unionistas protestantes quizá estuvieran dispuestos a aceptar, es la soberanía conjunta de Londres y Dublín sobre el Ulster, de modo que el poder pasara a manos de un gobierno de integración. Es una buena idea, pero las posibilidades de conseguir un acuerdo general son escasas, y aun cuando se lograra, tampoco resolvería nada, puesto que el IRA ya ha declarado su intención de proseguir la lucha sin aceptar medias tintas. Si el IRA sigue adelante con su campaña de terror, los grupos paramilitares protestantes continuarán adoptando represalias y los problemas se perpetuarán hasta el infinito, a no ser que los británicos se den por vencidos y se retiren unilateralmente.

Personalmente, esta última solución puede parecerme la más adecuada desde mi perspectiva revisionista. Los británicos se ahorrarían siete billones de libras al año y los católicos y los protestantes de los atormentados Seis Condados evitarían que la próxima generación corra su misma suerte. Gracias a los británicos, han vivido un siglo de conflictos no catastróficos, de conflictos controlados; niveles aceptables de violencia y sufrimiento, un Estado benevolente para restañar sus heridas, compensarles por los muertos y heridos y saturar sus calles de soldados. Son como un matrimonio mal avenido atrapado en su relación, siempre discutiendo, riñendo, pegándose y arañándose, pero unido por la fuerza de la costumbre. Quizá lo mejor para todos los implicados sería que los británicos les dejasen solucionar sus problemas por sí mismos: una guerra civil breve y encarnizada despejaría la atmósfera, eliminaría las toxinas psíquicas acumuladas, es-

tablecería una jerarquía dominante de acuerdo con las leyes de la naturaleza y, probablemente, los vencedores y los vencidos coexistirían a partir de entonces en términos bastante amistosos. Al fin y al cabo, todos son irlandeses.

Previsible reacción ante la teoría unificadora de Malan

Un millón de irlandeses se me echarán encima blandiendo los puños, ultrajados por tan burdas simplificaciones. Los católicos dirán, ¿cómo se atreve a exonerar a los británicos tan a la ligera? ¡Vivimos bajo la bota de sus soldados! ¡Han matado a 300 de nuestros muchachos! ¡Acusaron con pruebas falsas a «los Seis de Birmingham» y a «los Cuatro de Guildford»! ¡Dejaron morir de hambre a Bobby Sands! ¡Han amordazado al Sinn Fein! ¡Han organizado los batallones de la muerte, aliados con el sistema capitalista protestante y con la intolerante policía del Ulster! ¡Todo el mundo lo sabe!

Y los protestantes dirán: ¿cómo se atreve a reducir nuestra elevada causa a tan burdos principios? Nos limitamos a pedir que se respeten mínimamente nuestros derechos como ciudadanos británicos que han defendido a la Corona en innumerables guerras, cumpliendo con ese pacto de honor que la pérfida Albión está pensando en romper simplemente por falta de arrestos para oponerse a una pequeña banda de terroristas marxistas-leninistas.

Y todos juntos exclamarán indignados: ¿con qué derecho nos llama a todos bárbaros sectarios cuando la culpa la tienen sólo una pequeña minoría de los del otro bando?

En cierta ocasión, P. J. O'Rourke escribió algo gracioso sobre los surafricanos blancos. «No han aprendido a mentir con aplomo como lo hacen los hombres blancos», decía O'Rourke, reflexionando sobre la curiosa tendencia de los boers a hacerse oír en el foro de la opinión mundial declarando

Peter Berling Los hijos del Grial

En Valencia, una flecha, puesta tal vez por el Ayuntamiento, quizás por la Curia, indica una dirección y pone: Santo Grial. Probablemente los caballeros de Arturo nunca pasaron por allí, de lo contrario no habría habido gesta alguna. ¿Un cáliz con la sangre de Cristo? ¿Una dinastía de sangre sagrada (*sang réal = saint grial*)? La única sangre sagrada es la de Cristo. Pero María Magdalena desembarcó en Marsella, dicen. ¡Herejía, herejía!: ¿un hijo de Cristo con la Magdalena? ¡Herejía, herejía!

O una impostura imperial: una dinastía ilegítima elevada a la categoría de mito por Federico II. También podría ser.

Anno domini 1244. Desde la lejana Sicilia Federico II de la dinastía de los Hohenstaufen domina el Santo Imperio Romano. En la eterna Roma reina Inocencio IV, una iglesia que se involucra cada vez más en la política mundana. Para desviar la atención de los problemas reales, el Papa llama a la cruzada contra los herejes. Luis IX de Francia, el Santo, sigue con alegría esta llamada y envía un ejército contra el Montségur, la fortaleza invencible de los cátaros en el rebelde Languedoc.

La novela comienza con el sitio de Montségur. En lo alto de esa inmensa roca se alza el castillo de los cátaros, último refugio de aquella secta de puros que fueron a la hoguera con sus mejores ropajes y entonando cánticos de fe, convencidos de haber alcanzado, por la meditación y aun antes de inmolarse, las puertas del Paraíso. Un complicado juego de alianzas involucra en la refriega a catalanes, vascos, caballeros templarios, huestes de Luis IX, clérigos de alto rango, inquisidores y, a último momento, a dos caballeros teutónicos que, en un arriesgado ardid nocturno, escalan la roca y, con la complicidad de los cátaros, raptan a Yeza y Roç, dos niños pequeños, los "hijos del Grial". "La loba", una siniestra bruja cátara, parece determinar, con un rito oculto, el curso de los acontecimientos. El cronista, el franciscano *bon vivant* William, es involuntario testigo de la puesta en marcha del relato de Berling y, por un azar fruto de la Providencia o del Diablo, emprende con los infantes y sus raptos una fuga que lo lleva hasta Marsella y a ser arrojado al mar por los templarios.

A partir de ese momento el lector penetra entre las bambalinas de una prodigiosa representación: un papa que huye, un Anticristo contra el que se trama una intriga, historias de camas imperiales y vástagos ilegítimos, alianzas contra natura... todo en un marco de tabernas de ínfima categoría o paradisíacos jardines orientales, un mundo medieval sorprendentemente moderno, licencioso y peligroso por cuyos vericuetos el cronista (que se salva, es claro) y el lector (incapaz de interrumpir la lectura) persiguen a los infantes raptados, ya no por lo que puedan significar en su relación con el Grial, sino por ser dos niños inocentes que, sin saberlo, desempeñan un papel histórico crucial.

ANAYA & Mario Muchnik

EL PLACER DE LA LECTURA

abiertamente su racismo o, al menos, su convicción de que hay diferencias que separan a las razas blanca y negra.

Irlanda del Norte, por el contrario, está repleta de mentirosos consumados. Se mienten a sí mismos, unos a otros y, durante algún tiempo, lograron confundirme con sus mentiras. En Irlanda no existen, al menos oficialmente, partidos políticos sectarios. Los unionistas no se definen como protestantes; sólo aspiran a mantener los lazos de unión con Gran Bretaña. Los nacionalistas no se definen como católicos; quieren que los británicos se marchen, eso es todo. El IRA hace ostentación de no ser sectario, aunque todos sus activistas son papistas. Los grupos paramilitares protestantes asesinan indiscriminadamente a los católicos, pero incluso ellos aseguran no tener nada en contra de los católicos *per se*. El sectarismo es un atraso y, en consecuencia, nadie se confiesa sectario. Al mencionar el tema ante cualquier político local, provocaremos un sermón sobre la tolerancia, la liberalidad y la fraternidad universal.

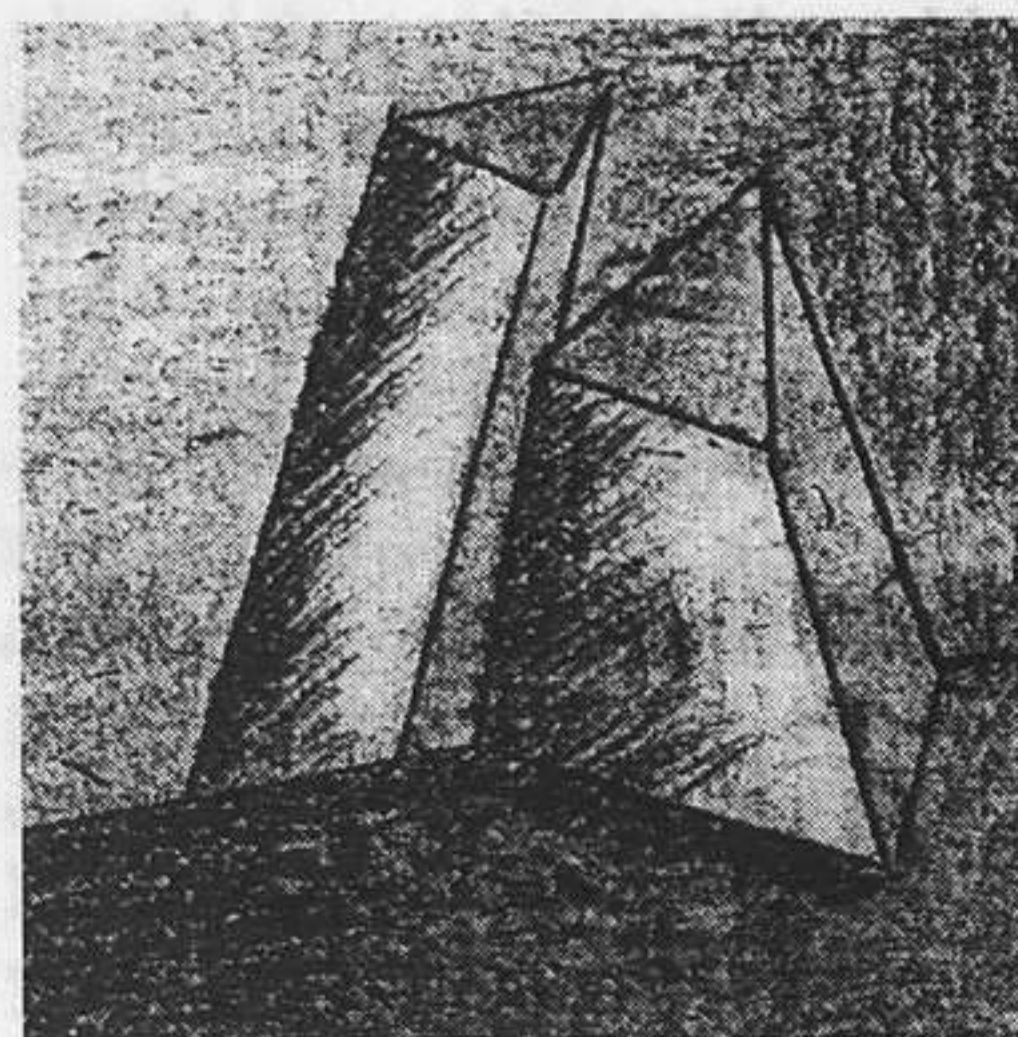
Y, sin embargo, tan pronto como pisamos los barrios obreros de Belfast, se nos mete en la nariz un tufillo a tribalismo, cuando menos tan fuerte como el que impregna Suráfrica. Los protestantes viven a un lado, los católicos al otro, y entre ambos discurre la Línea de la Paz, un muro de 15 metros de altura, erizado de pinchos de hierro, que divide las calles y las hileras de casas adosadas durante kilómetros y kilómetros. Sólo los locos y los niños pequeños cruzan a pie esta frontera, e incluso en su caso se considera peligroso. La mayoría de los miembros de ambos bandos llevan existencias totalmente separadas. Un protestante compra en tiendas de sus correligionarios, bebe con ellos, reza junto a ellos los domingos y entierra a sus muertos en cementerios reservados para los protestantes. Sus hijos asisten a un colegio segregado. Va y vuelve del trabajo en un taxi segre-

gado, al que sube en una parada segregada. Es posible que haya hecho amigos católicos en su centro de trabajo, pero no se visitarán en sus casas por miedo a que se les tache de ser «uno de los otros» y se les dé un escarmiento.

Veintitrés años de tensión sectaria y derramamientos de sangre han convertido la zona de guerra urbana de Belfast en un verdadero manicomio, lleno de personas con tics nerviosos, manos temblorosas y ojos que despiden un brillo paranoico ante la más inocente de las preguntas. Puesto que no pueden reconocer al enemigo a simple vista, han inventado una serie de oscuros códigos y extraños acertijos para distinguir al amigo del enemigo. Un aficionado a la cría de palomas seguramente será protestante, mientras que un jugador de «hockey irlandés» no puede sino ser católico; unos y otros pueden jugar al cricket, pero los seguidores del Rangers de Glasgow son sin lugar a duda protestantes.

Una cara desconocida desata un movimiento controlado de pánico. Las amas de casa te espían escondidas tras las cortinas, los jóvenes te siguen a una distancia prudencial, intentando descifrar quién eres, qué estás haciendo ahí y qué llevas en ese bolso. En las zonas realmente agitadas, o en las calles donde ha tenido lugar un asesinato recientemente, la gente no abre la puerta a los extraños, sin importarles que llueva o nieve.

Belfast es el único lugar que he conocido donde las personas corrientes se comportan como espías, modifican a diario sus costumbres y realizan ritos de purificación para asegurarse de que nadie les sigue. Quien tiene un coche, se aproxima a él por detrás y lo hace rebotar sobre los amortiguadores con objeto de activar la bomba que tal vez hayan colocado bajo el asiento del conductor. Antes de ir a ningún lado se traza el plan, procurando encontrar una ruta que no se adentre en territorio enemigo. Si esto es imposible,

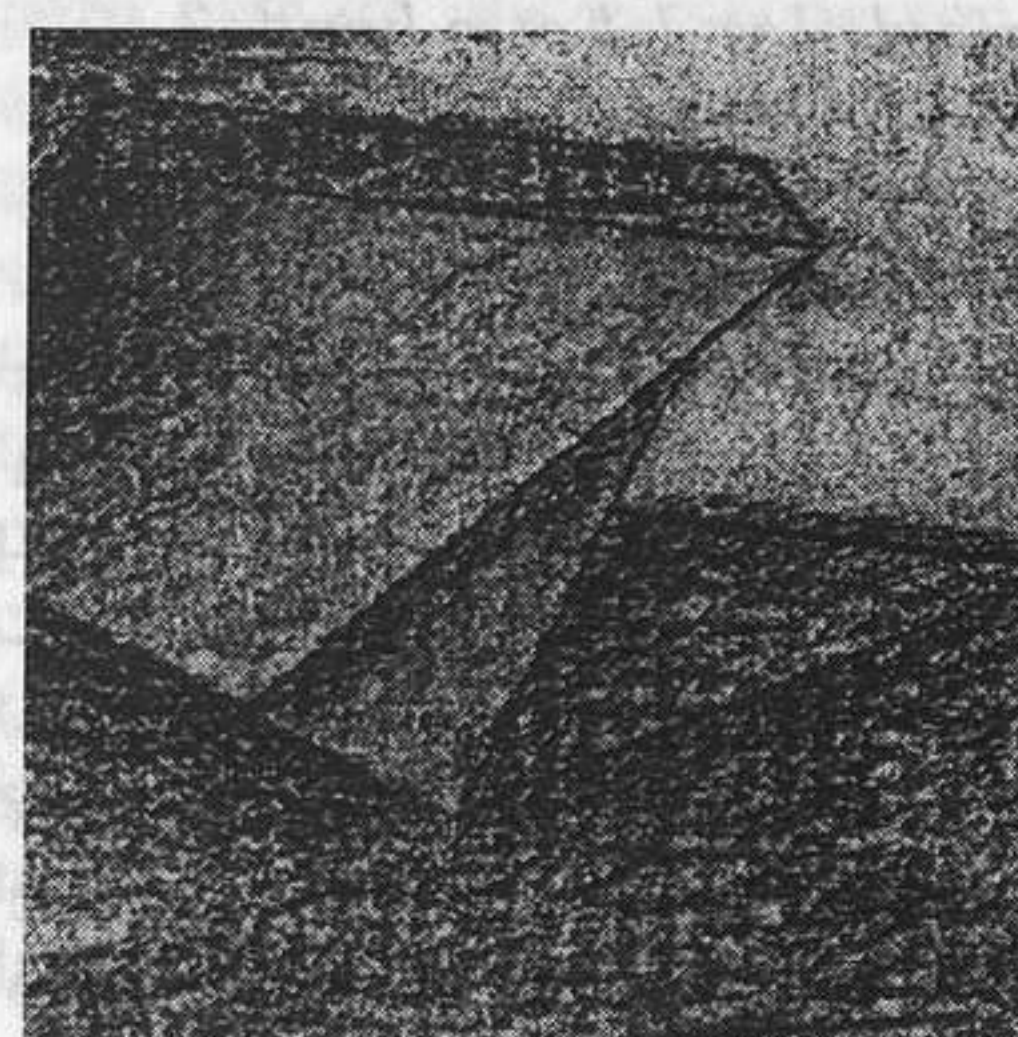


se cruza la zona de peligro conteniendo la respiración y rezando para que ningún niño se te meta bajo las ruedas. Un protestante describía así una pesadilla que sufría una y otra vez: ha tenido un accidente de coche en una de las zonas de resistencia republicana radical. A su alrededor se agolpa la multitud; un cura, arrodillado en la calzada, administra la extremaunción a un herido muy grave. El cura se persigna y los presentes siguen su ejemplo, pero el que sueña se queda quieto, sin darse cuenta de lo que ocurre, y se traiciona a sí mismo. Un millar de rostros se vuelven hacia él con un frase escrita en los ojos: «Ajá, es uno de los otros». La multitud va cerrando filas a su alrededor y él se despierta con fuertes palpitaciones.

¿Es ésta una sociedad tribal? Dejo la pregunta abierta.

¿Conflictos? ¿Qué conflictos?

Las grandes negociaciones anglo-irlandesas para la paz estaban en un callejón sin salida cuando llegué a Belfast, callejón sin salida en el que llevaban estancadas 18 meses, y el estancamiento era tan fuerte que hacía mucho que el ciudadano medio había perdido



todo interés por el asunto y nadie se sorprendió cuando las negociaciones al fin se abandonaron. El comentario de la patrona de mi pensión fue: «Bueno, era de esperar», y un taxista se limitó a bostezar y a espetarme: «¿A qué negociaciones se refiere?»

Por qué los rebeldes se tienen por negros surafricanos pero realmente no lo son

Durante mi primera tarde en el Ulster, un activista del Sinn Fein me dijo que acababa de llegar a un Estado policial, y yo le creí. En realidad, era imposible no creerle, pues en ese momento estábamos recorriendo la zona de conflicto de Falls Road, donde los Land Rovers blindados congestionan las calles y amenazadoras fortalezas militares se perfilan contra el cielo. Nunca había presenciado tan impresionante despliegue de medidas de seguridad, y tan sólo estaba viendo las más evidentes. Se decía que, desde las azoteas de lejanos rascacielos, cámaras de alta potencia grababan cada movimiento. Se comentaba que había espías en los tejados de los edificios sospechosos de albergar a simpatizantes del IRA y que los teléfonos estaban intervenidos. Mi guía me comentó: «Esto se parece mucho a Suráfrica, ¿verdad?».

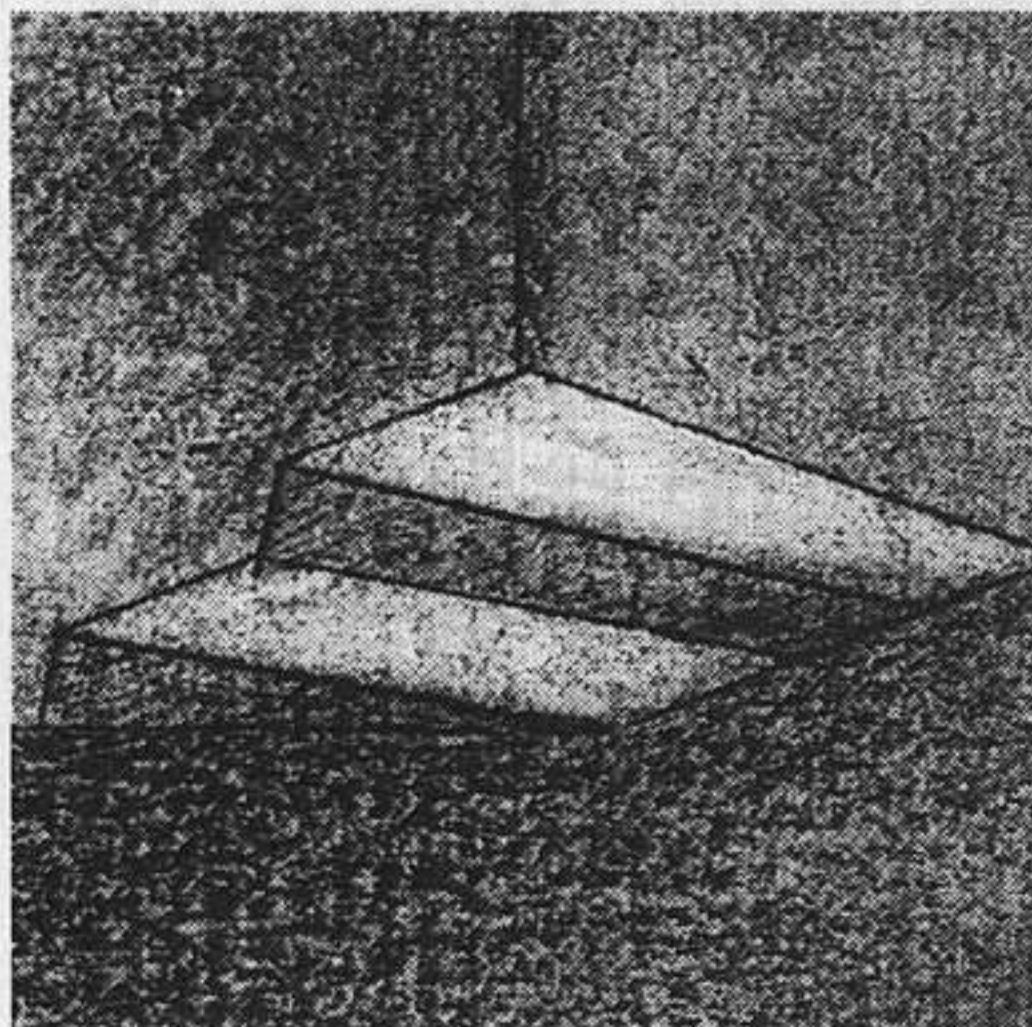
Aquella fue la primera de numerosas referencias a mi país. El IRA y sus grupos disidentes han matado alrededor de 1.800 personas en los últimos 23 años: 635 soldados, 297 policías, unos 800 civiles locales y 108 ciudadanos británicos de la isla vecina. Si les preguntamos por qué, una respuesta común será que sufren una discriminación semejante a la de los negros surafricanos, que los británicos y sus secuaces les han sometido a un «apartheid económico y político».

La idea no es desafortunada si se toma como una simple metáfora. El «sistema» nunca ha tratado con amabilidad a los católicos del Ulster. No son bien recibidos en las filas de

los protestantes que controlan las altas esferas de la economía. El desempleo entre los hombres católicos duplica con creces el promedio entre los protestantes. Los católicos tienen menos casas, coches, abrigos de piel y teléfonos, pero comparar su suerte con la de los negros surafricanos es llevar las cosas demasiado lejos. No hay que olvidar que durante el régimen del *apartheid* los negros recibían un trato abominable: se les obligaba a vivir aquí o a trasladarse allá, se les negaba el derecho a voto, se les robaban sus tierras, tenían prohibido el acceso a los hoteles y hospitales de los blancos, se les humillaba en la calle, estaban amordazados por la censura, se les encarcelaba por delitos no comprobados y se les mataba en masa si osaban quejarse.

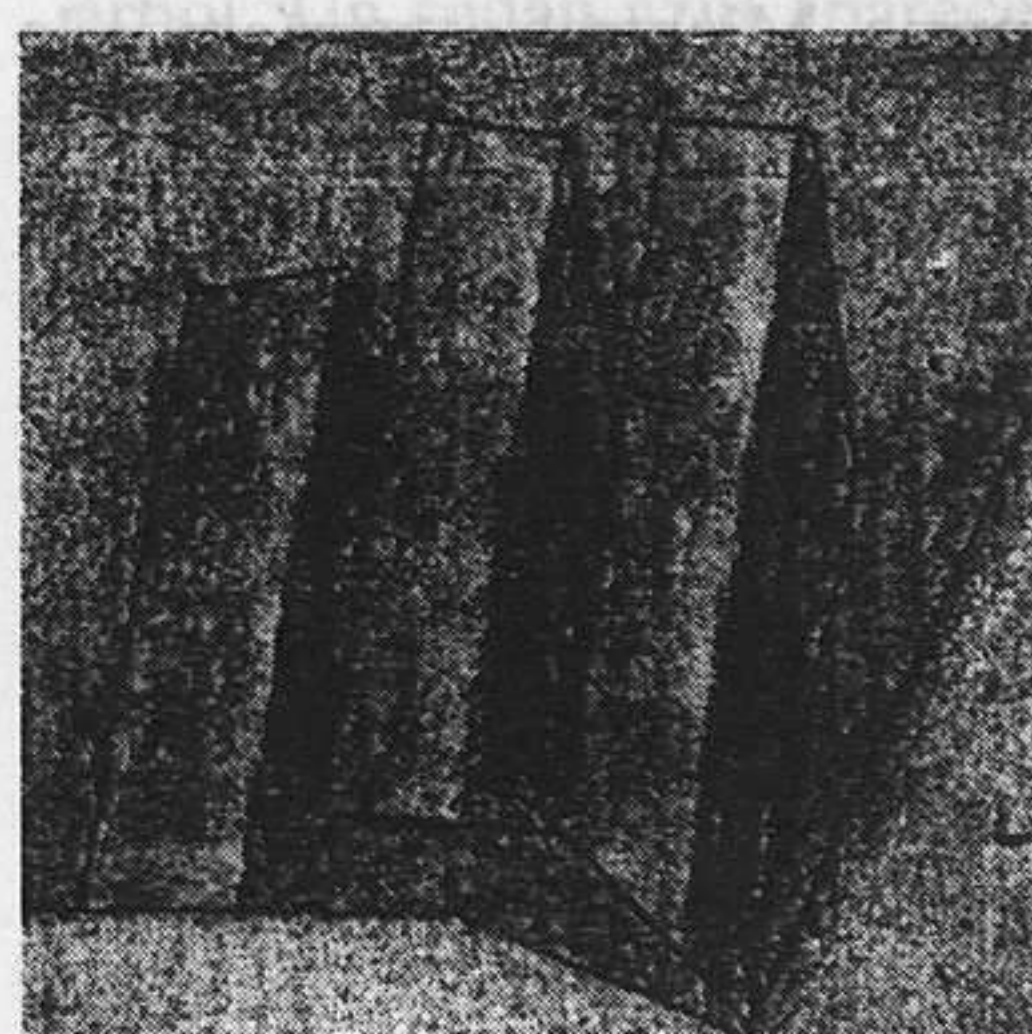
Hace un par de siglos, los católicos irlandeses vivían una situación a todas luces muy semejante. La política inglesa siguió una orientación virtualmente genocida hasta mediados del siglo XVIII; mas en la Edad de la Razón se produjo un cambio, un vago remordimiento comenzó a agitarse en las mentes inglesas. Los católicos fueron emancipados en 1792 y en 1832 se les concedieron los derechos políticos. En 1881, en un alarde de altruismo, Gladstone desmanteló la parasitaria aristocracia anglo-irlandesa y devolvió a los católicos las tierras usurpadas a punta de espada a sus antepasados. Los negros surafricanos habrían estado más que dispuestos a cambiar su situación por el dominio de unos opresores tan considerados.

No cabe negar que los católicos continuaron siendo objeto de agravio y menosprecio por parte de la mayoría protestante del Ulster mientras los británicos de la isla vecina se lavaban las manos. Por otro lado, no obstante, hay que reconocer que la conducta de los británicos ha sido bastante honrada desde que se impuso el gobierno directo en 1972. Han concedido prioridad a la labor de desecar las ciénagas de miseria católica en las que el vi-



rus del IRA crecía y se multiplicaba. Con este objetivo, inundaron la provincia con todo tipo de ayudas y subsidios. Financiaron una amplia variedad de organismos orientados a facilitar la reconciliación y desalentar la discriminación. Han dedicado miles de millones de libras a programas de formación, a la incentivación de la inversión, a la creación de empleo y a la renovación urbana. Hoy en día, vemos con asombro que el gasto gubernamental per cápita (excluido el capítulo militar) es un 43% más elevado en el Ulster que en el resto de Gran Bretaña.

Aun a riesgo de que me vuelen la cabeza de un balazo, debo decir que Whitehall ya no oprime ni explota a los católicos del Ulster. En todo caso, podría pensarse que están mal acostumbrados. Los guetos de Belfast rebosan de dinero británico. Toda la sociedad está subvencionada. Casi todas las personas que he conocido en los reductos de resistencia republicana cobraban el desempleo, incluido hasta el último de los radicales rebeldes que odian a los británicos. El movimiento antibritánico depende del gobierno de Su Majestad para cubrir sus necesidades vitales y consagra sus energías a morder la mano que le alimenta, situación que se



me antoja bastante irónica: un ejército terrorista mantenido por su más destacado enemigo. Muy deportivo, muy británico.

Por lo que a la guerra se refiere, sin duda es un asunto sórdido, lo que no obsta para que al presidente Clinton se le deba someter a un reconocimiento psicológico por haber acusado a los británicos de tratar con una «violencia desenfrenada» a los rebeldes. Lo cierto es que los asesinatos de soldados británicos cometidos por el IRA casi llegan a duplicar el número de terroristas del IRA caídos a manos de los escuadrones de la muerte. En estas circunstancias, la reacción británica más bien parece un modelo de moderación, sobre todo a los ojos de un surafricano acostumbrado a las despiadadas acciones de la policía secreta y a las matanzas de elementos radicales realizadas por asesinos a sueldo del Estado.

Pensemos en la situación del liberado del IRA prototípico, empeñado, como David ante Goliath, en una lucha sin cuartel contra el Imperio Británico. Lo más probable es que el servicio de inteligencia militar le tenga más que fichado. El miembro del IRA será sometido a vigilancia, le seguirán, le intervendrán el teléfono, intentarán introducir espías en su círculo, pero no podrán tocarle a menos que le cojan con un rifle o una bomba en las manos, en cuyo caso podrán matarle y decir que fue en defensa propia. Esto último ocurre, pero rara vez. Por lo general, el servicio de inteligencia se limita a mantener una estrecha vigilancia sobre el sujeto y a detenerle de tanto en tanto para interrogarle.

En mi tierra, ese tipo de detenciones son el preludio de una indescriptible serie de horrores, pero en Belfast no pasan de ser un paseo más o menos molesto por las dependencias policiales; los detenidos no son torturados ni sometidos a descargas eléctricas, no sufren violencia física ni se manipulan sus actitudes administrándoles medicamentos. La policía ni siquiera tiene derecho a impedir-

les dormir o a ofrecerles la libertad a cambio de que denuncien a sus camaradas. El detenido debe limitarse a quedarse sentado con la boca cerrada y al cabo de siete días tendrán que soltarle. ¿Por qué? Porque Irlanda del Norte forma parte de un Estado de derecho.

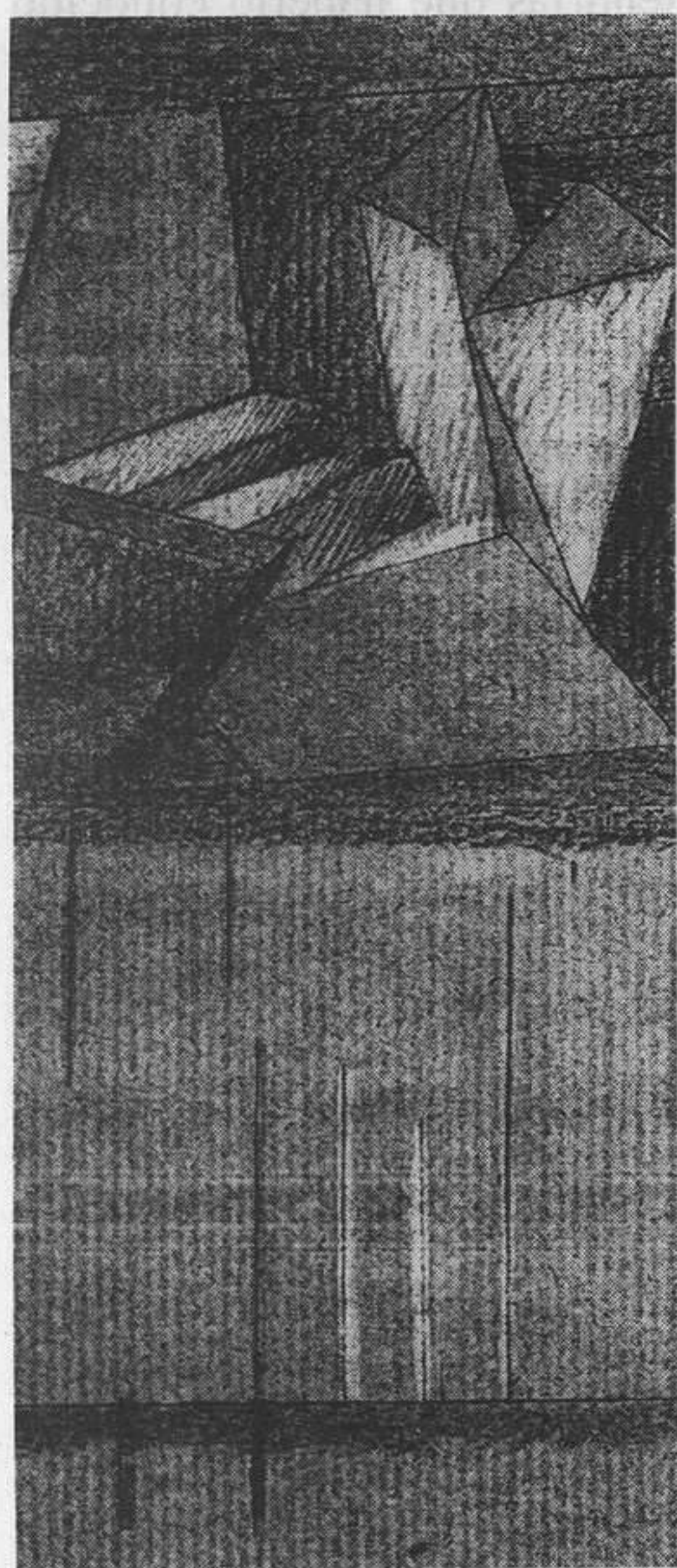
No obstante, los rebeldes están tan imbuidos por los recuerdos ancestrales de los martirios sufridos que ya no ven las cosas como son. Si les dicen que su barrio no se parece en absoluto a Soweto, te responden, «sí, claro, pero tendrías que haberlo conocido hace treinta años». Si les dices que la policía secreta tiene unos modales bastante aceptables, te dirán, «sí, pero en 1973 me arrancaron el pelo y me molieron a palos». A este respecto, tuve una conversación muy reveladora con Martin McGuinness, dirigente del IRA en la década de 1980, quien insistía en que el hecho de que no se practique la tortura en los centros de detención no significa que el opresor esté jugando limpio. Para él, simplemente habían prescindido de la brutalidad para adoptar otras formas más sofisticadas de tormento. «¿A qué te refieres?», quise saber.

«Bueno», me dijo McGuinness, «detienen a un chaval en, pongamos por caso, Derry, y lo trasladan hasta Belfast, a 125 kilómetros de distancia», separándole de sus amigos y de sus padres. «Eso forma parte de la tortura psicológica, creo yo.» Luego lo llevan a unas imponentes dependencias policiales y traumatizan su delicada sensibilidad encerrándolo en una celda sin ventanas. Y, para culminar, se enfrenta a la terrible empresa de mantener la boca cerrada durante siete días, ajustándose al entrenamiento anti-interrogatorios estándar impartido por el IRA. Se trata de quedarse sentado con la mirada fija en la pared. «A algunas personas les resulta muy difícil», comenta Guinness. «Es el vivo reflejo de lo que ocurre en Suráfrica.»

Y punto. En Suráfrica, o hablabas, o morías.

Un paseo por Armagedón en la trasera de un Land Rover blindado

«Nos estamos adentrando en territorio de bandidos», dijo el conductor mientras cruzábamos la Línea de la Paz. Esa lluviosa mañana de domingo me había sumado a la patrulla de escoceses que iba a recorrer la zona de guerra de Falls Road. Un pelotón de soldados armados hasta los dientes caminaba pesadamente por las calles frías y húmedas, obser-



vando la parte superior de los edificios de alrededor, cubriéndose las espaldas. Nosotros circulábamos a su alrededor en un Land Rover blindado, «esterilizando» la zona. En la radio se oyó el crepitar de unas voces. Los soldados de a pie habían avistado a un «bandido identificado», alguien había reconocido un rostro de los archivos. Doblamos la esquina y allí estaba, un chavalillo delgaducho, con boina, las manos en alto mientras le registraban en busca de armas. Estaba limpio. Los soldados parecían defraudados. Ya llevaban tres meses en Belfast y aún no ha-

bían entrado realmente en acción.

El bandido siguió su camino y nosotros nos dirigimos a una zona notoriamente pro-IRA. Una voz dijo por la radio: «Estamos adentrándonos en Armagedón». Atisé el exterior a través del parabrisas anti-balas y sólo alcancé a ver calles barridas por la lluvia, ancianistas con paraguas y jóvenes mamás empujando los cochecitos de sus hijos. Qué guerra tan aburrida.

Por qué los extremistas protestantes se tienen a sí mismos por afrikáners pero no lo son realmente

En la habitación donde estoy redactando este artículo, en casa de un amigo, se encuentra también un protestante del Ulster. Es un psiquiatra, un hombre de gran elegancia y erudición, racional en todos los aspectos salvo en uno: cree que los católicos exterminarían a su madre y a sus hermanos en Irlanda del Norte si algún día se les permitiera tomar el poder. No de inmediato, pero sí a la larga.

Ocurriría cualquier cosa, las clases bajas católicas se sentirían ofendidas y saldrían enardecidas de los guetos a sembrar la devastación y, puesto que el Estado católico sería reacio a recurrir a medidas de fuerza contra su propia gente, se cometería una matanza de protestantes.

Soy surafricano y sé todo lo que hay que saber sobre las paranoias raciales, sobre el terror al Otro. Intento meterme dentro de la imaginación del psiquiatra, pero me resulta imposible, no consigo ver lo que él ve. La enorme mayoría de católicos irlandeses son gentes razonables que consideran una locura la actitud del IRA. En unas elecciones celebradas en todo el territorio irlandés, el Sinn Fein sería totalmente aplastado por los partidos Fianna Fail y Fine Gael, lo que pondría a los protestantes del Ulster bajo el gobierno de

sensatos conservadores de Dublín que detestan al IRA casi tanto como ellos. Los surafricanos blancos se habrían rendido hace años de haber tenido la fortuna de dar con unos enemigos tan afines.

Pero no, no es esa la manera de ver las cosas de los protestantes. Siempre que los británicos intentan retirarse, los protestantes comienzan a gritar: «¡Eh, somos británicos, no podéis dejarnos a merced de los Micks, y apoyan sus berrioches con revueltas y amenazas de acciones militares.

Así lo hicieron en 1886, durante los debates sobre la autonomía de Irlanda del Norte, y nuevamente en 1912, en las mismas circunstancias. En 1919, y de nuevo en 1969, respondieron a los levantamientos nacionalistas lanzando sangrientos y desmesurados ataques contra los católicos. En 1972, paralizaron a su propio gobierno con una huelga nacional en la que se reclamaba mano dura contra los papistas, y hoy día están asesinando indiscriminadamente a católicos inocentes en lo que podría ser otro intento de bloquear las negociaciones. Cuando se les pregunta cuáles son sus motivos, responden así: «Estamos en la misma situación que los afrikáners en Suráfrica y que los judíos en Israel. No tenemos otro sitio a dónde ir».

Estas son las palabras de William Smith, Plum, un activista protestante que me llevó a dar una vuelta por el distrito de Shankill una tarde lluviosa. El cielo estaba gris, los edificios mugrientos y en las calles flanqueadas por tiendas cochambrosas pululaban personas andrajosas con abrigos oscuros. Mientras recorríamos la zona en coche, Smith me señalaba los estigmas de la pobreza y los analizaba con el típico punto de vista de los extremistas protestantes: los católicos se quejan de estar discriminados pero, tal como se puede ver, nosotros también sufrimos, y ahora los católicos quieren quitarnos lo poco que tenemos. Ese es el verdadero

problema: el IRA es el brazo armado del nacionalismo católico irlandés y está desatando una campaña de terror contra nosotros. Un momento, intervine, el IRA es un organización socialista y no sectaria, que lucha contra los británicos, no contra los protestantes irlandeses. Pero Plum Smith se rió de mí.

«Es ridículo que el IRA proclame que su campaña no es sectaria», me espetó. «Basta fijarse en las bombas que colocan, sus principales objetivos son las comisarías situadas en zonas predominantemente protestantes. Todas las muertes y los daños los sufren los civiles protestantes. Cuando asesinan a un policía, están asesinando a un protestante. Y lo mismo puede decirse de lo que ocurre en la frontera: dicen que matan a soldados, pero en realidad están matando a granjeros protestantes que se han alistado como reservistas del Ejército a fin de protegerse. Y en algunos casos, matan a protestantes por el mero hecho de serlo. Qué te parece, se habla de limpiezas étnicas en Bosnia y Serbia, pero nosotros llevamos veinte años de limpieza étnica.»

A eso hay que responder que los diversos grupos paramilitares de radicales protestante han asesinado a unos 800 civiles desde que comenzaron los «conflictos», aproximadamente el mismo número de víctimas del IRA. La violencia del IRA se planifica fríamente, en tanto que sus enemigos tienden a dejarse llevar por impulsos salvajes. Si no consiguen echarle la mano encima a un verdadero republicano, se conforman con cualquier católico que se ponga a tiro: un viandante, una tendera o algún anciano veterano de Dunquerque que esté matando el tiempo en un local de apuestas. En algunas ocasiones, sus acciones han degenerado hasta lo que sólo cabe calificar como psicopatía: católicos secuestrados y colgados de las vigas del techo a los que se despedaza con cuchillos de carnicero. Durante mi estancia en Belfast, una mujer fue asesinada a golpes de bate de

beisbol. Algunas semanas más tarde, mataron a un Buen Samaritano católico que se aventuró en un núcleo de resistencia unionista para prepararle la comida a un amigo protestante enfermo.

Dejando de lado el tribalismo primordial, el objetivo de este tipo de asesinatos parece ser aterrorizar a los católicos hasta el punto de que obliguen al IRA a deponer las armas. Puesto que los británicos comparten este objetivo, los teóricos de la conspiración del IRA sostienen que el movimiento unionista clandestino es una creación del M15, un ejército de matones y rufianes a sueldo organizado para hacerles el trabajo sucio a los británicos. Smith dio muestras de sentirse muy molesto cuando comenté esta opinión.

«Vamos a ver, en la cárcel de Crumlin hay más unionistas que miembros del IRA», dijo. «¿Crees que están ahí por propia voluntad? ¿Piensas que yo quería ir a parar ahí?» Resultó que Smith había sido condenado a comienzos de la década de los setenta por un «acto de guerra», el intento de asesinato de un enemigo. Pasó cinco años en la cárcel, pero seguía decidido a aplastar al IRA en nombre de... ¿de qué, exactamente?

En este caso, el nombre de unionista no es el más adecuado. Plum Smith es leal a su propia comunidad, pero no a la bandera británica. En todo caso, podría compararse con un rodesiano blanco; es ciudadano británico, pero está varado en tierras extranjeras, rodeado de enemigos, a punto de ser abandonado por la pérdida Albión, atenta a sus propias conveniencias. Cualquier día, piensa Smith, los británicos abandonarán el Ulster, dejando a su comunidad a merced de sus tradicionales enemigos. Y ese momento, opina Smith, será el comienzo de la verdadera guerra civil. «No creo que la gente esté preparada para un cambio de gobierno», afirma. «Nosotros terminaremos siendo los rebeldes. Nos convertiremos en el IRA.»

Le pregunto qué visión tiene del futuro, y me responde: «Como el presente, pero peor. Más muertes».

Intento fallido de obtener un comentario del Ejército británico

¿Dónde nos encontramos ahora? Estamos subiendo esforzadamente por la ladera que asciende desde Lisburn Station, con tan sólo un *Irish News* empapado para protegernos de la gélida lluvia. Nos dirigimos al cuartel general del Ejército británico en Irlanda del Norte, cuya entrada pesadamente fortificada se dibuja amenazadora en la distancia. Nuestro propósito es obtener información sobre el estado actual del «conflicto irlandés», que está viviendo una época de reactivación, con 2.000 incidentes terroristas registrados el pasado año, lo que supone un aumento del 30% con respecto a lo ocurrido dos años atrás. De hecho, en este preciso instante parece estar desarrollándose un incidente terrorista a mi alrededor.

Mientras me encuentro en el cuerpo de guardia, enseñando mi pasaporte, resbalado por la lluvia, a los centinelas, se oye un grito: «¡Semáforo rojo! ¡Semáforo rojo!». Una sacudida de actividad pone en marcha a los soldados: echan mano a sus fusiles, corren a toda prisa por aquí y por allá y ocupan sus puestos de combate. Un coche se ha saltado el semáforo en rojo en la intersección más cercana, y está aproximándose. Un soldado cierra de golpe las puertas de acero. Otro me agarra por los hombros y me arrastra para ponerme a cubierto detrás de un árbol. Un sedán azul aparece a media distancia, cargado, sin duda, de *Semtex* y conducido por un *kamikaze* del IRA. Los soldados encaran sus fusiles. No se oye el menor ruido. Se produce un instante de pánico y después el coche pega un frenazo en medio de la calle y una viejecita se inclina hacia adelante para reconocer momentáneamente el panorama a través

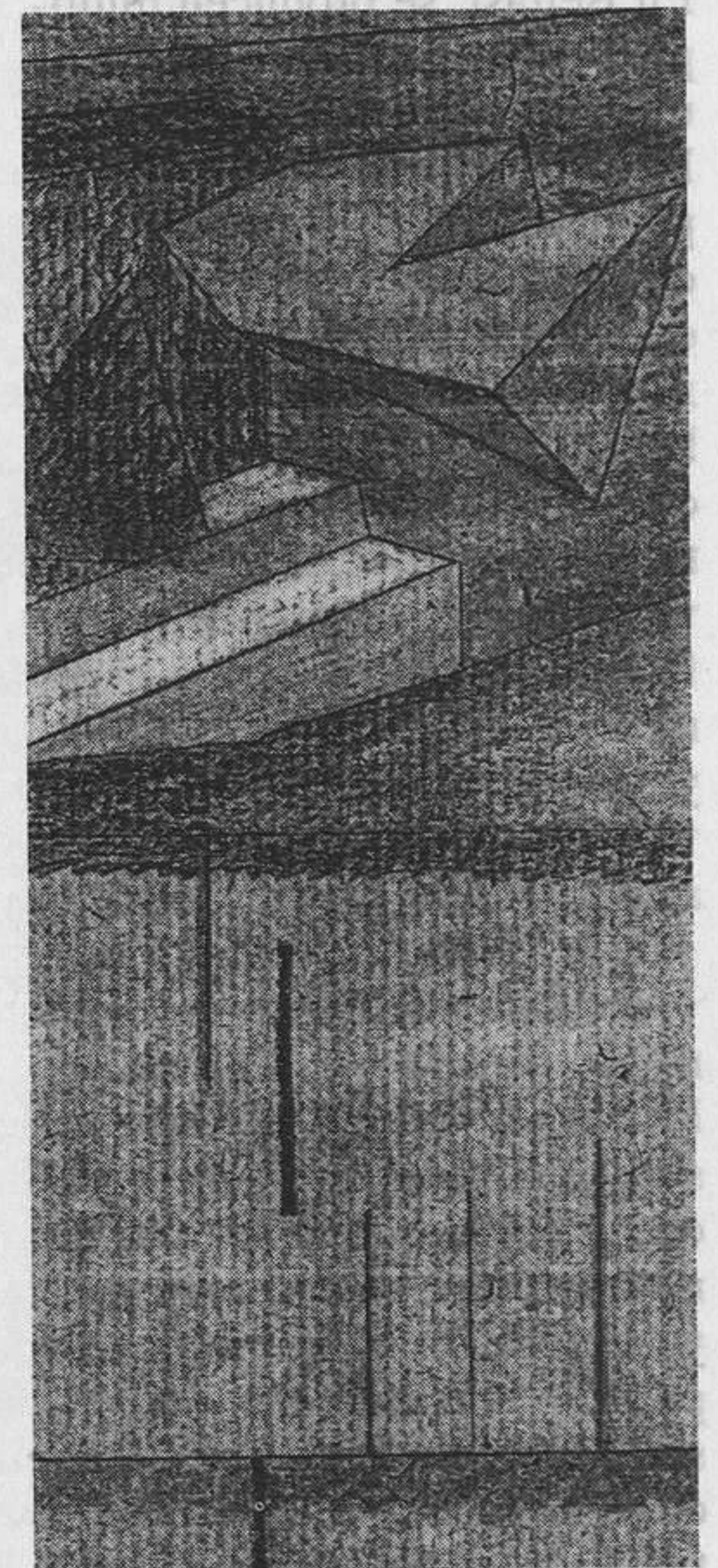
del parabrisas. Iba camino de la peluquería, se equivocó de calle y se ha dado de cara contra las bocas de diez fusiles británicos. ¡Oh, Dios mío! Otro malentendido irlandés.

Diez minutos más tarde me encuentro en el interior de un hangar metálico examinando una jarrita de vidrio que en su día sirvió para beber café instantáneo y que luego fue transformada en granada de mano por los diabólicamente ingeniosos fabricantes de armas del IRA. Mi anfitrión es un rubicundo y jovial sargento de la brigada de artificieros, no mencione nombres por favor, supervisado por un comandante del departamento de relaciones públicas. Esa es la suerte que corren los embarrados periodistas extranjeros que llaman desde una cabina telefónica y llegan al cuartel general desafiando a la lluvia: te muestran todo un arsenal de fabricación casera, con objeto de hacerte exclamar: «¡Caray, estos tipejos del IRA son realmente malos!».

El segundo ejemplar de la exposición es un tarro de dulces, mucho mayor que su prima la jarra-bomba, y demasiado pesado para lanzarse a mano. Lo que hace el terrorista es dejarlo caer desde un parapeto cuando una patrulla del Ejército pasa por debajo. Si el intento falla, te hará volar por los aires con una lata de judías llena de *Semtex* lanzada con un bazooka, o se agazapará detrás de un seto durante semanas y semanas hasta tener la oportunidad de hacer estallar esta improvisada mina bajo tus pies. Y esto es una bomba para coches, que te desgaja las piernas y los genitales y te deja las tripas colgando. Este aparato sirve para lanzar una bomba del tamaño de un barril de cerveza por encima de los muros de un cuartel. Y este otro puede lanzar un bidón de 55 galones con la misma fuerza.

Todo resulta espeluzante, pero lo que a mí me interesa es información sobre Irlanda y no datos para escribir un manual de armamento. Lo que quiero es hablar sobre los Grandes Te-

mas: ¿Qué está haciendo aquí el Ejército británico? ¿Es cierto que no están de acuerdo con los escuadrones de la muerte? ¿Es verdad que los SAS tiran a matar? Pero no, estos tipos ni siquiera se prestan a hablar de ese cartel del IRA que está colgado sobre la pila de la cocina: una lista de honor de los terroristas caídos, con la frase «Continuará» añadida al final por algún bromista de la brigada de artificieros. Creo que no les ha gustado que lo viera. El sargento hace un guiño nervioso, saca una plancha de



acero dice: «Esto es la placa de un propulsor».

Asimismo, hay una bomba de relojería, una selección de detonadores por control remoto y un bloque de *Semtex*. Para rematar, te pasan un breve vídeo mostrando el triunfo del Ejército británico sobre las terribles fuerzas del mal. Se ve a un grupo de expertos en desactivación de explosivos esperando, con nervios de acero, en una autopista desierta, observando un camión de tres toneladas a una distancia media. Creen que el camión esconde una gigantesca bomba y van a desactivarla haciendo estallar

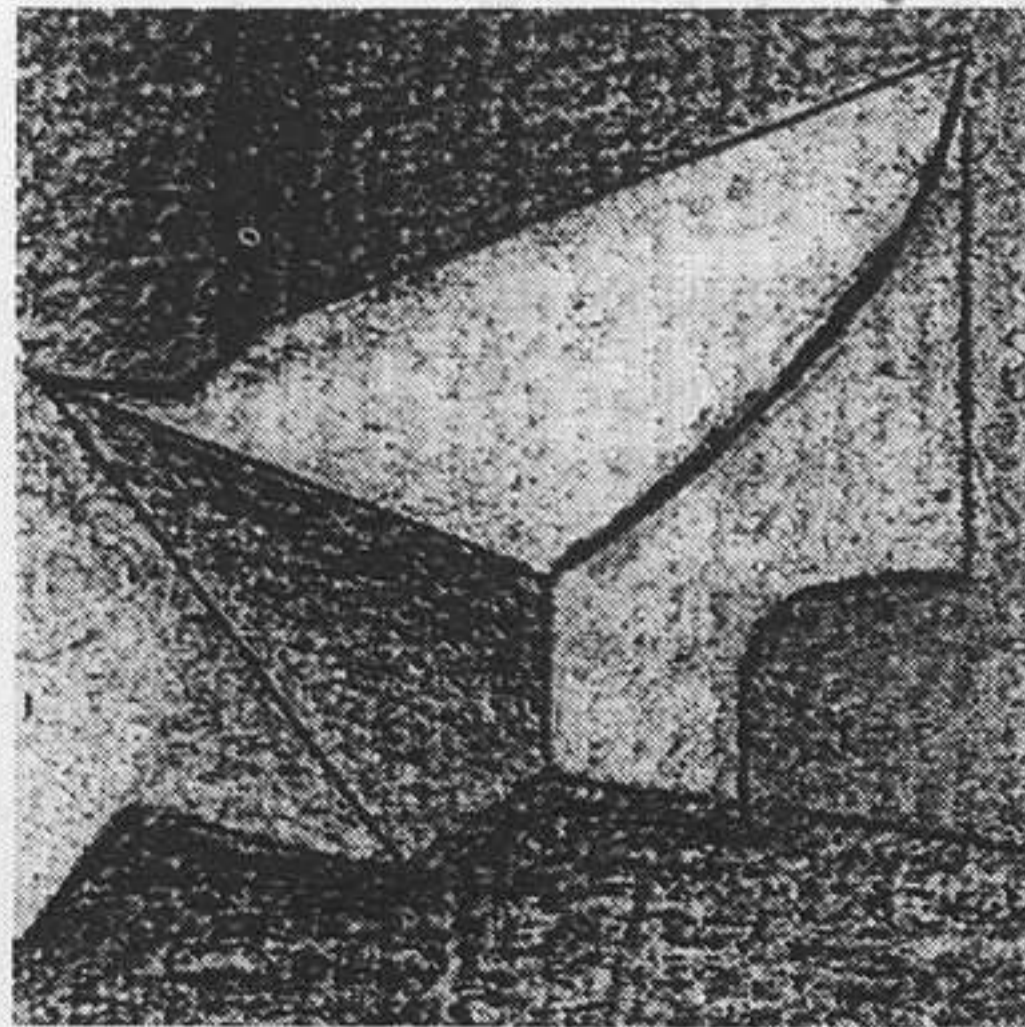
el vehículo con una bomba menor. Un robot activado por control remoto se aproxima, agitando sus brazos electrónicos, y coloca la carga en un costado del camión. Una voz grita: «¡A cubierto!», y ¡bum!, el camión se desintegra. Sus restos caen revoloteando desde el cielo, los soldados se vuelven hacia mí y me tienden la mano. «¡Caray! Gracias, sargento. Gracias, comandante.»

Algunas reflexiones sobre los escarmientos

En Belfast, se producen múltiples escarmientos, al menos un caso cada fin de semana. Los ejecutores son elementos paramilitares, tipos duros. No quieren que la policía se meta en su terreno y usurpe su autoridad y, por eso mismo, deben hacerse responsables ante su comunidad, no pueden permitir que los rateros, ladrones y violadores campen por sus fueros. De tal suerte, ellos mismos imponen los castigos, y el modo en que lo hacen revela hasta qué punto tienen atemorizada a la población.

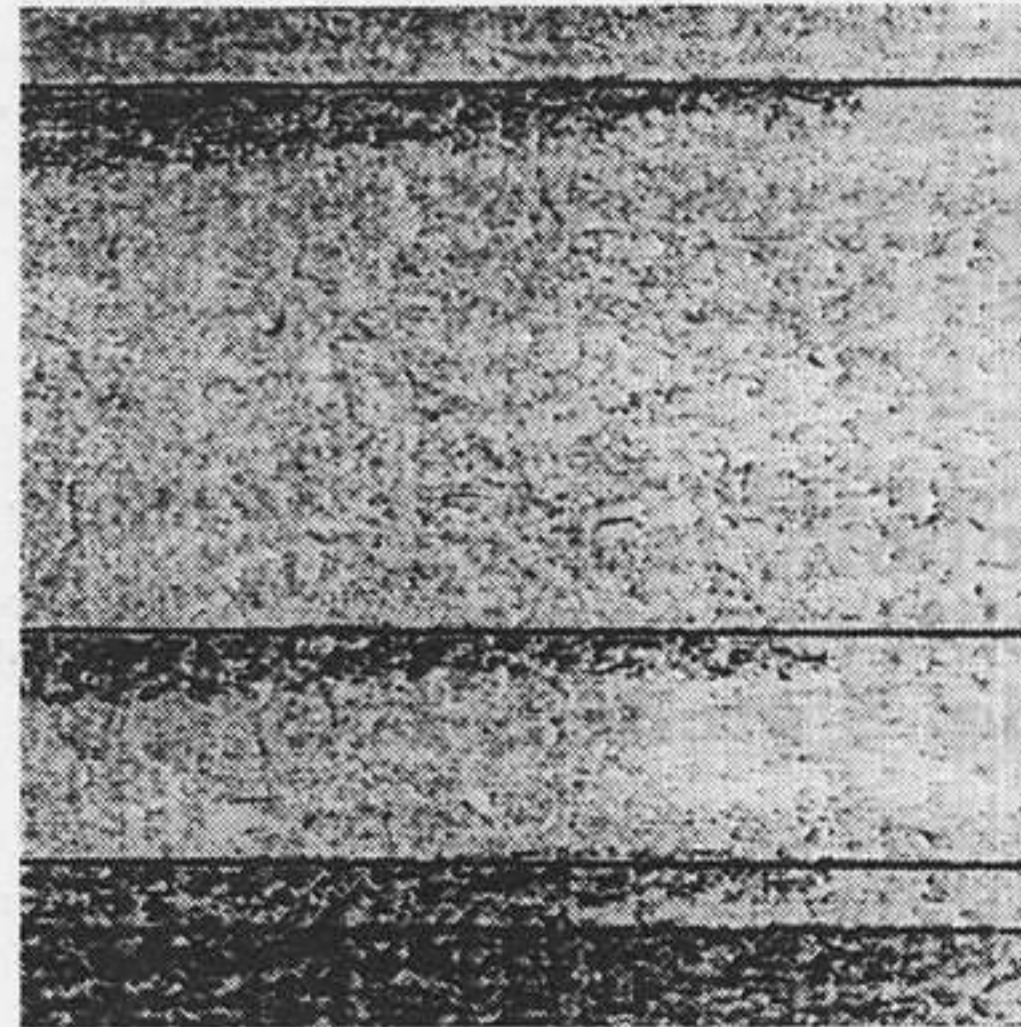
Pongámonos por un momento en el pellejo de un delincuente común del que se sospecha que ha robado un coche o pasado unos éxtasis. La noticia corre de boca en boca y al cabo de poco tiempo una pandilla de matones se presenta en tu casa y te ordena que te presentes en tal sitio, a tal hora, para recibir el castigo. Llorar e implorar misericordia no sirve de nada, no hay derecho de apelación. Si no te presentas, te ocurrirá algo peor, y si denuncias el caso a la policía, lo más seguro es que te maten. Te emborrachas para aliviar el dolor y te pones en manos del destino a la hora señalada. Los matones son duros e inflexibles, pero no totalmente inhumanos. Te permiten bajarte los pantalones para que las balas no te agujereen los vaqueros nuevos y, cuando todo termina, llaman a una ambulancia para que te lleve al hospital.

La ambulancia te conducirá al Royal Victoria Hospital,



donde quizá te lleven en silla de ruedas ante la doctora X, una especialista en urgencias que prefiere permanecer en el anonimato. La doctora X está tan acostumbrada a estos escarmientos que de la herida infligida puede deducir la gravedad de la presunta actividad antisocial. Si eres un raterillo o un chivato de poca monta, te disparan en la parte carnosa del muslo o en el tobillo con un femenino revólver del 22, que es demasiado pequeño para astillar los huesos. El cirujano se limitará a reparar los vasos sanguíneos dañados y en poco tiempo el herido se recuperará. Si la transgresión es más grave, te disparan en la corva con un rifle o pistola de alta velocidad, en cuyo caso la bala suele cortar una arteria antes de romper en pedazos la rótula. Cuando el delito es verdaderamente serio, el castigo es un «lote de 6»: sendas balas en los hombros, rodillas y tobillos, pero ni siquiera entonces te atreverás a decirle a la policía quién te ha herido. En realidad, lo más probable es que solicites una compensación oficial por ser víctima del terrorismo y, cuando te la concedan, los mismos matones que te dispararon llamarán a tu puerta para exigir su parte.

Yo me pregunto, ¿son populares estos métodos? ¿Gozan de la aceptación de la comunidad? Y la doctora X dice no, en realidad no, son abominablemente crueles, pero ¿qué se puede hacer? «Nadie está contento con esta situación.» Y no sólo se trata de los castigos infligidos por los matones, sino de todo en general: los atentados con explosivos, los asesinatos, la economía moribunda, las patrullas de protección, el ambiente de



asedio que reina en las calles. La doctora me habla de los intentos previos de solucionar las cosas pacíficamente y de cómo todos fracasaron, y comenta: «Si quiere saber mi sincera opinión, no sé dónde puede estar la respuesta. Lo cierto es que todos vivimos asediados y no nos queda más remedio que conformarnos con el asedio.»

La doctora X me ofrece una taza de café instantáneo y me habla un poco de su vida. Nació en una familia protestante y se crió escuchando que las quejas de los católicos sobre los malos tratos recibidos no eran más que lloriqueos y exageraciones. Después fue a la universidad, tuvo una experiencia religiosa y se convirtió al catolicismo, lo que amplió su mentalidad y le permitió ver que las vidas de los católicos ciertamente estaban ensombrecidas por la discriminación y el fanatismo. Habiendo vivido en ambos bandos, concluyó que a ninguno de los dos le acompañaba por completo la razón. Para ella, «han puesto fronteras en su mente. Cuando vives en una situación como ésta, tus ideas sobre cómo deberían ser las cosas se vuelven confusas y vagas». Y añade: «Tal vez usted vea las cosas más claras». Esto último me parece un poco difícil.

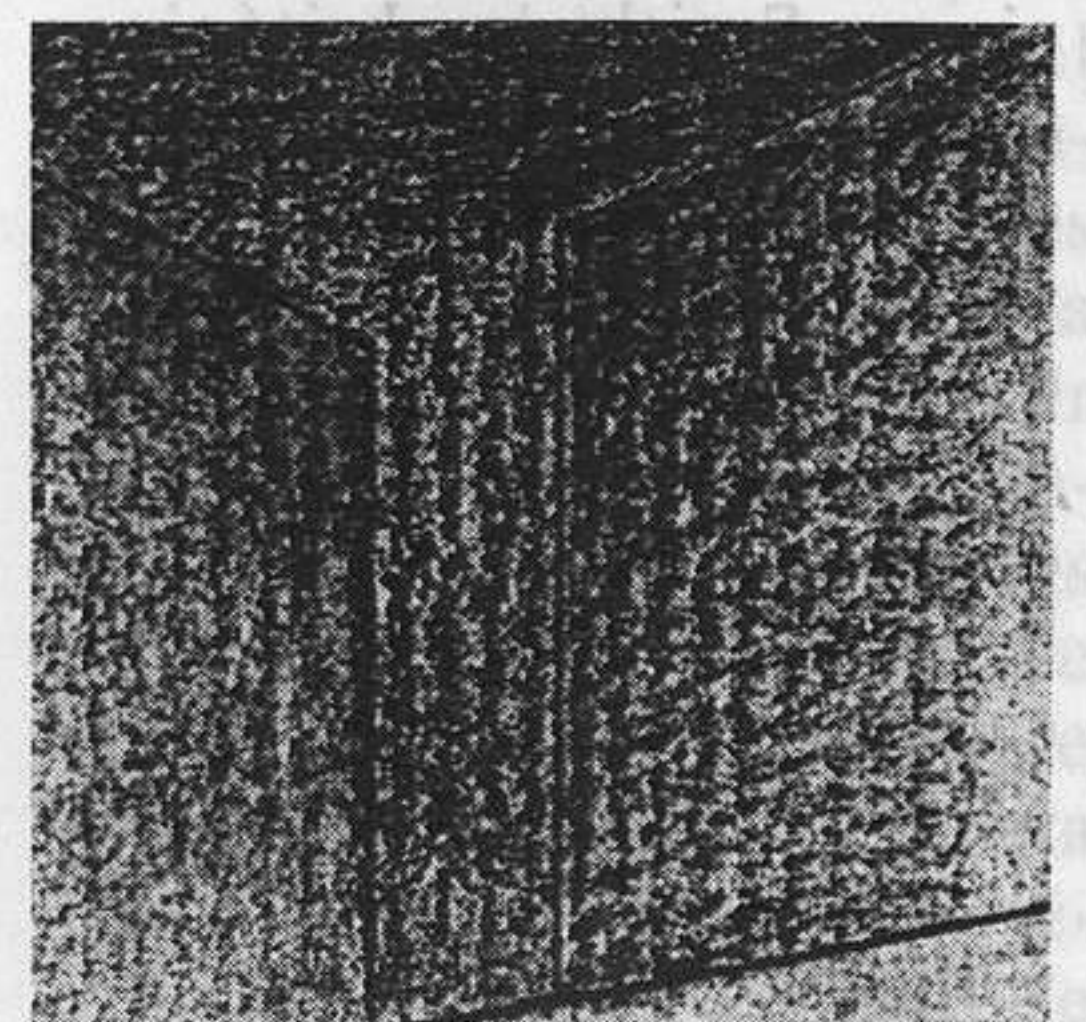
Una nota sobre la sabiduría de los taxistas

Los taxistas de Belfast hablan por los codos siempre que no les preguntes cómo se llaman. En un principio, supuse que temían que se les pudiera citar, pero la verdad resultó ser peor: en Belfast, los taxistas

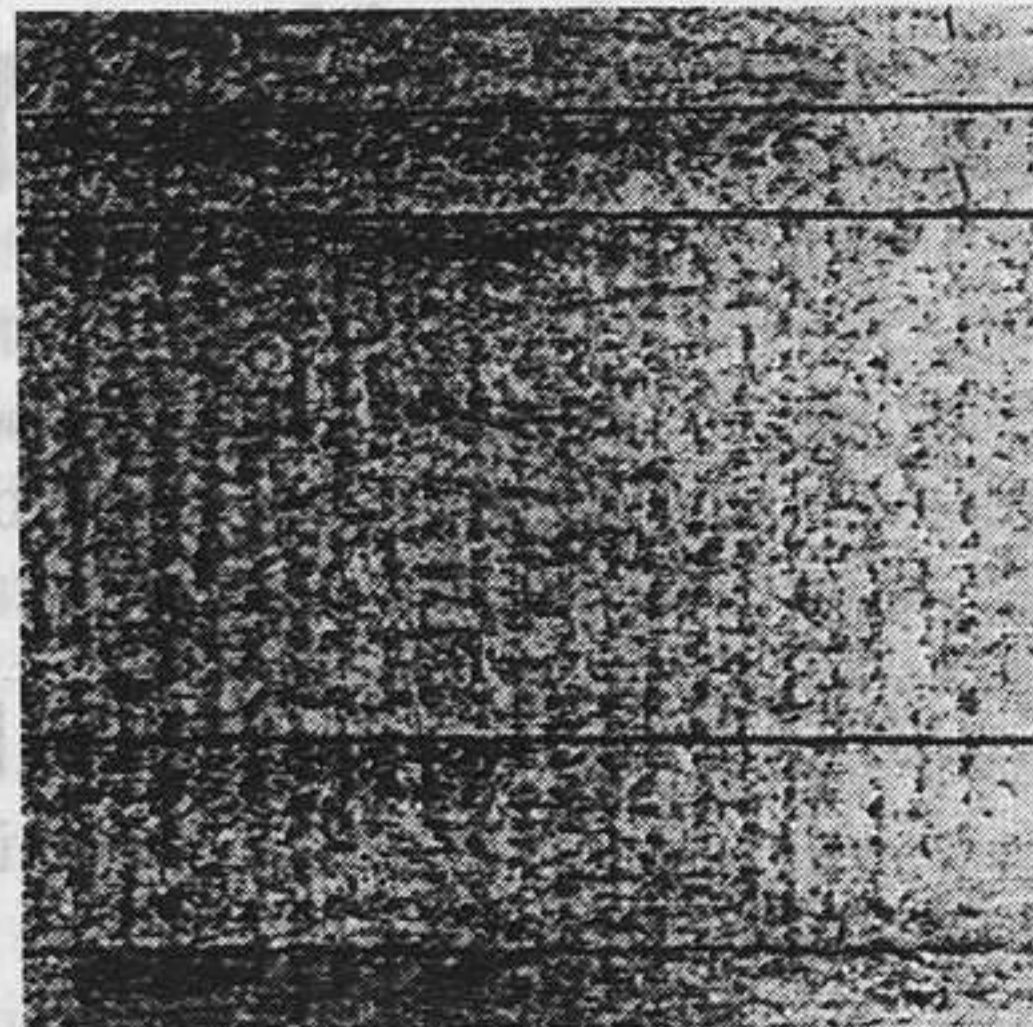
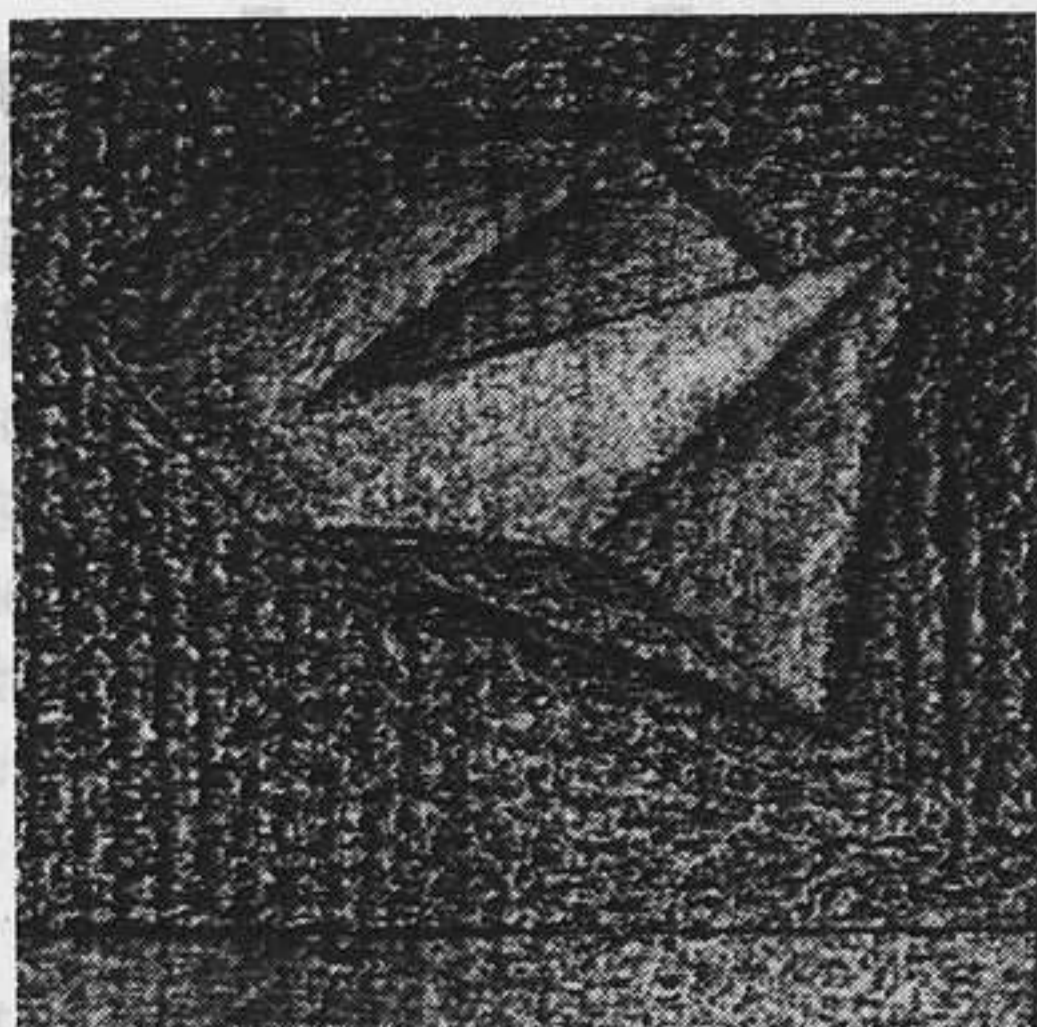
temen que puedas matarles. En Belfast, la mayoría de los hombres llamados Bill y Graham son protestantes, mientras que los Michales y Patricks suelen ser católicos. Si a un cliente no le cae en gracia tu nombre, puede despacharte de un tiro. Son ya muchos los taxistas que han muerto de este modo, hasta el punto de que el Gobierno ha tenido que derogar una ley que les obligaba a poner su documento de identidad en el salpicadero.

Sea como fuere: los taxistas de Belfast no te facilitan su nombre, pero están dispuestos a hablar claramente, y todos coinciden en señalar que los «conflictos» nunca se acabarán porque «hay demasiado dinero por medio». Son muchos los millones que se dedican a conservar en funcionamiento los diversos Ejércitos del pueblo clandestinos, armar a la infantería y mantener a las familias de los asesinados o capturados. Por tanto, se espera que todos los dueños de negocios instalados en las zonas de guerra contribuyan. Un taxista de Falls Road paga unas cincuenta libras a la semana al IRA, mientras que sus colegas protestantes pagan una cantidad similar a los UFF (Luchadores por la Libertad del Ulster) o la UDA (Asociación para la Defensa del Ulster). Lo mismo cabe decir de los constructores, tenderos y dueños de pubs. La negación a contribuir puede resultar muy cara.

Si el conflicto se solucionara, los matones que recogen estas «donaciones» se verían obligados a trabajar para vivir. Buena parte de la policía y del personal de seguridad se quedaría sin empleo. Los contratistas ya no harían fortunas reconstruyendo las



comisarías y centros comerciales destruidos por los atentados. Los fruteros y carniceros de las ciudades donde hay destacamentos británicos se arruinarían si el Ejército se retirase. La mitad del país se beneficia de la economía de guerra que impera en Irlanda del Norte y, por eso, concluyen los taxistas, los problemas nunca llegarán a solucionarse.



El encuentro con otra Irlanda, que sugiere que quizá nos estemos tomando las cosas demasiado en serio

Un domingo por la noche estaba dando un paseo por las calles del centro de Belfast, sumido en negros pensamientos sobre la imposibilidad de erradicar el tribalismo y la inevitabilidad del destino, cuando llegó a mis oídos el sonido distante de música de *rock*. Grupos de jóvenes cruzaban las tinieblas dirigiéndose hacia un mismo punto, y yo les seguí, con lo que pronto me encontré en un *pub* de la universidad donde estaba tocando un grupo de *soul*.

Tres estudiantes jóvenes me tomaron por un cazatalentos de una compañía discográfica (debido a que iba armado de un cuaderno de notas) y se sentaron a mi mesa. Se sintieron muy defraudados al descubrir que era un simple periodista a la busca de información sobre el conflicto irlandés. «Eso es un verdadero aburrimiento», comentó un chico que lucía una chaqueta roja con grandes solapas. «Llevo aquí 18 años y en la vida he visto una pistola.» Su amigo, un chaval musculoso de piel rojiza enfundado en una camiseta blanca dijo: «Cuando te-

nía 16 años me pidieron que me uniera a un grupo paramilitar, pero les mandé a la mierda. En esos grupos sólo se meten personas con problemas». Y la chica añadió: «Claro, a nosotros sólo nos interesa la marcha».

Se llamaba Christine y salía con el chico de la chaqueta roja. Eran estudiantes de periodismo de día y rockeros de noche, y pasaban las noches de verano en Portrush, bailando y tomando *éxtasis*. Me dijeron que la movida de Belfast era la mejor de Europa, según un *fanzine* británico, ¿qué me parecía a mí?

Me quedé de piedra, francamente, sobre todo al saber que Christine era de familia católica y su novio protestante, que vivían juntos en una casa compartida con otros chicos de ambos orígenes situada en las lindes de la universidad, a donde también asistían estudiantes de ambos tipos, y que allí todo el mundo estaba tan harto de los «conflictos» que prácticamente habían dejado de prestarles atención. Christine ni siquiera se molestó en responderme cuando le pregunté qué le parecía a su católico padre que durmiera con el enemigo. Se limitó a hacer un gesto con el que daba a entender que la pregunta era una estupidez y se marchó a otra mesa.

La verdad es que me había ganado a pulso que me desairaran, y el hecho me ayudó a prestar atención a otra Irlanda del Norte de la que rara vez se oye hablar en el mundo exterior. Christine y sus amigos eran de los barrios residenciales periféricos, y en esos barrios no hay carniceros sectarios, ni terroristas enloquecidos ni tensio-

nes tribales serias. Estos chicos probablemente se han criado en casas como la que tengo delante ahora mismo: una sólida y elegante construcción de ladrillo situada en una calle arbolada y desde la que se ven verdes prados. Aparece en un folleto oficial donde se detallan las delicias de la Irlanda del Norte burguesa: despejados campos de golf, buenos colegios, arroyos trucheros, generosos subsidios gubernamentales y unas tasas de delincuencia y de muertes por asesinato que bien podrían ser las menores del mundo occidental.

La primera vez que leí esas estadísticas pensé, «Caramba, esta vez los miembros del Rotary Club se han pasado»; pero luego hice algunas llamadas de comprobación y resultó ser cierto. En 1989, la tasa de asesinatos de Irlanda del Norte (incluidos los asesinatos políticos) fue menor que la de Los Angeles en un 80%, que la de Washington en un 75% y menor que la de Johannesburgo en quizá un 97,5%. La tasa global de delincuencia no llegaba ni a la mitad que la de Alemania. Me sentí traicionado. Irlanda del Norte no era la Bosnia celta de mis desvaríos. Al margen de las zonas de guerra, Irlanda del Norte es un lugar tranquilo lleno de personas de raza blanca, respetuosas de la ley y cumplidoras de los preceptos religiosos, no muy distintas, al fin y al cabo, de los notablemente aburridos pobladores del Medio Oeste americano.

Y ese es precisamente el motivo, creo yo, de que los conflictos se prolonguen hasta el infinito: no afectan a suficientes personas. Los guetos es-

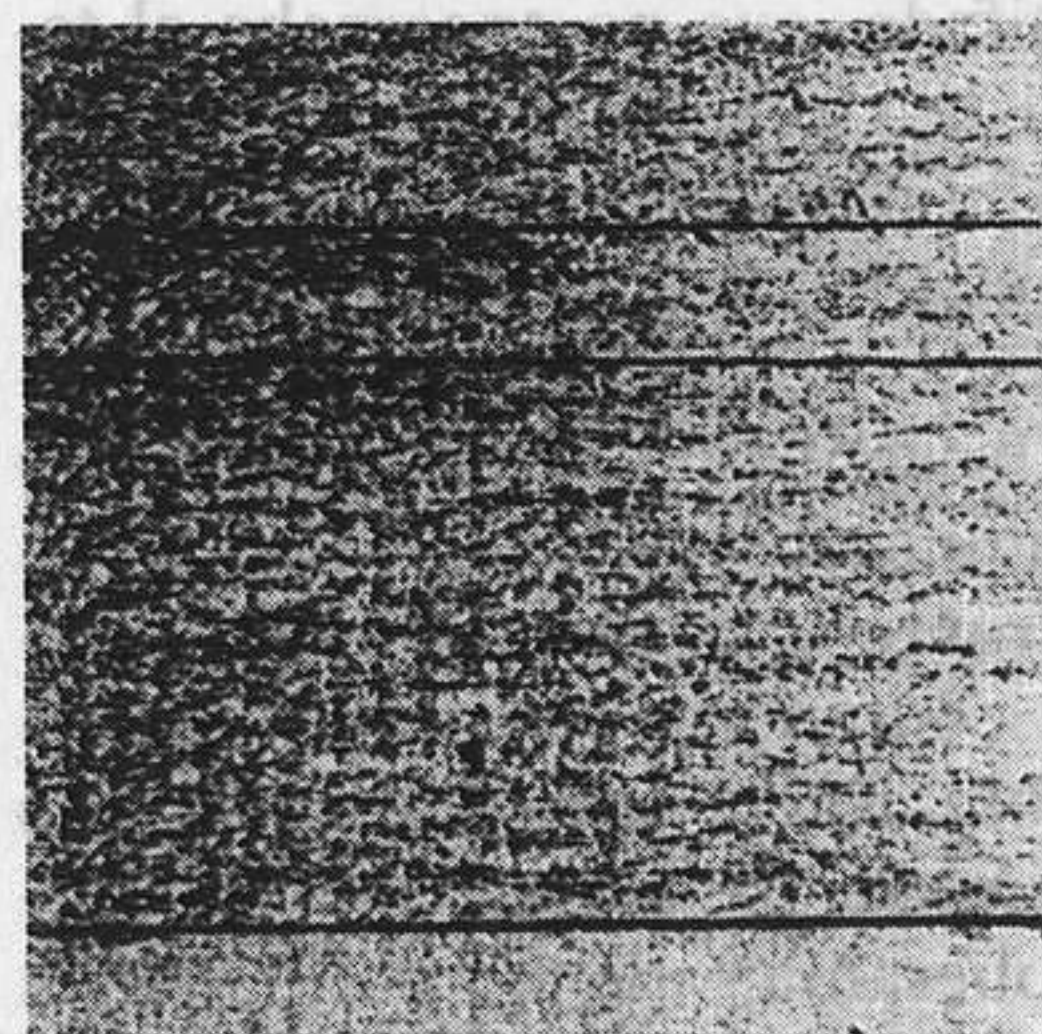
tán teñidos de sangre, eso es verdad, pero fuera de ellos la vida sigue su curso habitual. Los británicos mantienen un férreo control, los niveles de sufrimiento son aceptables, y las clases media y alta gozan de libertad para salir de marcha, jugar al golf o pescar salmones, según sus preferencias. Los Seis Condados pueden ser muy hermosos, y serían aún mejores si estallara la paz, supongo yo, pero el populacho ya se ha acostumbrado a vivir sin paz.

Una última palabra

Y así, me subí a un avión y regresé a casa volando sobre un planeta convulsionado por los conflictos entre distintas tribus y pequeños Estados; 189 conflictos de este tipo, según mis datos, a los que hay que añadir los que surgen día tras día. ¿A qué se debe este oscurantismo tribal y de dónde brota? Los humanistas creen que la solución está en la educación y la culturización, pero Irlanda del Norte demuestra lo contrario, pues allí parecen darse todas las condiciones necesarias para la solución del conflicto. La enseñanza es gratuita, la educación se da por descontada y, gracias al Estado del bienestar, nadie vive en una miseria realmente agobiante. No hay grandes agravios que deshacer, ni aristócratas a quienes guillotinar, ni estancias para repartir entre los campesinos hambrientos. Para un surafricano es desalentador observar a todas esas personas civilizadas, de mejillas sonrosadas y a primera vista muy semejantes, que pueden considerarse afortunadas y que, sin embargo, siempre están peleándose sobre qué grupo debe mandar y bajo qué bandera. Esto me ha llevado a pensar que hay pocas esperanzas para mi país, con sus abismales diferencias de clase y de raza y sus Himalayas de antagonismos étnicos. De hecho, me ha llevado a plantearme si habrá alguna solución para los problemas tribales.

RIAN MALAN

— *Mi corazón de traidor*. Anagrama, 1992.



A la mañana siguiente

Edward Said

Ahora que ha pasado en parte la euforia, podemos volver a examinar el acuerdo palestino-israelí con la necesaria objetividad. Este examen revela la existencia de un pacto más deficiente y desfavorable, para la mayoría de los palestinos, de lo que muchos habían creído en un principio. La pomposa vulgaridad de las ceremonias celebradas en la Casa Blanca, el degradante espectáculo de Yasir Arafat dando las gracias a todo el mundo por la casi total supresión de los derechos de su pueblo, y la vanidosa solemnidad de Bill Clinton —cual emperador romano del siglo XX que contempla el ritual de reconciliación y obediencia al que se someten sus dos reyes vasallos— ocultan sólo temporalmente la verdadera y sorprendente magnitud de la capitulación palestina.

Así pues, llamemos en primer lugar al acuerdo por su verdadero nombre: instrumento para la rendición palestina, Versalles palestino. Lo que empeora aún más las cosas es el hecho de que durante los últimos quince años la OLP pudo haber negociado un tratado más ventajoso que esta modificación del Plan Allon, sin necesidad de hacer tantas concesiones unilaterales a Israel. Por motivos que sus líderes conocerán bien, la OLP rechazó todas las propuestas anteriores. Pondré un ejemplo del que tengo conocimiento directo: a finales de los años setenta, el secretario de Estado Cyrus Vance me pidió que convenciera a Arafat para que aceptase la Resolución 242 con una cláusula (aceptada por EE.UU.) que sería añadida por la OLP y que insistiría en los derechos nacionales del pueblo palestino, así como en la autodeterminación palestina. Vance aseguró que EE.UU. reconocería de inmediato a la OLP y entablaría negociaciones entre ésta e Israel. Arafat rechazó categóricamente esta oferta y otras similares. Luego sobrevino la Guerra del Golfo, y la OLP, debido a su desastrosa actitud, perdió aún más terreno. Se habían arrojado por la borda los progresos conseguidos por la Intifada, y

ahora los partidarios del nuevo documento dicen: «No tuvimos elección». La manera correcta de formular esto es la siguiente: «No tuvimos elección porque desaprovechamos o rechazamos muchas opciones hasta que sólo nos quedó ésta».

A fin de avanzar hacia la autodeterminación palestina —que tiene sentido sólo si su objetivo es la libertad, la soberanía y la igualdad, en lugar de la perpetua sumisión a Israel— debemos reconocer honestamente dónde nos encontramos, ahora que está a punto de negociarse el acuerdo provisional. Lo que resulta particularmente desconcertante es que haya tantos líderes e intelectuales palestinos que siguen considerando el acuerdo como una «victoria». Nabil Shaath lo ha calificado como de «completa igualdad» entre

israelíes y palestinos. Lo cierto es que Israel no ha concedido absolutamente nada —como dijo el anterior secretario de Estado, James Baker, en una entrevista para la televisión—, salvo, quizá, la existencia de «la OLP como representante del pueblo palestino». O, tal como lo expresó la «paloma» israelí Amos Oz en una entrevista para la BBC, «esta es la segunda victoria más importante de la historia del sionismo».

Por el contrario, el reconocimiento de la existencia de Israel por parte de Arafat conlleva toda una serie de denuncias: a la Carta de la OLP, a la violencia y el terrorismo, a todas las resoluciones importantes de las Naciones Unidas, exceptuando la 242 y la 338, que no dicen una sola palabra acerca de los palestinos, sus derechos o sus ambiciones. Por la misma razón, la OLP rechazó muchas otras resoluciones de la ONU (las cuales se propone ahora modificar o anular, con el apoyo de Israel y EE.UU.) que desde 1948 otorgan a los palestinos derechos de refugiados, incluyendo la indemnización o la repatriación. Los palestinos tenían a su favor muchas resoluciones internacionales —aprobadas, entre otros, por la CE, el movimiento de países no alineados, la Conferencia Islámica y la Liga Árabe, así como por la ONU— que condenaban o censuraban los asentamientos, las anexiones y los crímenes israelíes contra las poblaciones ocupadas.

Parecería pues que la OLP ha puesto fin a la Intifada, que no encarnaba el terrorismo ni la violencia, sino el derecho palestino a la resistencia, aun cuando Israel siga ocupando Cisjordania y Gaza. El documento se ocupa fundamentalmente de la seguridad de Israel, y no presta ninguna atención a la seguridad palestina frente a las incursiones israelíes. En su conferencia de prensa del 13 de septiembre, Rabin fue sincero respecto a la intención de Israel de seguir controlando la soberanía; además, dijo, Israel



conservaría el río Jordán, la frontera con Egipto y Jordania, el mar, el territorio situado entre Gaza y Jericó, Jerusalén, los asentamientos y las carreteras. El documento da poco pie para pensar que Israel vaya a dejar de agredir a los palestinos o —como se exigió a Irak después de su retirada de Kuwait— que vaya a compensar a quienes han sido las víctimas de su política durante los últimos 45 años.

Ni Arafat ni ninguno de los interlocutores palestinos que conversaron con los israelíes en Oslo han visto jamás un asentamiento judío. En la actualidad hay más de doscientos asentamientos, situados principalmente en montañas, promontorios y puntos estratégicos a lo largo de Cisjordania y Gaza; muchos de ellos probablemente terminen desapareciendo, pero los más grandes están concebidos para permanecer allí. Los asentamientos están conectados con Israel por una red independiente de carreteras, creando una discontinuidad que dificulta la comunicación entre las principales poblaciones palestinas. La superficie real que ocupan estos asentamientos, más la superficie asignada a la expropiaciones, asciende —se calcula— a más del 55% de la superficie total de los Territorios Ocupados. Sólo el Gran Jerusalén, anexionado por Israel, abarca una enorme franja de tierra, prácticamente usurpada, equivalente al 25% de la superficie total. En Gaza, los asentamientos del Norte (tres), el centro (dos) y el Sur —a lo largo de la costa desde la frontera egipcia hasta más allá de Khan Yunis (doce)— constituyen al menos el 30% de la Franja. Además, los israelíes han explotado todos los acuíferos de Cisjordania, y ahora usan aproximadamente el 80% del agua para los asentamientos y para el propio Israel.

(Probablemente haya instalaciones de agua similares en la «zona de seguridad» libanesa de Israel.) Así pues, el acuerdo de Oslo pasa por alto, en el caso del agua, o pretende posponer, en el caso de la tierra, la cuestión del control (por no decir el robo manifiesto) de los recursos agrarios e hidráulicos.

Lo que empeora aún más las cosas es el hecho de que toda la información sobre los territorios, la tierra y el agua está en manos de Israel, que no ha compartido la mayoría de estos datos con los palestinos, del mismo modo que tampoco ha compartido los ingresos obtenidos mediante los impuestos desmesuradamente elevados que les ha exigido durante 26 años. La OLP ha establecido en los territorios todo tipo de comités técnicos (en los que han participado palestinos no residentes) a fin de estudiar esas cuestiones, pero hay pocos indicios de que la delegación palestina en Oslo haya hecho uso de las conclusiones de los comités (si es que las hay). Sigue pareciendo que hay una gran diferencia entre lo que ha obtenido Israel y lo que han concedido o han dejado pasar los palestinos.

Dudo que haya un solo palestino que viese la ceremonia de la Casa Blanca que no sintiese también cómo se reducía finalmente a nada un siglo entero de sacrificios, privaciones y lucha heroica. Lo más preocupante de todo es que Rabin pronunció en realidad el discurso palestino, mientras que Arafat pronunció unas palabras que parecían sacadas de un contrato de arrendamiento. En lugar de ser considerados como las víctimas del sionismo, los palestinos se presentaban ante el mundo como sus arrepentidos agresores: como si los miles de personas que

murieron cuando Israel bombardeó los campos de refugiados, los hospitales y las escuelas del Líbano, como si las 800.000 personas expulsadas por Israel en 1948 (cuyos descendientes, muchos de ellos apátridas, ascienden ya a tres millones), como si la conquista de su tierra y de su propiedad, como si la destrucción de más de cuatrocientos pueblos palestinos, como si la invasión del Líbano, como si los estragos producidos durante 26 años de brutal ocupación militar, como si todos estos sufrimientos se hubieran reducido a la categoría de terrorismo y violencia, para renunciar a ellos retrospectivamente u olvidarlos en silencio. Israel ha descrito siempre la resistencia palestina en términos de terrorismo y violencia, recibiendo incluso en cuestión de nomenclatura, un obsequio moral e histórico.

¿A cambio exactamente de qué? Del reconocimiento de la OLP por parte de Israel: un avance significativo, indudablemente. Por otra parte, al aceptar que las cuestiones del territorio y la soberanía se pospongan hasta las «negociaciones finales», los palestinos han renunciado a su reivindicación unilateral e internacionalmente reconocida sobre Cisjordania y Gaza: éstos se han convertido en «territorios en litigio». Así, con la ayuda palestina, Israel ha obtenido el privilegio de poder reivindicarlos al menos con el mismo derecho. Probablemente lo que pretende Israel es que, al permitir que la OLP mantenga el orden en Gaza —la misma tarea que Begin intentó encomendar a Sadat hace quince años—, ésta choque con otros competidores locales, de los que Hamás es sólo uno. Además, en lugar de fortalecerse durante el periodo provisional, los palestinos tal vez se debi-

NUMERO 55

Los desafíos del socialismo vasco, *Jesús Eguiguren*

Manifiesto para las elecciones al Parlamento

Europeo, *Partido de los Socialistas Europeos*

La nueva disuasión, *André Glucksmann*

Por un debate de ideas, *Alfonso Guerra*

El socialismo de los años noventa, *José Félix Tezanos*

Un partido para una nueva etapa, *Antonio García Santesmases*

Un futuro para el proyecto socialista, *Raimon Obiols*

La democracia radical: ¿Moderna o posmoderna?, *Chantal Mouffe*

«What is Left?» La izquierda desencantada, *Alberto Martinelli, Michele Salvati*

El comunismo, la Iglesia y las brujas, *Leszek Kolakowski, Adam Michnik*

LIBROS

Hay que defender la democracia, *Jean-François Revel* (Miguel Porta Perales)

Memoria histórica, *José Félix Tezanos* (Manuel Tuñón de Lara)



Leviatán

Revista de hechos e ideas

Suscripción 4 números: 2.000 ptas.
Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30, 2.º dcha. Tel.: 310 46 96. 28010 Madrid

litarán, estarán más dominados por Israel y por tanto serán menos capaces de cuestionar las reivindicaciones israelíes cuando comience la fase final de las negociaciones. Pero, en lo que se refiere a cómo pasar, mediante qué mecanismo específico, de un estado provisional a otro, el documento es intencionadamente vago. ¿Quiere esto decir que la fase provisional podría ser la definitiva?

Los analistas israelíes sugieren que en el plazo de, digamos, seis meses la OLP y el gobierno de Rabin negociarán un nuevo acuerdo para posponer aún más las elecciones y permitir así que la OLP siga gobernando. Vale la pena mencionar que al menos en dos ocasiones durante el verano pasado Arafat señaló que su experiencia de gobierno consistía en los diez años durante los que «controló» el Líbano, pobre consuelo para los muchos libaneses y palestinos que recuerdan aquel triste periodo. En la actualidad tampoco hay un procedimiento concreto para celebrar las elecciones en caso de que fuesen convocadas. La imposición de las normas desde arriba, unida al extenso legado de la ocupación, han contribuido más bien poco al desarrollo de las instituciones democráticas básicas. Algunas noticias sin confirmar publicadas en la prensa árabe indican que la OLP ha nombrado ya varios ministros entre los miembros de su restringido círculo de Túnez y varios ministros adjuntos entre los leales de Cisjordania y Gaza. ¿Habrá algún día instituciones verdaderamente representativas? No se puede ser muy optimista, dada la rotunda negativa de Arafat a compartir o delegar el poder, por no mencionar los activos financieros que sólo él conoce y controla.

Tanto en materia de desarrollo como de seguridad interna, Israel y la OLP están ahora en sintonía. Algunos miembros o consejeros de la OLP mantienen reuniones desde octubre con oficiales del Mossad para tratar cuestiones de seguridad, incluida la propia seguridad de Arafat. Y todo esto sucede al tiempo que se produce la peor represión israelí bajo la ocupación militar. La idea que subyace a esta colaboración es la de disuadir a los palestinos de manifestarse contra la ocupación, que no cesará, sino que sólo cambiará de frente. Además, los colonos israelíes seguirán viviendo, como hasta ahora, bajo una jurisdicción diferente. La OLP se convertirá así en un instrumento de Israel, lo que equivale a un sombrío futuro para la mayoría de los palestinos. Curiosamente, el CNA (Consejo Nacional Africano) se ha negado repetidamente a aportar policías al gobierno surafricano hasta que se comparta el poder, precisamente para no aparecer como un instru-

mento del gobierno blanco. Según una reciente noticia procedente de Ammán, 170 miembros del Ejército de Liberación de Palestina, que están siendo entrenados actualmente en Jordania para realizar tareas policiales en Gaza, se han negado a colaborar por esa misma razón. Los cerca de 14.000 prisioneros palestinos que hay en las cárceles israelíes —algunos de los cuales podrían ser liberados, según Israel—, suponen una contradicción implícita, por no decir una incoherencia, con relación a los nuevos acuerdos de seguri-



dad. ¿Se ampliará su capacidad en beneficio de la seguridad palestina?

La única cuestión sobre la que está de acuerdo la mayoría de los palestinos es el desarrollo, que se está planteando con una ingenuidad difícil de imaginar. Se espera que la comunidad internacional preste a estas zonas casi autónomas apoyo económico a gran escala; y se espera que la diáspora palestina haga lo mismo (de hecho ya se está preparando para ello). Sin embargo, todos los proyectos de desarrollo económico para Palestina deben pasar por el comité conjunto de cooperación económica palestino-israelí, pese a que, según el documento, «ambas partes colaborarán con-

junta y unilateralmente con grupos regionales e internacionales para apoyar estos objetivos». Israel es la potencia económica y política dominante en la zona, y su poder se ve aumentado naturalmente por su alianza con EE.UU. Más del 80% de la economía de Cisjordania y Gaza depende de Israel, que probablemente controlará las exportaciones, la industria y la mano de obra durante muchos años. Aparte de la pequeña clase media y empresarial, la inmensa mayoría de los palestinos está empobrecida y sin tierras,

sujeta a los caprichos de la comunidad industrial y comercial israelí, que emplea a los palestinos como mano de obra barata. La mayoría de los palestinos, desde el punto de vista económico, seguirá estando igual que siempre, aunque ahora se les pide que trabajen en industrias de servicios del sector privado controladas parcialmente por palestinos, tales como la hostelería, pequeñas plantas de montaje, granjas y similares.

En un reciente informe del periodista israelí Asher Davidi se cita a Dov Lautman, presidente de la Asociación de Empresarios Israelíes: «Da igual que haya Estado palestino, autonomía, o Estado jordano-palestino. Las fronteras econó-

micas entre Israel y los territorios deben permanecer abiertas». Gracias a sus avanzadas instituciones, a su estrecha relación con EE.UU. y a su agresiva economía, Israel dominará los territorios económicamente, manteniéndolos en un estado de dependencia permanente. Luego Israel pondrá sus miras en el gran mundo árabe, aprovechando las ventajas políticas del acuerdo palestino como un trampolín para irrumpir en los mercados árabes, que también explotará y probablemente terminará dominando.

ria se escriben para demostrar que los vietnamitas «maltrataron» y pecaron contra EE.UU. por haber tenido éstos el gesto idealista de invadir, bombardear y devastar su país. La *Contra* nicaragüense, financiada por EE.UU., atacó al gobierno sandinista; se minaron los puertos, y la población se vio azotada por el hambre, los boicots y todo tipo imaginable de subversiones. Tras las elecciones de 1991, que llevaron al poder a un candidato apoyado por los norteamericanos —la señora Chamorro—, EE.UU. prometió la conce-

Mundo que poseen o están próximos a determinados recursos naturales como el petróleo —necesario para EE.UU.— están los medios de comunicación, cuyo alcance y cuya capacidad para manipular ideas son verdaderamente asombrosos. Durante más de veinte años Yasir Arafat fue considerado el hombre más incómodo y moralmente aborrecible del mundo. Cada vez que aparecía o se hablaba de él en los medios de comunicación, se lo presentaba como si sólo tuviera una idea en la cabeza: matar judíos, sobre todo si eran mujeres y niños inocentes. En cuestión de días, los «medios de comunicación independientes» habían rehabilitado por completo a Arafat. Entonces era ya una figura aceptada e incluso querida, cuya valentía y realismo habían dado a Israel su justo merecido. Se había arrepentido, se había convertido en un «amigo», y él y su pueblo estaban ya de «nuestro» lado. Cualquiera que criticase o se opusiese a lo que había hecho era un fundamentalista como los colonos del Likud o un terrorista como los miembros de Hamás. Prácticamente lo único que estaba permitido decir era que el acuerdo palestino-israelí —que casi nadie había leído o estudiado, y que en cualquier caso es equívoco y omite docenas de aspectos fundamentales— era el primer paso hacia la independencia palestina.

Por lo que se refiere al crítico o analista realmente independiente, el problema estriba en cómo liberarse del sistema ideológico al que sirven tanto el acuerdo como los medios de comunicación. Lo que hace falta es memoria y escepticismo (cuando no directamente desconfianza). Aunque resulte del todo evidente que no se ha alcanzado la libertad para Palestina, y que no se va a alcanzar más allá de los exiguos límites impuestos por Israel y EE.UU., se supone que el famoso apretón de manos retransmitido a todo el mundo no sólo simboliza un éxito grandioso, sino que también sirve para borrar la realidad pasada y presente.

Con un mínimo de honradez, los palestinos deberían ser capaces de ver que la inmensa mayoría de las personas a las que la OLP supuestamente representa sólo van a salir favorecidas por el acuerdo de cara al exterior. Ciertamente, los residentes de Cisjordania y Gaza se alegrarán de ver cómo se retiran algunas tropas israelíes y cómo empiezan a afluir grandes cantidades de dinero. Pero es una falta de honradez manifiesta el no estar atentos a lo que el acuerdo implica en cuanto a ocupación futura, control económico y profunda inseguridad. Luego está el descomunal problema de los palestinos que viven en Jordania, por no mencionar

Detrás de todo esto se encuentra EE.UU., la única potencia global, cuya idea del Nuevo Orden Mundial está basada en el dominio de unas pocas corporaciones gigantes y en el empobrecimiento, llegado el caso, de los pueblos pequeños (incluso los de países metropolitanos). La ayuda económica a Palestina está supervisada y controlada por EE.UU., prescindiendo de la ONU, alguna de cuyas agencias, como la UNRWA y la UNDP, está mucho más capacitada para administrarla. Tómese el ejemplo de Nicaragua y Vietnam. Ambos son antiguos enemigos de EE.UU.: Vietnam incluso derrotó a EE. UU., pero ahora lo necesita económicamente. El boicot contra Vietnam sigue en pie y los libros de histo-

sión de muchos millones de dólares en ayudas, de los cuales sólo 30 millones se han materializado realmente. A mediados de septiembre se interrumpió todo tipo de ayuda. Ahora hay hambre y guerra civil en Nicaragua. El destino de El Salvador y Haití no ha sido más afortunado. Ponerse, como se ha puesto Arafat, en las manos poco compasivas de los norteamericanos significa casi con seguridad sufrir la misma suerte que EE.UU. ha deparado a los pueblos rebeldes o «terroristas» con los que ha tenido que tratar en el Tercer Mundo después de que prometiesen no ofrecer más resistencia.

Respaldando el control económico y estratégico de los países del Tercer



a los miles de residentes apátridas del Líbano y Siria. Los países árabes «amigos» han tenido siempre una ley para los palestinos y otra para los nativos. Este doble criterio se ha intensificado, como demuestran las espantosas escenas de retraso y hostigamiento que han tenido lugar en el puente Allenby desde que se anunció el acuerdo.

A lo hecho, pecho, ¿qué hacer, entonces? Lo primero que hay que hacer es comprender no sólo cuáles son las ventajas de ser reconocido por Israel y aceptado en la Casa Blanca, sino también cuáles son los grandes inconvenientes. Pesimismo de la inteligencia en primer lugar, luego optimismo de la voluntad. Es imposible mejorar una situación mala debida en gran parte a la incompetencia técnica de la OLP —que negoció en inglés, idioma que ni Arafat ni su emisario en Oslo conocen, y sin asesores legales— sin contar al menos en el aspecto técnico con personas que piensen por sí mismas y que no sean meros instrumentos de lo que ahora es una única autoridad palestina. Me resulta extraordinariamente desalentador el hecho de que muchos intelectuales árabes y palestinos —quienes una semana antes se quejaban del comportamiento dictatorial de Arafat, de su tenaz control del dinero, del círculo de sicofantes y cortesanos que lo han rodeado últimamente en Túnez, y de la falta de responsabilidad y reflexión (al menos desde la Guerra del Golfo)— den súbitamente un giro de 180 grados y comiencen a elogiar su habilidad táctica y su última victoria. El camino hacia la autodeterminación sólo puede emprenderlo un pueblo con aspiraciones y objetivos democráticos. De lo contrario, no vale la pena el esfuerzo.

Después de todo el bombo que se dio a la celebración del «primer paso hacia un Estado palestino», deberíamos tener en cuenta que lo importante es el tipo de Estado que tenemos, no el mero hecho de tenerlo. La historia del mundo postcolonial está desfigurada por las tiranías de partido único, las oligarquías codiciosas, la fragmentación social causada por las «inversiones» occidentales y el empobrecimiento a gran escala originado por el hambre, la guerra civil o simplemente el robo. Al igual que el fundamentalismo religioso, el simple nacionalismo no es, ni podrá ser nunca, la «respuesta» a los problemas de las nuevas sociedades seculares. En la potencial condición de Estado de Palestina se puede ver ya el esbozo de un matrimonio entre el caos del Líbano y la tiranía de Irak.

Para que esto no suceda, hay que abordar una serie de cuestiones muy específicas. Una de ellas es la de los palestinos

de la diáspora, quienes originalmente llevaron a Arafat y a la OLP al poder, los mantuvieron en él, y ahora están relegados al exilio permanente o a la condición de refugiados. Puesto que representan al menos la mitad de la población total palestina, sus necesidades y aspiraciones no son irrelevantes. Una pequeña parte de la comunidad en el exilio la constituyen las diferentes organizaciones políticas «asiladas» en Siria. Un número considerable de independientes (algunos de los cuales, como Shafik al-Hout y Mahmoud Darwish, abandonaron la OLP en señal de protesta) siguen desempeñando un papel importante, no sólo aplaudiendo o abucheando desde la barrera, sino también proponiendo cambios específicos en la estructura de la OLP, intentando transformar el ambiente triunfalista del momento en algo más adecuado, movilizándolo el apoyo y construyendo una organización desde dentro de las diversas comunidades palestinas que hay en todo el mundo para continuar la marcha hacia la autodeterminación. Estas comunidades se han quedado especialmente descontentas, desmotivadas y sin guía desde que dio comienzo el proceso de Madrid.

Una de las primeras tareas que hay que llevar a cabo es la elaboración de un censo palestino, que no debe entenderse simplemente como un ejercicio burocrático, sino como la concesión de derechos políticos a todos los palestinos, dondequiera que se encuentren. Israel, EE.UU. y los Estados árabes —todos ellos— se han opuesto siempre a la elaboración de un censo: esto daría a los palestinos demasiada entidad en algunos países en los que se supone que son invisibles y, antes de la Guerra del Golfo, habría hecho ver a varios gobiernos de la zona hasta qué punto dependían de una comunidad extranjera excesivamente grande y habitualmente explotada. Ante todo, la oposición al censo surgía al comprender que, si se contabilizaba a todos los palestinos, pese a la dispersión y el desposeimiento, éstos estarían más cerca, por ese mismo hecho, de constituir una nación en lugar de un simple grupo de personas. Ahora más que nunca el proceso de elaboración de un censo —y quizás, más adelante, la convocatoria de elecciones en todo el mundo— sería un punto fundamental en el orden del día de todos los palestinos. Constituiría un acto de autorrealización histórica y política más allá de las limitaciones impuestas por la falta de soberanía. Y daría cuerpo a la necesidad universal de participación democrática, que ha sido ostensiblemente mermada por Israel y la OLP con una alianza prematura.

Ciertamente, un censo haría que los palestinos exiliados se planteasen de

nuevo la cuestión de regresar a Cisjordania y Gaza. Aunque este asunto ha sido incluido en la fórmula general de «refugiados» aplazada hasta las negociaciones finales, es necesario ponerlo sobre el tapete ahora. El gobierno libanés, por ejemplo, ha estado calentando los ánimos públicamente en contra de la naturalización de los 350.000-400.000 palestinos que viven en el Líbano, la mayoría de los cuales son apátridas, pobres y están permanentemente marginados. Una situación similar se produce en Jordania y Egipto. Estas personas, que han pagado el precio más alto de todos los palestinos, no pueden ser abandonadas a su suerte ni expulsadas a un país extranjero contra su voluntad. Israel está en disposición de ofrecer el derecho de regreso a todos los judíos del mundo: cualquier judío puede llegar a ser ciudadano israelí y vivir en Israel cuando le plazca. Esta tremenda injusticia, que ha exasperado a todos los palestinos durante casi medio siglo, debe ser rectificada. Es inconcebible que todos los refugiados de 1948 quisieran o pudieran regresar a un territorio tan pequeño como el Estado palestino: por otro lado, resulta inaceptable para todos ellos que se les diga que vuelvan a establecerse en otro sitio, o que descarten las ideas que pudieran tener respecto a la repatriación e indemnización.

Una de las cosas que deberían hacer la OLP y los palestinos independientes es por tanto plantear una cuestión no incluida en los Acuerdos de Oslo y que condicionará las negociaciones finales: exigir indemnizaciones para los palestinos que han sido víctimas de este terrible conflicto. Aunque el gobierno israelí ha expresado su deseo (de manera bastante enérgica por medio de Rabin en su conferencia de prensa celebrada en Washington) de que la OLP cierre sus «supuestas embajadas», estas oficinas deberían mantenerse abiertas selectivamente a fin de que se puedan solicitar las reclamaciones de repatriación o compensación.

En definitiva, debemos pasar del estado de extrema degradación en que se negociaron los Acuerdos de Oslo («aceptaremos lo que sea con tal de que nos reconozcáis») a otra situación que nos permita establecer acuerdos paralelos con Israel y los árabes en lo relativo a las aspiraciones nacionales, que no municipales, de Palestina. Pero esto no excluye la resistencia frente a la ocupación israelí, que se prolonga indefinidamente. Mientras siga habiendo ocupación y asentamientos, con o sin la legitimación de la OLP, los palestinos y no palestinos deben pronunciarse contra ellos. Una de las cuestiones que no se han planteado —ni en los Acuerdos de Oslo, ni en el inter-

cambio de cartas entre la OLP e Israel, ni en los discursos de Washington— es si la renuncia a la violencia y el terrorismo por parte de la OLP se extiende también a la resistencia no violenta, la desobediencia civil, etc. Estas constituyen un derecho inalienable de cualquier pueblo al que se deniegue la plena soberanía y la independencia, y por tanto deben ser apoyadas.

Al igual que tantos otros gobiernos árabes de carácter impopular y antidemocrático, la OLP ha comenzado ya a apropiarse de la autoridad llamando a sus oponentes «terroristas» y «fundamentalistas». Eso es demagogia. Hamás y la Yihad Islámica se oponen al acuerdo de Oslo pero han manifestado en varias ocasiones que no usarán la violencia contra otros palestinos. Por otra parte, su capacidad de movilización conjunta no llega a un tercio de la población de Cisjordania y Gaza. Los grupos con sede en Damasco, a mi entender, están paralizados o han perdido credibilidad. Pero esto no agota en modo alguno la oposición palestina, que abarca también a conocidos laicistas, personas que abogan por una solución pacífica al conflicto palestino-israelí, realistas y demócratas. Me incluyo a mí mismo en este grupo, que

es, así lo creo, bastante más numeroso de lo que se supone.

Un punto central en el pensamiento de esta oposición es la necesidad perentoria de reformas en el seno de la OLP, la cual descubre ahora que las exigencias reduccionistas de «unidad nacional» ya no sirven de excusa para la incompetencia, la corrupción y la autocracia. Por primera vez en la historia palestina esa oposición no puede equipararse, salvo mediante algún tipo de lógica falsa y absurda, a la traición o la deslealtad. De hecho, nosotros nos oponemos al palestino sectario y a la fe ciega en los líderes: seguimos defendiendo los principios democráticos y sociales de responsabilidad y honestidad que el nacionalismo triunfalista ha intentado siempre anular. Creo que una amplia oposición a la historia de chapuzas de la OLP surgirá en la diáspora, pero llegará a incluir a individuos y partidos de los Territorios Ocupados.

Por último está la confusa cuestión de las relaciones entre los israelíes y palestinos que creen en la autodeterminación para dos pueblos, mutua y equitativamente. Las celebraciones son prematuras y, para muchísimos judíos israelíes y no-

israelíes, constituyen una fácil escapatoria ante las disparidades que siguen existiendo. Nuestros pueblos están ya demasiado estrechamente ligados entre sí en una historia de conflicto y persecución como para que una conferencia al estilo yanqui pueda curar y las heridas y abrir nuevos caminos hacia el futuro. Sigue habiendo una víctima y un verdugo. Pero puede haber solidaridad en el intento de poner fin a las injusticias y, para los israelíes, en la voluntad de presionar a su gobierno para que ponga fin a la ocupación, la expropiación y los asentamientos. Los palestinos, al fin y al cabo, tienen muy poco que ofrecer. La batalla conjunta contra la pobreza, la injusticia y el militarismo debe emprenderse ahora con seriedad, y sin la necesidad ritual de seguridad psicológica para los israelíes (pues, si no la tienen ahora, no la tendrán nunca). Más que ninguna otra cosa, esto demostrará realmente si el simbólico apretón de manos va a ser o no un primer paso hacia la reconciliación y la paz verdadera.

EDWAR SAID

— *Orientalismo*. Libertarias, 1990.



El Urogallo

REVISTA LITERARIA Y CULTURAL



Suscripciones y pedidos de números atrasados: Carretas, 12-5º-5. 28012 MADRID. Tlf. 532 62 82. Fax: 531 01 03

El fin del mito

Roberto Blatt

Uno

El conflicto palestino-israelí, insistentemente considerado «el corazón del conflicto israelo-árabe» y a veces incluso la esencia misma de la inestabilidad de todo el mundo musulmán —evocado en las calles de Casablanca o de Argel en ocasión de «disturbios del pan», en Teherán como resultado de la «revolución de los bazares», en Karachi para justificar las intrincadas redes de soborno, tráfico de armas y droga del Banco Internacional de Crédito y Comercio en el mundo entero, en Bagdad como estrategia de liberación contra el sionismo que, al parecer, por un momentáneo extravío, pasaba primero por la conquista del rico Kuwait en el otro extremo del Oriente Medio—, anuncia ahora su repentino e imprevisto fin con el acuerdo en vías de aplicación entre la Organización para la Liberación de Palestina y el gobierno de Isaac Rabin. Significativamente, este insólito acuerdo no sólo sorprende por su inesperada conclusión, sino por la manera en que fue gestionado, en Noruega, por iniciativa propia y secreta de israelíes y palestinos, lejos de los organismos que aseguraban su institucionalidad, las Naciones Unidas y el marco de las negociaciones de paz inaugurado en Madrid y continuado en Washington, y a espaldas, si no a contrapelo, del último de sus patrones coloniales, los Estados Unidos.

Furtivamente, apenas alcanzada su autonomía, el conflicto se acaba o, como mínimo, asume unas características nuevas, propias, locales e intransferibles.

Porque si bien es cierto que desde Yemen hasta Sudán, a miles de kilómetros de los sucesos, el enfrentamiento israelo-palestino fue idealizado y manipulado en el mundo musulmán de las maneras más inverosímiles para desviar la atención de las masas de los desmanes de regímenes poscoloniales tiránicos y corruptos (tanto la Junta militar argelina como el FIS acu-

san al adversario de una connivencia con el sionismo), la utilización más mistificada y emblemática del conflicto se hizo en Occidente. Hasta la «Guerra de los Seis Días» en 1967, mientras duró la mala conciencia de Europa por el Holocausto nazi y no peligraba el total sometimiento de los regímenes árabes antes mencionados, se alababa el socialismo democrático de los «kibutz», el heroísmo de una pequeña milicia popular israelí de alto nivel ético enfrentada a gigantescos ejércitos profesionales árabes, aliados a las que se consideraba bandas de salvajes terroristas palestinos sólo animados por su natural instinto bárbaro. Hasta ese momento, Occidente encontraba una buena forma de mantener viva su vocación civilizadora — y de ocultar sus propias responsabilidades históricas recientes— identificándose con la causa de sus tradicionales víctimas, sin sacrificar sus intereses estratégicos esencialmente ligados al petróleo. Esta inversión de la imagen del judío israelí, poco duradera, ya lo sabemos, llegó a tales extremos que para muchos progresistas el sionismo socialista representó en los años cincuenta la máxima expresión de la utopía occidental, o en otras palabras, el nuevo ejemplo de un colonialismo racional, humano y justo. Contribuyó a ello la recuperación de la figura del colono, el pionero, el infatigable luchador contra la malaria, el desierto y los «salvajes». Salvando las indudables diferencias, estas imágenes pudieron evocar en muchos la épica de la Conquista del Oeste, la expansión de los mitos del Progreso de mano de los británicos o incluso, las más antiguas empresas cristianas de extender la verdad evangélica. Claro está, tal visión redimida

Antes de la caída del Muro, el movimiento palestino era el último sueño libertario, agotado en los propios países ricos donde había sido acuñado.

de los ideales de civilización, léase apropiación, reencarnada en sus más antiguas y pertinaces víctimas, tuvo como consecuencia la demonización de los árabes pero asimismo evidenció una total indiferencia respecto a la gama real de significado del movimiento sionista para el pueblo judío, un tema que no podremos elaborar aquí. Una vez más, esta vez en positivo, los judíos cumplían un rol emblemático, constituyendo una coartada moral.

Aunque estratégicamente el proceso se inició en los años sesenta, junio de 1967 representa el momento simbólico de la transformación de este estado de cosas. La fulminante victoria israelí, incluyendo la ocupación de territorios y la aprehensión de los europeos, fuertemente dependientes del petróleo del Medio Oriente, ante la creciente penetración soviética que permitió nuevos márgenes de manobra a los líderes árabes, convierte a los israelíes en un estorbo para la derecha y en el nuevo villano para la izquierda que hasta hacía poco los celebraba. La sorprendente capacidad militar hebrea coincide con el auge de los «movimientos de liberación» y las ideologías de autodeterminación, última versión de izquierdas de un fundamentalismo que incluía en un mismo saco, en un mismo movimiento universal en pos de la identidad nacional y la justicia imaginado por los medios intelectuales de Occidente, a Cuba, Vietnam, Palestina, Laos, Suráfrica y Bolivia por su adecuación ideológica al modelo de imperialismo vigente. A la vez, se ignoraban las brutales formas de represión de ibos y kurdos, por ejemplo, por no encajar dentro de los parámetros de la «guerra fría».

La caída en desgracia de la imagen de Israel culmina con el comienzo de la ayuda masiva de los EE.UU. en 1968, país sobre el que se delega toda la culpabilidad, pero también todo el cuidado de los intereses de las antiguas potencias co-

loniales europeas debilitadas por la Segunda Guerra Mundial. Pero es un hecho poco recordado que, hasta ese año, los EE.UU. se habían abstenido de otorgar ayuda militar a Israel y los únicos fondos que desde allí llegaban al Estado judío provenían de limitadas contribuciones privadas de las comunidades israelitas. Israel sobrevivió a la guerra del 48 con armas del bloque soviético y en 1956 y 1957 con armamento francés. En 1947, de los cinco miembros del Consejo de Seguridad de la ONU, los EE.UU. fueron los últimos en dejarse persuadir de apoyar el proyecto de partición de Palestina. El más encendido discurso a favor del proyecto

El acuerdo ahora alcanzado entre palestinos e israelíes para muchos huele un poco a traición a la utopía, a la propia y a la de los demás.

ción demente e irresponsable de las lecciones del Tercer Reich, fue sin duda incomparablemente más humana y flexible que la ocupación jordana que la precedió, o que los métodos que en general, «entre hermanos», se suelen practicar en el mundo árabe. Ni consta que el terrorismo

en los propios países ricos donde había sido acuñado. De hecho, representaba el último destino del turismo ideológico y una referencia que, aunque lejana, permanecía fiel a los recuerdos ya añejados de una pasada juventud militante. Aunque no se estilase ya la boina del *Ché*, todavía lucía en París la *kefíah*, el pañuelo palestino. Desde esta perspectiva, la interminabilidad del conflicto se juzgaba inevitable. Dadas las características «genéricas» de los contendientes, el enfrentamiento era un pequeño avance de la batalla de Gog y Magog, sólo culminable en un espacio mesiánico de redención para todos, en el remoto futuro de la victoria



fue de Andrei Gromiko, el representante de la URSS. En 1956, americanos y soviéticos conjuntamente forzaron a los israelíes, aliados ocasionales de británicos y franceses, a evacuar la península egipcia del Sinaí en cuestión de días. Sin embargo, desde 1967 Israel fue considerada el tradicional aliado y satélite natural del imperialismo americano o, para los antisemitas delirantes, el imperialismo americano era el instrumento planetario del «lobby judío». La utilidad ideológica de este planteamiento lo hacía inquebrantable: cada vez que los americanos ejercían algún tipo de presión sobre Israel se lo consideraba un acto menor de compensación; cada vez que Israel incurría en una acción reprobada por los EE.UU. —como el bombardeo de un reactor nuclear iraquí en construcción— se interpretaba ese acto, no como una divergencia de intereses, sino como la travesura de un niño consentido. Es descabellado atribuir esta inversión de roles del «bueno» y del «malo» exclusivamente a cambios operados en israelíes o palestinos. Antes de 1967 habían ocurrido casos de agresión brutal de palestinos por parte de israelíes, como en Dir Yassín y Kafr Kassem, y un porcentaje de los refugiados palestinos fueron víctimas de deportación forzada en 1948. En cambio, la ocupación israelí de Cisjordania y Gaza, a pesar de los repetidos alegatos de «genocidio», una explota-

palestino fuera más discriminado después de 1967 que antes si recordamos los atentados a escuelas, autobuses de alumnos y atletas olímpicos. La nueva percepción de Israel como potencia, el flamante apoyo americano que, aunque circunstancial e interesado fue considerado natural y eterno, y la parafernalia revolucionaria de un Al Fatah que en realidad jamás fue de izquierdas, permitieron componer el cuadro emblemático definitivo: Israel agente del imperialismo y la OLP movimiento de liberación nacional dedicado a la autodeterminación del pueblo palestino. A este cuadro dedicaron su fidelidad los intelectuales occidentales, nunca a las particularidades provinciales pero esenciales del conflicto, despreocupados de contrastar el sentido de sus conceptos doctrinales —«nación», «autodeterminación», «imperialismo», con la evolución y el entorno histórico y cultural de los protagonistas.

El valor emblemático del conflicto israelo-palestino en su versión post-67 se fue reforzando con el paso del tiempo, sobre todo con la paulatina desaparición de los otros movimientos de liberación nacional, o la decepción por la manera en que éstos hicieron realidad sus proyectos (Cuba, Argelia, etc.). Antes de la caída del muro de Berlín, el movimiento palestino era el último que permitía asumir la vigencia de un sueño libertario, agotado

del bien. La persistencia del conflicto permitía abrigar una esperanza lejana pero concreta, con el aliciente adicional de que otros eran quienes con su sangre mantenían viva la llama. Para muchos, el acuerdo ahora alcanzado, aunque no puede ser rechazado de plano habiéndolo aceptado las partes, huele un poco a traición, la traición de israelíes y palestinos a la utopía, la propia y la de los demás. Pero ahora deberíamos ser capaces de entender que nuestros proyectos revolucionarios, legítimas preocupaciones éticas aparte, constituían una forma más sutil, no siempre inocente, de colonialismo.

Para la derecha europea, por su parte, si antes el apoyo a Israel significaba una expiación y una coartada, después del 67 la unánime afirmación de la intrínseca maldad del Estado hebreo valía como rehabilitación del pasado: «Ya veis, los judíos son tan malos como los nazis». Hace años en Francfort un taxista neo-nazi despotricaba a causa de las violentas acciones de estudiantes iraníes que se manifestaban en el centro de la ciudad contra el Shá y a favor de Jomeini. Sin hacer gala de mucho discernimiento geopolítico me hizo saber: «Esto es intolerable. Antes los habríamos liquidado a todos pero, claro, como perdimos la guerra, tenemos las manos atadas. Los israelíes sí que me gustan: ¡ellos se van a cargar a todos los

árabes!». Colmo del horror, ese hombre creía ver la justificación y la continuidad de su frustrado sueño nacionalsocialista nada menos que en la imagen que se proyectaba sobre el Estado de los judíos.

Aunque no cabe duda que palestinos e israelíes sacaron provecho siempre que les fue posible de sus respectivos papeles imaginarios proyectados desde afuera («la fidelidad de Israel a los valores democráticos americanos», «el compromiso —nunca concretado— de la revolución palestina con los movimientos de liberación mundial»), a final de cuentas la deformación de los contenidos y el cliente-

Deberíamos ser capaces de entender que nuestros proyectos revolucionarios en parte constituían una forma más sutil y no siempre inocente de colonialismo.

asemeja más a la caída de un *chador*, del velo que ocultaba, incluso a los propios protagonistas, los parámetros reales, concretos, del problema.

En su implantación sobre el terreno, los movimientos sionista y palestino na-

Buber, Leibovitz— una contradicción interna) a las de los reinos de Israel de hace más de dos mil años las haría fluctuar entre las del extenso reino de David (ese hombre que por tener las manos manchadas de sangre no obtuvo el derecho de construir el Templo) y las estrechísimas de los últimos reinos de Judea en vísperas de la conquista romana.

Los palestinos, por su parte (el propio nombre es un término de origen colonial) reivindican el reconocimiento de una soberanía de la que jamás dispusieron. No sólo nunca ha existido semejante entidad en el espacio en cuestión,



lismo sólo alargaron el conflicto y ahondaron los abismos de un malentendido sin trasfondo religioso o étnico alguno, ya que no existe cuenta pendiente histórica o confesional entre musulmanes y judíos. Sí pudo y puede haberla entre éstos y algunas versiones agresivas del cristianismo occidental y sus valedores seculares ávidos de universalidad.

A pesar de que después de casi un siglo cueste creerlo, el conflicto israelo-árabe fue circunstancial, aunque agravado por el legado colonial que lo internacionalizó. Su carga ideológica no le es propia y conforma lo esencial de su tragedia. Las aseveraciones que hablan de la enemistad ancestral de árabes y judíos son tan disparatadas, y vale la pena enfatizarlo, como las que postulan el odio ancestral entre serbios y croatas, víctimas también ellos, desde los albores de la Primera Guerra Mundial, de las maniobras de las grandes potencias europeas que convirtieron a los Balcanes en un escenario de ensayo para sus propios enfrentamientos.

Dos

Si el fin de la «guerra fría» quedó simbolizado en la caída del Muro, el comienzo del fin del conflicto israelo-palestino se

cen casi juntos a comienzos de siglo. No se trata de una coincidencia sino de un proceso, aunque sordo, de mutua inspiración. Los derechos históricos que ambos esgrimen, sobre todo hacia afuera, como base para sus respectivas exigencias de «autodeterminación» son igualmente estrafalarios. Los judíos se remiten a la ininterrumpida fidelidad a los motivos de Sión presentes en su tradición, a las promesas bíblicas (revocadas según el Talmud por la transgresión del pueblo a los principios de la Torá) y a una falta de soberanía y responsabilidad política a la que fueron condenados, no tanto en el espacio islámico, sino por las instituciones de Occidente. Este último punto, esencial para Herzl, el fundador del sionismo moderno, es particularmente enojoso para los árabes que se sienten deudores por la falta de otros. En lo que respecta a los confines territoriales de la entidad judía ideal, la incertidumbre es total. Aun reconociendo la validez de la promesa bíblica (revocada), la incumplida proliferación de la estirpe de Isaak entre el Eufrates y el Nilo jamás se entendió, ni en la Biblia ni en la tradición oral subsiguiente, como un proyecto nacional soberano que, por añadidura, la tradición ortodoxa siempre trató con desconfianza si no con el franco rechazo que merece la idolatría del poder. Adecuar las fronteras del Estado judío (el propio concepto refleja para muchos —

sino que antes de la llegada de las potencias coloniales europeas, las administraciones locales de la zona, o bien eran precarios feudos diferenciados y de independencia variable o se alineaban dentro de lo que se llamó «la Gran Siria», de remoto origen seléucida. Durante los últimos siglos la región asistió a importantes intercambios migratorios sin gran impacto, marcados por una tendencia a la reducción de la población. Convivían comunidades no articuladas entre ellas de musulmanes y no musulmanes: beduinos, circacianos, judíos, drusos, *falahin*: campesinos siervos de la gleba o arrendatarios dependientes de *effendis* radicados en su mayoría en Damasco. Hasta la llegada de los ingleses no podía hablarse de ningún movimiento concertado y autoconsciente de resistencia contra la debilitada administración central otomana. Es más que probable que de no darse la conjunción sionista-palestina esta última entidad jamás habría cuajado de forma independiente y la primera tendría rasgos radicalmente diferentes. La mutua inspiración de ambos movimientos se refleja en sus mapas, idénticos y excluyentes, en sus métodos y en sus programas ideales. Las introducciones definitivas de la Declaración de la Independencia de Israel de 1948 y de la Carta Fundacional Palestina de 1965 prometen un proyecto semejante e

igualmente sorprendente dada las respectivas tradiciones arcaicas: «Estado laico, progresista y democrático...». Ningún Estado árabe ha servido de modelo para los ideólogos de la OLP, un sector árabe de máxima originalidad en el Medio Oriente y, por ello, siempre sospechoso. Más de un activista palestino de Cisjordania, incluso alguno radicalmente opuesto a la existencia del Estado judío, me confesó que su sueño consiste en un Estado palestino que trate a sus ciudadanos como Israel trata a los suyos. Desde el lado israelí, la inclusión de medio millón de palestinos como ciudadanos israelíes después del 48 y la

nial inglesa, obsesionada por la geopolítica del petróleo y sus correspondientes y arbitrarios mapas, progresivamente contaminó las relaciones entre judíos y árabes. El efecto de la lógica del petróleo impuesta desde fuera sobre la lógica del agua practicada por los campesinos árabes y los colonos israelíes es motivo de otro trabajo cuyos detalles debemos obviar aquí.

Si bien es cierto que la OLP, el primer movimiento nacional palestino auténticamente autónomo, fue fundado poco antes de la Guerra de los Seis Días, el contacto adicional y, también hay que

samente contribuyó a la maduración de la identidad palestina. Bajo la ocupación y hasta la Intifada, el crecimiento económico de los territorios se disparó, dando lugar a una flamante burguesía ilustrada y crítica, se toleraron periódicos palestinos mucho más libres que los existentes en el mundo árabe, se fundaron cinco universidades, se promovieron las primeras elecciones democráticas que, aunque sólo municipales, permitieron la emergencia de una nueva clase dirigente, realista y experimentada en el juego político. Estas condiciones, más que la opresión y la miseria, hicieron posible la Intifada, un movimiento autó-



creciente inmigración de judíos provenientes del mundo árabe incidieron profundamente en la «orientalización» del país.

Los israelíes siempre han reprochado a los palestinos el haberse negado a aceptar el plan de partición del Mandato Británico propugnado por las Naciones Unidas en 1947, negativa que produjo la primera guerra en 1948. Los palestinos por su parte reprochan al movimiento sionista el haberles escamoteado grandes partes de sus tierras, poblados y fuentes de agua. La verdad es que hasta 1918, en que ingleses y franceses se distribuyen el botín del abolido Imperio Otomano, los residentes árabes y los colonos judíos convivían lado a lado en Palestina aprovechando zonas diferentes del país según las respectivas formas de aprovechamiento de la tierra y del agua. Los judíos ocuparon los valles despoblados, anegados e infestados de malaria para drenarlos y desarrollar una agricultura de riego, en tanto que los árabes se concentraban en las montañas donde era posible una agricultura de lluvia. La presencia colo-

decirlo, traumático entre israelíes y más de un millón de palestinos como consecuencia de la ocupación de Gaza y Cisjordania por parte de Israel, paradójicamente reforzó, tanto la conciencia palestina resistente como la dependencia fundamental entre las dos comunidades. En lo que respecta a Israel, la difícil pero innegable convivencia que duró entre 1967 y el comienzo de la Intifada a finales de los ochenta, afectó de forma determinante la cultura política y económica del país, la revisión de sus objetivos sociales y sus referencias éticas. La abrumadora mayoría de los ciudadanos israelíes se abstuvo durante más de 25 años de instalarse en los territorios ocupados, a pesar de las grandes ventajas fiscales y subsidios ofrecidos por sucesivos gobiernos laboristas y nacionalistas, rechazando de hecho una política estatal que por lo demás no se atrevió nunca a anexionar definitivamente los territorios conquistados, exceptuando Jerusalén Este y los casi vacíos Altos del Golán. La contradictoria política de ocupación israelí en Cisjordania y Gaza, mezcla de represión y liberalidad, curio-

nomio de resistencia que forjó definitivamente la entidad palestina, desbordando a las instituciones de la diáspora en Túnez, de la misma manera en que el Estado de Israel había desbordado a su diáspora judía. La dinámica de la Intifada y una ocupación crecientemente insegura de sus propios objetivos dio lugar al reconocimiento *de facto* de israelíes y palestinos que desembocó en la Conferencia de Madrid, en la flexibilización de un Yaser Arafat abandonado por sus promotores coloniales, en la caída de la derecha en Israel, en una mayor exigencia de democracia dentro de la OLP y, finalmente, en el acuerdo alcanzado.

Dos procesos paralelos pero relacionados marcan ahora la transformación del imaginario israelí y palestino. El reconocimiento de la entidad palestina por parte de Israel concluye el mito sionista pionero, en tanto que la evolución de la sociedad palestina en contacto con Israel la lleva a cruzar la frontera entre tradición campesina y modernidad. Quedan múltiples disputas: extensión de la soberanía, competencias autonómicas, los comunes problemas de agua y las políticas conjuntas o separadas de desarrollo, repatriación o compensación de refugiados, etc. Pero algo extraordinariamente importante ha quedado claro en la esencia misma de

No existe cuenta histórica o confesional pendiente entre musulmanes y judíos, pero sí pudo y puede haberla entre ambos y algunas versiones agresivas del cristianismo occidental.

un acuerdo que prima autonomía, colaboración y competencias sobre fronteras y soberanía exclusiva: el conflicto no fue ni es estrictamente de autodeterminación de pueblos sustancialmente definidos en su identidad y en su territorio. Ha resultado ser un proceso de gestión, de determinación progresiva de identidades móviles, incompletas y mixtas, de inspiración a la vez milenaria y moderna.

Aunque creado en 1948, el Estado de Israel pasará ahora por un proceso de refundación. Terminada la lucha por el reconocimiento, la sociedad israelí tiene que pronunciarse sobre cuestiones vita-

mal llamado fundamentalismo musulmán, y el específicamente palestino, aunque definido en contra de Occidente y de Israel, a quién se percibe, no del todo correctamente, como su representante local, engloba formas diversas de rebelión popular contra estructuras de poder árabe represivas, corruptas y desarraigadas, heredadas del periodo colonial. Los movimientos islamistas, dispares y desunidos, son la expresión dramática del choque de tradición y modernidad y bajo su apariencia arcaizante plantean problemas reales de representación, participación civil, distribución de la riqueza y prioridades éticas. Aunque

Jordania, la cuestión de las fronteras definitivas entre ellos es menos importante, y así lo reconoce el acuerdo, que los intereses y las perspectivas comunes dentro del respeto de la diversidad específica y los espacios autónomos. Tanto desde el lado palestino como del lado israelí comienzan a barajarse proyectos de mercado común y de confederación, más adecuados para responder a los problemas de la zona que los antiguos mapas coloniales y las nociones de soberanía absoluta. Aun en el caso que se concrete la independencia plena, lado a lado, de Israel y Palestina, las relaciones serán necesariamente muy estrechas y



les que fueron siempre postergadas: la relación con los judíos de la diáspora y una Ley del Retorno cada vez más controvertida, ya que concede la ciudadanía a inmigrantes, como los de Etiopía y la ex URSS, de imprecisa e indefinible filiación judía y de motivaciones esencialmente económicas; deberá replantearse las relaciones entre religión y secularidad y su impacto sobre la definición del Estado; asegurar las condiciones de funcionamiento de una sociedad compuesta por personas provenientes de cien países del globo, y referencias culturales a menudo contradictorias y, finalmente, definir el papel orgánico del país en el entorno árabe del Medio Oriente. Si hasta ahora Israel apoyó secreta o abiertamente a unos árabes contra otros, sin identificarse con ninguno, ahora deberá incluirse en alianzas y asumir sus responsabilidades regionales en igual o mayor medida que sus actuales compromisos internacionales.

La flamante entidad palestina deberá por su parte definir las relaciones con su diáspora, reformular su posición ante los Estados árabes, algunos de ellos, como Siria, francamente hostiles a su proyecto, inédito en el mundo árabe, de sociedad civil movilizadora y, finalmente, encontrar una salida a la crisis provocada por los movimientos islamistas. El

nos parezcan movimientos esencialmente oscurantistas, las corrientes islamistas, dirigidas como están por espontáneos líderes comunitarios y miembros de élites universitarias, podrían llegar a ser una transición hacia modelos originales de democracia que los regímenes laicos árabes allegados a Occidente jamás han promovido. Parte de esa crítica se vierte también sobre las oscuras maniobras políticas y financieras pasadas de la propia OLP. No obstante, el mayor nivel de participación civil y conciencia política de los palestinos permiten albergar esperanzas fundadas de que ese proceso revolucionario interno culmine de forma positiva, si lo comparamos con las perspectivas de otras sociedades árabes profundamente divididas como las de Egipto o Argelia.

La autonomía sobre Gaza y Jericó representa un proyecto de fundación desde un centro de escasa superficie territorial pero cuyos confines se irán extendiendo sobre la totalidad de Cisjordania y sobre Jordania, un Estado artificial, en un 70% compuesto por palestinos. El desarrollo de instituciones autonómicas no territoriales en época del mandato británico fue también el fundamento de la creación del Estado de Israel. Dadas las profundas implicaciones de la entidad palestina con Israel y

recíprocas y no, como piensan algunos, de forzada dependencia y es muy previsible que cada país incluirá importantes minorías del pueblo vecino.

El conflicto israelo-palestino, que parecía el más irreductible enfrentamiento entre identidades excluyentes dentro de un territorio perfectamente determinado, está ahora, librado a sí mismo, sugiriendo una sorprendente alternativa a los mini nacionalismos estrechos derivados de una aplicación aberrante del principio de autodeterminación, trágicamente puesta en evidencia en la antigua Yugoslavia.

ROBERTO BLATT

- «Europa. El poder del sueño, el sueño del poder». *Letra Internacional*, 13. Primavera 1989.
- «Tradición talmúdica. Patria y exilio de la voz». *Letra Internacional*, 23. Invierno 1991.
- «La quimera del descubrimiento». *Letra Internacional*, 26. Verano 1992.
- «Miseria de lo sagrado». *Letra Internacional*, 27. Invierno 1992.

Miseria de la ética tradicional

Cornelius Castoriadis

Desde hace dos siglos —prácticamente desde Kant—, la ética parecía convertirse en una disciplina cada vez más académica, pariente pobre de la filosofía o materia de catecismo religioso. Aunque ciertamente hubo, por ejemplo, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson o *El formalismo en la ética y la teoría de los valores sustantivos* de Max Scheler, a excepción de estas obras y de alguna otra, los autores más importantes del siglo XX —Husserl, Heidegger, Whitehead— no hablaron casi de ética, como tampoco de política. Sin embargo, desde hace unos veinte años asistimos a un retorno aparentemente ofensivo de un discurso que se reclama ético. Por lo pronto, el término discurso es excesivo. En el peor de los casos, la palabra ética se utiliza como un eslogan y en el mejor no indica más que un malestar y una interrogación.

¿Cómo se explica ese vuelco? Las razones son sin duda múltiples y complejas. Me parece que tres de ellas se imponen a primera vista.

En primer lugar, hay una particularidad en la historia de los siglos XIX y XX: son los primeros de la historia que pueden calificarse de siglos de la política. Napoleón recogido por Hegel: en los tiempos modernos la política ocupa el lugar del *fatum* antiguo. La era abierta por las revoluciones americana y francesa (y previamente por la Ilustración), continuada durante el siglo



XIX por el movimiento democrático y el movimiento obrero —una era que parece clausurada con la aniquilación de la ideología marxista-leninista y el desmoronamiento de los regímenes totalitarios que a ella se reclamaban— es la era que, más que cualquier otro periodo de la historia humana, parece haber confiado a la política un papel central en la solución de los problemas humanos, convocando a la vez, para bien y a veces para mal, una participación masiva de los pueblos en las actividades políticas.

Golpe de retroceso: la bancarrota fraudulenta del comunismo, sí, pero también la creciente decepción de la población ante la manifiesta impotencia del liberalismo conservador, la privatización de los individuos en una sociedad cada vez más burocratizada, librada a los supermercados y a los *mass media*, la corrupción y/o la nulidad de los políticos profesionales y finalmente, la desaparición de un horizonte histórico, social, colectivo, político, hace tiempo que ya han desprestigiado el nombre mismo de la política, convertido en sinónimo de demagogia, combina, maniobra, cínico afán de poder por todos los medios. En tanto que para Marx, por ejemplo, el combate colectivo de transformación de la sociedad parecía aún englobarlo todo (una posición claramente expresada y racionalizada por Trotsky en *La moral de ellos y la nuestra*), la monstruosidad de los regímenes comunistas empujó

a muchos de los mejores a rechazar toda visión y perspectiva globales de la sociedad (una posición que llevada a su análisis último es una mera incoherencia) y a buscar en las respectivas conciencias individuales (o en principios trascendentales) las normas capaces de animar y orientar la resistencia a dichos regímenes.

En segundo lugar, hay otra gran actividad masiva, también producto original de esta fase de la historia de la humanidad que ha conocido un desarrollo sin precedentes y que ha pretendido rivalizar con la política como depositaria de soluciones universales para los problemas de la humanidad: la ciencia o, mejor dicho, la tecno-ciencia, también deja de parecer incontestable a partir de un cierto momento. No es que el hombre moderno se haya completamente desembarazado de su creencia mágico-religiosa en «la ciencia», pero desde las bombas de Hiroshima y Nagasaki y la contricción de Oppenheimer, pasando por la progresiva destrucción del medio ambiente hasta alcanzar la procreación asistida y las manipulaciones genéticas, crece constantemente el número de aquellos que dudan de la innata benevolencia de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones. De ahí esa aparente respuesta a los interrogantes surgidos, plasmada en la creación de «comités de ética» y cátedras de bioética en las universidades.

Finalmente, inútil es insistir sobre ello, la crisis general de

las sociedades occidentales, una crisis de «valores» y más profundamente, una crisis de lo que yo denomino significados imaginarios sociales, esos significados que son el factor de cohesión de la sociedad y en cuya crisis hay que incluir la bien llamada «crisis de la filosofía» (la «clausura de la metafísica greco-occidental», onto-teo-logo-falo-céntrica, proclamada por Heidegger y otros) conduce a reacciones tendientes a revivir o a replantear éticas tradicionales, como por ejemplo McIntyre (*After Virtue*, una ética «neo-aristoteliana»), Habermas y su «ética de la comunicación» o Rawls con su teoría cuasi-kantiana de la justicia. En todos estos casos se manifiesta un rechazo, si no a todo lo político, sí a la gran política y al intento de derivar de una ética, definida de una u otra manera, los criterios capaces de orientar, si no la acción en general, al menos los actos y comportamientos singulares. No es posible dejar de constatar el parentesco de ese giro con el repliegue a la esfera de lo «privado» que caracteriza a la época y a la ideología «individualista». Tampoco es posible, si no queda alguna memoria histórica, evitar el paralelo con el giro hacia el hombre privado y el florecimiento de filosofías centradas en su conducta de hace 23 siglos, después del ocaso de la *polis* democrática griega, justamente constatado por Hegel (*Lecciones sobre la filosofía de la historia*). Ya volveré a ello.

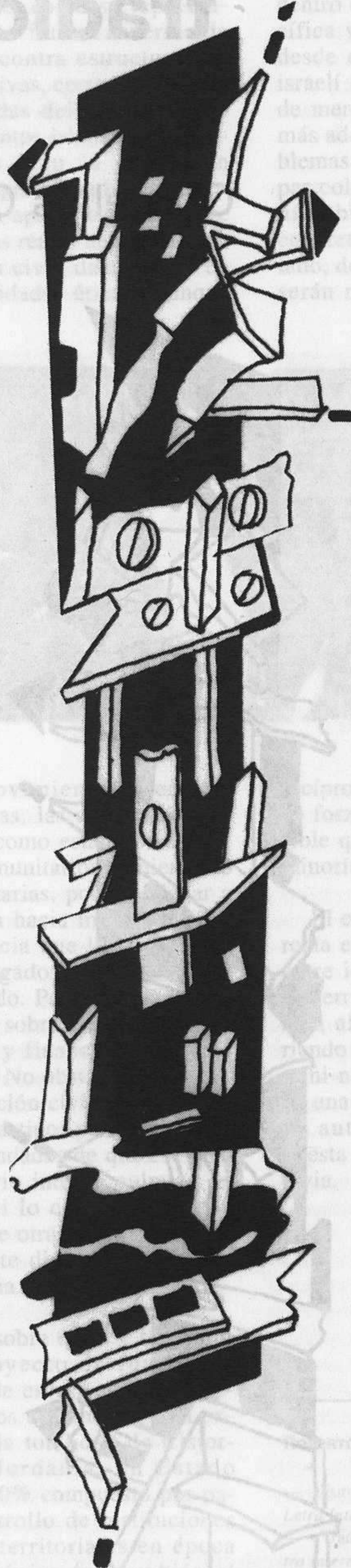
Incoherencias y desconocimientos

Enfaticemos de salida las incoherencias elementales patentes de esas actitudes, por lo menos cuando pretenden ser más que una reacción visceral frente a las monstruosidades del totalitarismo y de su tentativa de subordinarlo todo a una pseudo-política, burdo camuflaje de una manía de dominación ilimitada. Dichas reacciones olvidan una evidencia fundamental: todos nuestros actos encuentran una condición de posibilidad efec-

tiva, tanto en lo que se refiere a su materialidad como a su significación, en el hecho de que somos seres sociales viviendo en un mundo social, que es lo que es por estar constituido así y no de otra manera. No somos «individuos» flotando libremente por encima de la sociedad y de la historia dotados de una capacidad para decidir soberanamente, desde el absoluto, qué hacer, cómo hacerlo y cual será el significado de esos actos. Ciertamente, tampoco estamos determinados por nuestro entorno o situación pero estamos infinitamente más condicionados de lo que quisiéramos admitir y, sobre todo en tanto individuos, no podemos escoger las interrogantes a las que estamos sometidos, ni los términos en que se formularán, y menos aún, el sentido último de nuestra respuesta dada. Las consecuencias de nuestros actos, una vez arrojadas al engranaje social e histórico, se nos escapan y ese proceso no puede ignorarse.

No hay determinación de nuestros actos pero sí condiciones. Y estas de ningún modo son «externas». ¿Hubiera sido Kant el mismo de haber nacido en Burgos en vez de en Königsberg? De entre esas condiciones, muchísimas nos escapan y siempre se nos escaparán. Nadie podrá elegir jamás el sitio y la época de su nacimiento o la situación y el carácter de sus padres. No obstante, una parte de las condiciones depende de nosotros y esa parte puede, en principio, ser cuestionada y, dado el caso, transformada. Es la que se refiere a las instituciones explícitas de la sociedad. En ese sentido, la verdadera política no es más que la actividad que, partiendo de una interrogación de la forma y contenido deseables de esas instituciones, adopta como objetivo la puesta en marcha de instituciones que consideramos mejores, especialmente las que permiten y favorecen la autonomía humana.

Una vez clarificado esto, se ve que la política se superpone



a la ética sin eliminarla. Aristóteles tenía razón al decir que es la más arquitectónica de las ciencias relativas al ser humano, (*Ética a Nicómaco*). Detengámonos en una imagen: si la casa está mal construida, todo esfuerzo por vivir bien en ella será en el mejor de los casos una chapuza poco satisfactoria. Detengámonos también en el nombre correcto de las cosas. Cuando disidentes heroicos como Bukovski, Solzhenitsin, Sájarov, Havel, Konrad, Michnik, Kuron, Geremek y tantos otros se oponían al totalitarismo comunista, cualesquiera que fueran sus motivaciones profundas —éticas, religiosas, etc.— o la manera de justificar sus acciones a sí mismos y hacían propuestas para reemplazar al sistema existente, lo que evidentemente hacían era política (aunque dijeran lo contrario). Ellos juzgaban absolutamente malos no solamente las actuaciones de los comunistas, sino el régimen que estos habían instaurado y que permitía esas actuaciones. Pensaban que otro régimen (quizá, en ese caso, casi cualquier otro régimen) sería mejor y que, en cualquier caso, la destrucción del régimen instalado era la precondition necesaria para toda discusión acerca de un régimen mejor y de su gestación. Su acción pública, éticamente motivada y sin duda válida, al atacar las instituciones en tanto tales, trascendía la ética y se convertía *ipso facto* en política.

Voy a ilustrar, con dos ejemplos de actualidad, ese lugar soberano de la política correctamente concebida dentro del quehacer humano.

La bioética, la mentira

Los periódicos están repletos de debates e información sobre la bioética. Se establecen comités y se emiten recomendaciones sorprendentes por su modestia casi irrisoria, vista la enormidad de los problemas en cuestión. Por lo tanto, se discute sobre la procreación asistida; sobre si el espermatozoide de un donante desconocido o

un marido muerto puede tal vez ser utilizado y bajo qué condiciones; si una «madre de alquiler» puede realmente alquilar su útero, etc. Se discute también sobre la eutanasia, sobre si mantener o no con vida a personas en estado irreversible de coma o simplemente en fase terminal de una enfermedad dolorosa. Todo eso está muy bien. En cambio nadie formula la pregunta de si es ético, o meramente decente, que en Francia se gasten dineros públicos (si fueran privados, sería lo mismo) —decenas de miles de francos en una sola procreación asistida, conociendo el estado lamentable de los servicios sanitarios y médicos elementales o la penuria alimentaria de los países donde viven cinco sextos de toda la población mundial. El deseo del Sr. y la Sra. Dupont de tener «su» propio hijo (aunque no sea «suyo» más que en un cincuenta por ciento), ¿acaso pesa éticamente más que la supervivencia de decenas de niños de los países pobres que estaría asegurada con esas sumas? La universalidad de los principios éticos, ¿es sólo universal por encima de un cierto nivel del PNB por cápita? ¿No será que en vez de bioética lo que en realidad necesitamos es una *biopolítica*? Habrá quienes se revolverán con espanto ante la idea o el término. Inconsciencia o hipocresía. Porque actualmente tenemos, querramos o no, una biopolítica que no da a conocer su nombre y que condena a muerte constantemente, tácitamente, incluso en los países ricos, a centenares de personas por razones «económicas», es decir, políticas, porque evidentemente la distribución y atribución de recursos en una sociedad es una cuestión política por excelencia. No hablo siquiera de la disparidad de calidad de tratamiento que reciben ricos y pobres, sino del hecho conocido y comprobado de que, por ejemplo, a causa de la escasez de aparatos de diálisis renal, los médicos deben elegir qué enfermos serán sus beneficiarios y cuáles no. Los criterios empleados son sin duda humanos y razonables pero todas las éticas di-

cen: «¡No matarás!», ¿no es cierto? De forma igualmente tácita condenamos a muerte, simplemente por vivir como vivimos, a decenas de miles de personas todos los meses en los países pobres. Otro ejemplo es el de la mentira. Solzhenitsin, en el *Archipiélago* y demás obras, Havel y muchos otros, con justicia insistieron en el papel fundamental de la mentira como instrumento de gobierno de los regímenes totalitarios, pero no menos en la complicidad tácita y general de la población, elemento indispensable para que la mentira pueda cumplir con su papel. Pero quienes quieran que la denuncia de la mentira derive de principios puramente éticos deben atribuirle un carácter absoluto a la norma «no mentirás jamás». Sin embargo, está claro que considerar que esa norma no es política sino ética conduce a extremos absurdos. Interrogado por el KGB sobre la identidad de otros disidentes o sobre el escondite del manuscrito de *El archipiélago Gulag* me vería forzado a decir la verdad. La trivialidad del ejemplo no impide alcanzar una conclusión importante. El dilema de cuándo debo decir la verdad y cuándo ocultarla no deriva solamente de un juicio ético, sino también político, dado que los efectos de mi respuesta no sólo conciernen a mi persona, a mi conciencia, a mi moralidad o incluso a la vida de otras personas con nombre y apellido, sino que afectan directamente a la esfera pública en sí misma y al destino de una colectividad anónima —la definición misma de la política. Otra conclusión, no menos importante, puede derivarse de estos ejemplos. Ninguna norma abstracta, ningún mandamiento universal de contenido concreto puede librarnos de la carga y de la responsabilidad de nuestros actos.

Insuficiencia radical de las éticas tradicionales

Volviendo a citar a Aristóteles, el acto está siempre necesaria-

Esfínter

Espero que mi viejo, que mi buen ojo del culo resista

En 60 años no se ha portado nada mal

Aunque en Bolivia una operación de fisura

sobrevivió al hospital del altiplano -

poca sangre, ningún pólipo, ocasionalmente

una leve hemorroide

activo, anhelante, receptivo al falo

botella de coca, vela, zanahorias

plátano y dedos -

Ahora el Sida lo vuelve cauteloso, pero

aún servicial -

fuera el mal rollo, dentro el condón

amigo orgásmico -

Aún elástico correoso,

descaradamente abierto al placer

Pero en 20 años más, quién sabe,

los viejos sufren todo tipo de achaques

cuello, próstata, estómago, articulaciones -

espero que mi viejo orificio se conserve joven

hasta la muerte, dilatado

ALLEN GINSBERG

universal y por lo tanto, nos exige el ejercicio de la *frónesis*, un término mal traducido por los latinos como *prudencia*, prudencia. La *frónesis* consiste en la capacidad de juzgar en los casos en que no hay reglas mecánicas u objetivos que secunden al juicio. Ahora bien, todas las morales religiosas que conozco y casi todas las morales filosóficas violan esta exigencia, ignorando el hecho de que ninguna regla ética puede aplicarse fuera de circunstancias particulares. Luego, la misma regla deriva de una *frónesis* que posibilita su transgresión. Las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, son morales felices. Pretenden saber dónde está el bien y el mal y su único problema es el del hombre interior: conocemos o deberíamos conocer el bien y el mal pero no siempre «podemos» desear el bien o lo deseamos por «razones equivocadas» (Kant). Pero por cierto, el hecho abrumador de la vida humana es que ante circunstancias dadas la distinción entre bien y mal parece oscurecida, o el bien es imposible de alcanzar sin sacrificar otros bienes. Escojamos otro ejemplo trivial: hay casos en que es preciso matar a alguien para salvar a varias personas. El mandamiento ético reza: «No matarás». No dice: no matarás a menos que... Dice: no matarás, y *punto*. Es, por su propia naturaleza, absoluto. Puede alegarse asimismo — cosa que yo también haría en principio — que no debe hacerse una contabilidad de vidas humanas. ¿Cómo es posible afirmar que quien salva cincuenta personas sacrificando cuarenta y nueve está del lado del bien? No obstante, existen situaciones que fuerzan a tomar decisiones de este tipo.

Esta debilidad fatal vuelve a manifestarse en una de las filosofías más elevadas y rigurosas que existen, la filosofía práctica de Kant (*Fundamentos de la metafísica de la ética*, *Crítica de la razón práctica*). Bien conocido es el principio central de la ética kantiana: *actúa de tal manera*

que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal. Conocidas también son las críticas que ya Hegel formuló a su formalismo. Pero lo más importante a resaltar es que el principio nos deja sin recursos, precisamente en los casos más difíciles y por ende, los más importantes. Uno de sus aspectos es irrecusable: no la universalidad sino la *exigencia* de una universalidad posible. Vale decir: debo actuar de manera que pueda dar cuenta y razón de lo hecho, que me sea posible defenderlo razonable *erga omnes*, ante todos. Pero no puede hablarse aquí de ley universal. Dado que toda acción es particular, la universalidad no puede significar aquí más que lo siguiente: toda otra persona, bajo la misma circunstancia, debería actuar igual. Pero agregada esta precisión, el enunciado carece de interés para los asuntos triviales (los únicos en que la expresión «bajo las mismas circunstancias» conserva algún sentido) y queda vacío en los grandes asuntos, precisamente aquellos que están marcados por la singularidad de las circunstancias. En este último caso el principio simplemente significa: en mi lugar, haríais lo mismo. Pero en ese lugar no estaréis jamás. (Kant intentó demostrar que la violación de su principio llevaría a contradicciones pero en esa ocasión su razonamiento es falaz.)

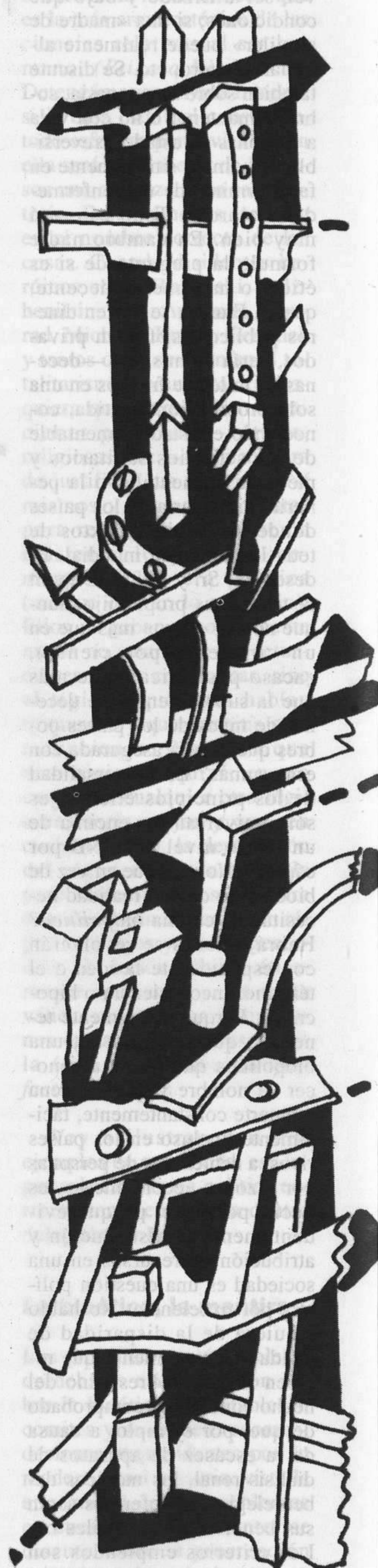
Esto nos conduce a la segunda debilidad fatal de las éticas tradicionales, que suele expresarse en la afirmación de que sólo se trata, al fin y al cabo, de éticas, una afirmación obviamente paradójica. Filósofos y teólogos discuten a lo largo de decenas de páginas, armados de una sutileza exquisita, y callan cuidadosamente (o remiten a otros volúmenes) cuando se trata de los asuntos realmente importantes. Evidentemente, resulta que estos asuntos tienen siempre una dimensión política a la que tácitamente se le reconoce la primacía sobre la dimensión ética. Retomemos el caso más simple y el más flagrante: el homicidio. Ninguna prescrip-

ción ética parece más evidente que el «no matarás». A la vez, ninguna ha sido y sigue siendo tan constante, cínica y oficialmente transgredida. El mismo Kant discute en detalle una cuestión tan dramática como la restitución o no de un depósito de dinero realizado secretamente — pero no dedica ni una palabra en la *Crítica de la razón práctica* al homicidio oficializado. Matar a una persona es criminal pero la *Crítica de la razón práctica* ignora el asesinato (decenas y centenares de miles de personas) en tiempos de guerra. Que yo sepa no hubo una sola guerra entre naciones cristianas en que las armas de los beligerantes no hayan sido bendecidas por sus respectivas Iglesias. La razón de Estado es infinitamente más fuerte que la razón práctica y que los Diez Mandamientos.

Un examen de la historia

¿Cómo explicar ese fantástico hiato, ese abismo entre lo «privado» y lo «público», entre ética y política, el abandono de lo decisivo a favor de lo trivial, la suspensión de la discusión razonable y la dimisión del espíritu crítico ante las puertas del poder, eso que bien debe llamarse la *duplicidad institucionalizada* de nuestras sociedades?

Para comenzar a dilucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del «estado de naturaleza», es decir, la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraico-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta la irrisión. Habría que componer una historia del imaginario social, quizá en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al «nosotros» de los



Otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea) que regula nuestras relaciones y la no-ley que prácticamente impera en nuestras relaciones con el «exterior». El cristianismo o el Islam no hicieron variar nada, ya que sus historias están repletas de guerras, incluida esa nueva categoría de guerras que ellos mismos inventaron, aún más crueles que las otras, las guerras de religión. Recordemos solamente, para remontarnos un poco en el tiempo, que Jehová entrega los Diez Mandamientos (incluyendo el «no matarás») a Moisés en el desierto pero cuando los hebreos entran en Palestina —tierra que les había prometido— exterminan con su consentimiento a todos los pueblos no judíos que habitaban el país. Pero los hebreos tienen al menos el mérito de que una vez completada la conquista se establecen allí y dejan a los demás en paz. No así los cristianos y musulmanes. Para éstos es imperativo convertir a los infieles a hierro, sangre y fuego. No es posible ofrecer aquí más que algunos puntos, rapsódicos y sueltos, de referencia.

El periodo helénico

En el «verdadero» mundo griego, es decir, hasta el fin del siglo V, no hay una oposición de principio entre lo «privado» y lo «público», aunque estén bien diferenciados, ni entre ética y política. Hegel ya lo había percibido. En ese mundo no puede hablarse de duplicidad, institucionalizada o no: las relaciones están dominadas por una franqueza brutal. Contrariamente a las estupideces en boga por lo menos desde Fustel de Coulanges, el individuo no es «resorbido» por la colectividad de la ciudad griega clásica y democrática, sino que la jerarquía de valores es clara y unívoca. Las virtudes supremas del hombre son las cívicas o políticas. Incluso las virtudes religiosas o pías están subordinadas a ellas. La historia de Herodoto acerca de los hombres más felices evocados por Solón ante

Creso, sitúa en primer lugar a Telos el ateniense, caído en defensa de su ciudad y en segundo lugar a Cleobis y Bitón, los hijos de la sacerdotisa de Argos, muertos por los dioses durante el sueño a continuación de un acto de gran piedad religiosa (y filial). Es cierto que la *Antígona* de Sófocles escenifica una oposición extrema entre Antígona y Creón pero, contrariamente a las interpretaciones populares, no se trata de una oposición entre lo «privado» o pío y lo «público» o político. Obedecer las leyes divinas también es una ley de la ciudad, obedecer las leyes de la ciudad también es una prescripción divina. Ambos personajes erran porque cada uno de ellos se encierran en sus razones ignorando las que asisten al otro; ambos merecen lo que el hijo de Creón dice a su padre: tu error es de aspirar al *monos fronein*, detentar el monopolio de la verdad. Eso es precisamente lo que generalmente todavía escapa a la comprensión de los modernos para quienes, digan lo que digan, la comunidad política conserva un carácter de elemento «exterior» a la humanidad del hombre. La oposición no comienza a manifestarse hasta la derrota en la guerra del Peloponeso y la decadencia de la ciudad griega. Pero incluso Sócrates continúa reconociendo la primacía del principio político como queda patente en la prosopopeya de las leyes en *Critón*.

La ruptura en los hechos, que no en la teoría, se inicia con Platón. En los hechos, porque Platón no deja de condenar la ciudad efectiva. No así en la teoría (*La República*) dentro de la cual intenta reconciliar el principio político con el ético, evitando jerarquizaciones de todo tipo y confundiendo ontológicamente ambas dimensiones. Postula un «alma substancial» pero sus virtudes son las mismas que las virtudes de un buen régimen de la ciudad. Tanto en un caso como en el otro, la virtud y el buen orden establecen la relación correcta entre las partes del alma o las de la ciudad —es la definición

misma que da de la justicia—, una relación situada siempre bajo la hegemonía de la parte más digna y superior —la parte pensante del alma y la de los filósofos de la ciudad.

Aristóteles se aparta, a justo título, de esa asimilación del alma y la ciudad. A pesar de que también para él la virtud cardinal es esencialmente política, a saber, la justicia (*Ética a Nicómano*, libro V), y que la mayoría de las virtudes que examina tienen que ver con las relaciones del individuo con los otros, no establece identidad o analogía entre el individuo y lo colectivo. Pero es característico de la época en que reflexiona y escribe Aristóteles, —una época de crisis y de inminente disolución del mundo de la *polis*—, que a la pregunta, que es el primero en formular, de si es lo mismo ser un hombre bueno que un buen ciudadano no encuentre una respuesta categórica. Aristóteles vacila entre la idea clásica de que la política es la ocupación más elevada y la más digna, la más arquitectónica, y la idea, precursora de tiempos venideros, de que el bien soberano para los humanos es la contemplación, el *bios teorétikos*, único recurso para alcanzar nuestra finalidad natural, nuestro *telos*: «comportarse en lo posible como inmortales». Comportarse, entonces, como un dios de Aristóteles es pensamiento puro que se piensa a sí mismo, incapaz de ocuparse del mundo —objeto indigno para él—, sin rebajarse. La actividad contemplativa es la única que se acerca al ideal de la autarquía. Ciertamente, la vida contemplativa, en tanto humana, presupone la ciudad. Pero, en ese entramado, la ciudad surge como instrumento de realización de la vida contemplativa.

Con la aparición de los cínicos, los epicúreos y los estoicos, la retirada hacia la esfera de lo privado es estrepitosa. Especialmente entre los estoicos y su fatalismo determinista, no puede hablarse de política, y la ética se reduce a una actitud interior

que es lo único que «depende de nosotros». Se trata del célebre *ta ef'emin*, una expresión prestada de Aristóteles (que evidentemente le atribuye un sentido completamente diferente, ya que Aristóteles admite una libertad humana que nos convierte en «el principio de lo que acontecerá»). Dado que la evolución de los eventos «reales» es determinada y fatal, no nos queda otra alternativa que adherirnos o no a lo que de todas formas tendrá que suceder. Bastará que cumplamos correctamente el papel que el orden cósmico, también llamado providencia, nos asigna en el teatro del mundo, sea el del esclavo (Epícteto) o el del emperador (Marco Aurelio).

El cristianismo

Y así llegamos al cristianismo, un tema inmenso que sólo podremos tocar ligeramente. Antes de nada, es imprescindible distinguir y aun oponer al primer cristianismo y al instituido a partir del siglo IV.

Desde la perspectiva que nos interesa, el primer cristianismo (el de los Evangelios y de las Epístolas de Pablo) está directamente afiliado al estoicismo. Para ese cristiano no se trata en absoluto de mezclarse en el orden de este mundo.

«Dad al César lo que es del César» dice Cristo; «Todo poder proviene de Dios» dice Pablo (*Epístola a los Romanos*). Estas son frases que firmaría cualquier estoico. Pero hay más que esa afiliación: la acosmicidad cristiana es absoluta. Si uno realmente quiere ser cristiano está meridianamente claro lo que debe hacer: vender las posesiones, distribuirlo todo entre los pobres, abandonar a padre y madre y seguir a Cristo. No hay lugar para otra interpretación, está escrito negro sobre blanco: «que vuestra palabra sea sí sí o no no, lo agregado (la interpretación) viene del Maligno». En este sentido casi no se conocen cristianos —salvo los que se han entregado a la vida de ermitaños, es decir, acós-

mica—. Pero incluso para ellos conviene hacer un apartado. ¿Cuántos monjes (y órdenes monásticas) ha habido que no se preocupan por el futuro? No obstante está escrito: «Observad a los pájaros del cielo que no siembran ni cosechan, sino que son alimentados por nuestro Padre celestial» (Lo mismo en el Pater Noster, las palabras de Cristo no son «danos nuestro pan cotidiano», sino «dadnos nuestro pan de hoy», ¹). Está claro que sobre estas bases no existe ni puede existir sociedad. A la vez, todo esto está dirigido al hombre interior, sólo que, contrariamente al estoicismo, el mandamiento fuerte ya no se refiere a la *ataraxia*, la impassibilidad y el rechazo a adherirse a todo aquello que en nosotros mismos pueda significar una mala inclinación (siendo ese rechazo o esa adhesión, una vez más, lo único que está en nuestro poder). La doble prescripción aquí es radicalmente diferente. Por una parte, la intención misma, la inclinación, debe ser pura (un tema que perdura hasta Kant). Cristo sobre el adulterio (*Matteo*, V, 27-28): «Vosotros habéis oído de vuestros mayores que no cometerás adulterio. Pero yo digo, quien mire a la mujer del prójimo con deseo ya ha cometido adulterio en su corazón». No basta no cometer adulterio, no hay que desearlo siquiera (para los estoicos, el deseo, indudablemente no depende de nosotros, de nosotros depende la adhesión a ese deseo) por otra parte, el tema del amor: hay que amar al prójimo como a sí mismo y, sobre todo, hay que amar a Cristo.

Algunas observaciones críticas respecto a esta primera ética cristiana son inevitables. La pureza de la intención presupone por lo menos que los «objetos» permitidos o prohibidos sean fijos, determinados. ¿Por acción de quién y cómo son efectivamente así? Por Dios, mediante la revelación de Su voluntad (el Decálogo, por ejemplo). No se debe cometer ni desear el adulterio porque Dios lo ha prohibido. ¿Porqué ha prohibido Dios el

adulterio? Esa es una pregunta prohibida. Por lo tanto la ley moral me ha sido entregada por otro sin que yo pueda plantear interrogante alguno. Esto es lo que ha de denominarse una ética heterónoma.

Luego la prescripción de amar al prójimo como a sí mismo es doblemente paradójica. La idea misma de amar a alguien por obligación contradice lo que entendemos por amor, cualquiera que sea la interpretación que queramos darle al término. Y el hecho de erigir el amor a uno mismo en patrón y regla del amor al prójimo parece una curiosa concesión al egoísmo y a la vez una proposición de una lógica poco satisfactoria (¿cómo analizar una situación en que defendemos a alguien a costa de la propia vida?).

En fin, uno puede preguntarse si una ética que plantea a los seres humanos prescripciones irrealizables —en una palabra, no el control de sus *actos* sino de hecho, la eliminación del deseo, es decir la supresión del inconsciente— y que, por eso mismo tiene necesariamente como efecto su culpabilización perpetua e insalvable, es acaso aceptable y no directa y positivamente *inmoral* (valedero igualmente para la ética kantiana). Inducir a los hombres a la conciencia de estar siempre condenados salvo gracia divina (la posición de Agustín, Lutero, Calvino, Jansenio) hubiera debido, lógicamente, sumergirlos en el más llano embotamiento.

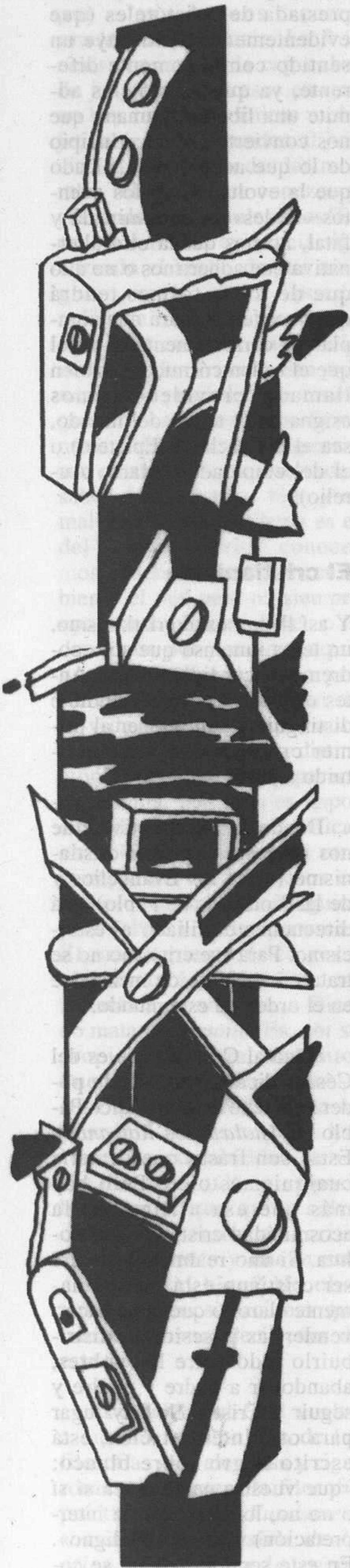
En cierto sentido, todo esto importa poco porque el cristianismo no tuvo larga vida, como era inevitable. Desde el comienzo del siglo IV, el cristianismo se institucionaliza, se convierte en religión de Estado y, con Teodosio, no sólo en religión oficial sino en religión obligatoria para los habitantes del Imperio. Dicha institucionalización no podía hacerse sin mediar un formidable compromiso. La acosmicidad inicial es completamente abandonada (con la excepción parcial de los anacoretas y algunas ra-

ras órdenes monásticas), la Iglesia se convierte en una institución con una presencia de gran peso en ese siglo y, durante mucho tiempo, abriga grandes pretensiones respecto al poder temporal (por lo menos hasta descubrirse que la famosa *Donación de Constantino* es una falsificación). En cualquier caso se constituye en engranaje esencial de los sucesivos órdenes sociales y políticos establecidos. Al prestarse a ello, agrega mucha agua al vino de la ética de los Evangelios. Una vez más, recordemos el «no matarás».

Una herencia a superar

Esta herencia, que continúa siendo el fundamento de la civilización occidental, a pesar de la secularización, es la separación entre ética y política, entre hombre interior y hombre público. Es verdad, existen bibliotecas enteras de los Padres griegos, latinos y protestantes para explicar cómo y en qué condiciones un rey puede hacer la guerra sin dejar de ser cristiano, etc. No hay razón para embrollarse en esa casuística. Pero la mencionada separación atraviesa toda la historia de la filosofía occidental con raras excepciones (Spinoza, por ejemplo o Hegel, aunque en el caso de éste último la ética se desvanece delante de la Razón de la Historia y la política se convierte de hecho en adoración de lo Real). Es precisamente esa separación la que deberemos superar.

Será preciso superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aún la sartriana, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre sí mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que se transmite de los deseos a los actos y palabras. Tal auto-



nomía individual está constitutivamente sometida a graves condiciones. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permitan desarrollar su autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra. En un régimen de este tipo, participo efectivamente en la implantación de las leyes que afectan a mi vida. Mi participación sería plena, no a través de «representantes» o referendos sobre cuestiones de las cuales se me ha hecho imposible conocer los pormenores, sino con conocimiento de causa, de manera que pueda reconocer en las leyes mis propias leyes, incluso cuando no estoy de acuerdo con su contenido, precisamente por haber gozado de la oportunidad de participar en la formación de la opinión común. Una autonomía de esta guisa, sea en el plano individual como en el colectivo, no nos garantiza, evidentemente, una respuesta automática a todos los asuntos que la existencia humana plantea; aún tendremos que afrontar las condiciones trágicas que caracterizan la vida, el no siempre saber distinguir, ni individual ni colectivamente, donde campea el bien y dónde el mal. Pero no estamos condenados al mal, como tampoco al bien, porque podremos volver atrás, individual y colectivamente, reflexionar sobre nuestros actos, retomarlos, corregirlos, repararlos.

CORNELIUS CASTORIADIS

— *La sociedad burocrática*. Tusquets, 1976.

— *La experiencia del movimiento obrero*. Tusquets, 1979.

— *La institución imaginaria*. Tusquets, 1983.

— *La ecología de la autonomía*. Mascarón, 1982.

— *Ante la guerra*. Tusquets, 1986.

— *Los dominios del hombre*. Gedisa, 1988.

— «Transformación social y creación cultural». *Letra Internacional*, 8. Invierno 1987/88.

Investigación

La investigación ha demostrado que los negros tienen complejo de inferioridad con respecto a los blancos.

La investigación ha demostrado que a los judíos sólo les importa la lujuria económica.

La investigación ha demostrado que el socialismo es un fracaso universal cuando lo ejerce la policía secreta.

La investigación ha demostrado que la tierra fue creada en 4.004 a.C., un Divino Bang.

La investigación ha demostrado que gorriones, abejas, lagartos, pollos, cerdos y vacas revelan signos de conducta homosexual si se los enjaula.

La investigación ha demostrado que la silla eléctrica reduce los índices del crimen suburbano en la Urbana Illinois.

La investigación ha demostrado que la Infallible Confesión Bautista Sureña del Rev. W. A. Cuswell resulta la forma más virulenta de la Verdad Cristiana.

La investigación ha demostrado que el 90% de la gente que va al dentista tiene mal la dentadura

cepílese los dientes con firmeza tres veces diarias después de las comidas y nunca tendrá caries.

El 60% de los cereales que desayunan los americanos blancos ha hecho incrementar en 3/5 la salud física y mental y la juventud con respecto al siglo pasado.

La investigación ha demostrado que Hollywood sigue haciendo las mejores películas, aunque sexualmente degeneradas

que la O.N.U. es Buena Mala Indiferente para los intereses norteamericanos

Marque lo que corresponda.

La investigación ha demostrado que la homosexualidad reconstruccionista cristiana es un pecado, el lesbianismo Rushdoony un crimen contra natura, el Sida una epidemia enviada por la Fundación Chalcedon para castigar a los abortistas gay

que el 51% de los americanos rechaza la bisexualidad

La investigación ha demostrado que la mera visión del alfabeto griego produce inversión en los ateneos juveniles de la Ivy League.

La investigación ha demostrado que los chicos que dicen no ver la tele revelan mayor C.I. que los nativos de los ríos Amazonas y Ucayali donde no hay antenas.

La investigación ha demostrado que ballenas y marsopas tienden a una Inteligencia Superior

Que la posesión de material pornográfico por el Instituto de la Familia Norteamericana del Rev. Donald Wildman ha producido un 35% de aumento de los crímenes sexuales entre bibliotecarios

que ver actos de violencia en las series televisivas ha duplicado la violencia en la conducta verbal del portavoz del presidente.

Para terminar, la investigación ha demostrado que el universo material no existe.

ALLEN GINSBERG

El «Drang Nach Osten» del Papa Wojtyła

Giancarlo Zizola

Para muchos pueblos de Europa oriental el colapso de los regímenes llamados comunistas supuso la recuperación, en la mayoría de casos sin derramamiento de sangre, del derecho al respeto de las libertades civiles, incluida la religiosa, que durante decenios sufrió en aquellas tierras recortes, represiones y supresiones. Sus víctimas fueron católicos, ortodoxos, protestantes, judíos y miembros de otras religiones, en una solidaridad ecuménica que comprendió, de una manera u otra, a todos los creyentes, arrojando una simiente significativa para las perspectivas del ecumenismo posterior y para la proscripción de cualquier guerra religiosa.

La represión alcanzó su máxima intensidad contra los católicos de rito bizantino, llamados «uniatos», presentes en Ucrania occidental, Rumania y Checoslovaquia. Sus Iglesias fueron declaradas desaparecidas e incorporadas por decreto —con sus fieles, sus centros de culto y sus bienes— a las Iglesias ortodoxas; una medida que resultó particularmente destructiva para la Iglesia uniata ucraniana tras el decreto de supresión dictado por Stalin en 1946.

De la Restauración al proselitismo

Gracias a la nueva situación política y a acuerdos especiales con el presidente de la URSS Mijail Gorbachov, la Santa Sede pudo proceder, merced a una serie orgánica de medidas oportunas y profundas, a la re-

construcción de las Iglesias católicas de rito latino en distintos países y a la renovación de las Iglesias uniatas en las regiones en las que las mismas habían sobrevivido en la clandestinidad. Los nombramientos de obispos, la constitución de Conferencias episcopales y de estructuras sinodales, la inauguración de seminarios y la creación y reestructuración de diócesis permitieron la puesta en marcha de un proceso normal de la vida eclesiástica pública. Al mismo tiempo, se recuperaba o recomponía la red de relaciones diplomáticas de la Santa Sede con los grupos democráticos de Europa oriental. Asimismo, se afrontaba la herencia de un clero y de una jerarquía «clandestinos», surgidos con el apoyo de las leyes de libertad religiosa y depositarios de una intransigente línea jerárquica de oposición eclesiástica al comunismo.

Entre las disposiciones adoptadas por la Santa Sede tras la entrada en vigor en la URSS de la ley del 1 de octubre de 1990 sobre la libertad de opinión, tuvieron especial relieve las dotaciones de Iglesias que se efectuaron en los territorios de la ex Unión Soviética para asegurar a los católicos de origen polaco o báltico, trasladados al otro lado de los Urales con las deportaciones estalinistas, de guías pastorales o de mínimas estructuras institucionales (diócesis, parroquias, etcétera).

Las medidas a favor de las Iglesias uniatas que habían sobrevivido a las persecuciones fueron tan eficaces que se llegaron a interpretar como un claro afianzamiento estratégico del uniatisimo, un fenómeno histórico que, lejos de considerarse agotado como modelo ya obsoleto de relaciones con las

Iglesias ortodoxas, ha sido objeto de coordinación disciplinar en el marco del nuevo Código de Derecho Canónico oriental. Al parecer, esta «centralización jurídica» de la constelación uniata no ha estado precedida —según algunos estudiosos— por una reflexión lo bastante consciente del papel inevitablemente conflictivo de algunas Iglesias uniatas en el contexto ecuménico de hoy en día, con el fondo de su disputa secular con Bizancio y con Moscú. Roma habría preferido actuar, en cambio, como si la reordenación pastoral del uniatisimo constituyese un «asunto de ordinaria administración». Además, con los nombramientos episcopales en zonas eclesiásticas que tradicionalmente han



gravitado alrededor de la órbita del Patriarca de Moscú, se habría llevado a cabo, por primera vez de manera tan marcada después del Concilio, «un intento orgánico de latinización por envolvimento» del área eclesial de tradición ortodoxa, dando lugar a «una crisis sin precedentes en el diálogo con la Ortodoxia Calcedónica» (1).

Este *corpus* de dotaciones iba unido a una llegada masiva de religiosos y religiosas «occidentales» a las naciones en vías de democratización, a visitas fraternas a los miembros supervivientes de sus respectivas comunidades, a colaboraciones pastorales y a ayudas económicas suficientes para la reapertura o la reorganización de los antiguos conventos, para la recuperación de viejas instalaciones (iglesias, casas, instituciones hoy otra vez en manos de sus antiguos propietarios, con posibilidades de restauración a cuenta de los Estados) y para la compra y/o construcción de nuevas casas, a fin de restablecer las antiguas presencias de la cristiandad eslava vinculada a Roma.

Los propios uniatos de Ucrania se han encontrado a su disposición apreciables cantidades de recursos materiales para reinstalarse en sus antiguas posesiones, operación que en buena medida —no obstante el acuerdo alcanzado entre los dirigentes de la Iglesia el mes de enero de 1990 en la cumbre rusa celebrada en el Monasterio de San Daniel en Moscú—, se ha realizado con ese espíritu de rivalidad, de invasión y de violencia que se había decidido desterrar.

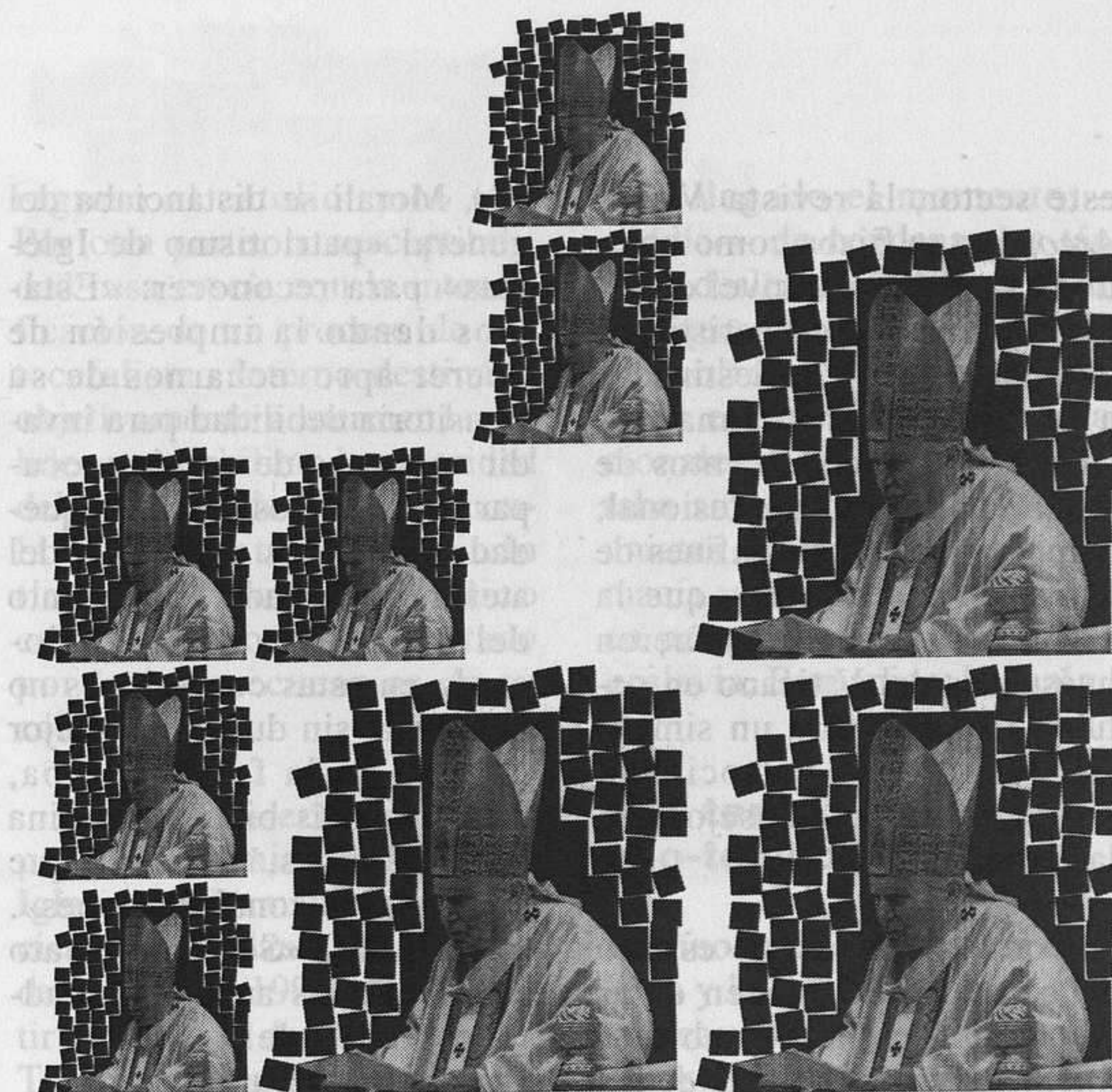
Así, en las congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, se abría paso una tendencia: la de organizar y apoyar programas de expansión en los países del Este, en la esperanza de lograr nuevas y numerosas vocaciones para las huestes del Oeste, cada vez más

mermadas. En ocasiones, el mismo espíritu ecuménico era utilizado por algunos religiosos como instrumento para sus misiones: en octubre de 1989, yo mismo fui testigo de la entrada de un fraile dominico polaco en la catedral ortodoxa de San Vladimir en Kiev, corazón del cristianismo ucraniano. Ante los iconos rezaban sumisamente grupúsculos de mujeres mayores, de chicas y de chicos, en medio de un rumor apenas iluminado por las velitas que todos y cada uno de ellos encendía a sus Vírgenes y Santos. El fraile hizo su entrada a grandes zancadas por el pórtico central, estirando enfáticamente su amplia capa blanca y negra; con un séquito de jóvenes, llegó al centro de la nave, se postró solemnemente y, en voz alta, entonó un *Salve Regina* en latín.

Las avanzadillas de la «nueva evangelización»

En los espacios abiertos por las reformas políticas, se precipitaban al Este también los nuevos movimientos eclesiales, alfiles del tema wojtyliano de la «nueva evangelización de Europa».

Sin duda, esos movimientos debieron infiltrarse en los países de Europa oriental incluso antes de la caída del telón de acero, gracias a su reconocida flexibilidad organizativa, a sus dotes miméticas y al férvido dinamismo de su sentido de pertenencia. Signos de actividades misioneras de una *Lega Mystici Corporis* —fundada en Roma en 1955 por el jesuita bohemio Pablo Hnilica (consagrado obispo clandestinamente en 1950 en Checoslovaquia y luego expulsado) y vinculada al *Movimento di Focolari* «para penetrar en la Iglesia del silencio y ayudarla»— eran ya visibles en 1958, al principio de la distensión promovida por Jruschov, no obstante la naturaleza secreta de tales programas (2).



Otro movimiento presente al menos en Polonia, Checoslovaquia y Lituania en la época de Bréznnev era el *Opus Dei*, cuya capacidad material estaba cubierta por vínculos institucionales secretos que ratificaban su peculiar idoneidad penetrativa en su calidad de asociación concebida desde un principio para apoyar eficazmente una eventual oposición católica clandestina y antimarxista después de la guerra civil española de 1936.

Dados los estrechos vínculos del *Opus Dei* con el arzobispo de Cracovia Karol Wojtyla en los años de la resistencia polaca a la soviétización social, era natural que este movimiento recibiese en 1978 un trato privilegiado, pese a que sus predecesores y muchos obispos mostraran serias reservas ante algunos aspectos teológicos, espirituales y metodológicos del Instituto. Obtenido en 1981 el anhelado título de *prelatura personal*, el *Opus* pudo dedicarse con más tranquilidad y vigor al encargo pontificio de respaldar, también en un sentido económico, el éxito de *Solidaridad* en Polonia, sobre todo después de su forzado descenso a las catacumbas en diciembre de ese mismo año por el golpe de Estado de Jaruzelski. En efecto, el sindicato de Lech Walesa pudo dotarse de grandes medios materiales —provenientes, en parte, de instituciones y sectores católicos de los Estados

Unidos— para organizarse y expandirse hasta construir una base objetiva capaz de representar, en los años siguientes, una alternativa real al poder comunista.

Mientras el *Opus Dei* recibía el encargo de desempeñar un papel explícitamente político y organizativo en la consolidación de la Iglesia romana en los países euro-orientales hasta la transición postcomunista, otros movimientos asumían tareas misioneras más específicas —teológicas y militantes—, aunque permaneciendo en la ambigüedad político-religiosa de sus bases culturales, de signo integrista. En tal sentido, se pueden citar las empresas de *Comunione e Liberazione*, que contaba, ya desde los años sesenta, con ramas específicas encargadas de establecer contactos con las fuerzas de la disensión, religiosa o cultural, antisoviética. Mencionemos, entre otros, los vínculos de los círculos de *Russia cristiana* con la homónima revista de documentación de los cristianos bajo régimen comunista; los de la editorial *Jaca Book* y los del club *Casa de Matriona*. Como asociación reconocida por la Santa Sede, *Comunione e Liberazione* abría algunos establecimientos comunitarios en Polonia, Lituania, Checoslovaquia y en la misma Rusia. Cercana a los intelectuales de

(1) Francesco Zenchini di Castiglione, «Rapporti ecumenici tra Roma e Mosca», en *Il Tetto*, n° 69, enero-febrero 1992, p. 18.

(2) Giancarlo Zizola, *Il Microfono di Dio, Pio XII, Padre Lombardi e i cattolici italiani*, Mondadori, Milán 1990, p. 368 y ss.

este sector, la revista *Nuovo Areopago* se fijaba como objetivo la creación, a nivel de internacionalismo eurocristiano, de núcleos teóricos destinados a la refundación de una Europa cristiana con acentos de inequívoco signo confesional; algunos intelectuales afines de Europa oriental, a los que la revista había acudido, fueron huéspedes del Vaticano en octubre de 1991 para un simposio paneuropeo patrocinado por el Pontificio Consejo para la Cultura.

Por último, en este esbozo de censo no se pueden dejar de mencionar los establecimientos del movimiento de los *Neocatecúmenos* en Varsovia, Praga, Kiev y Moscú, además de las presencias, más modestas y desinteresadas pero no menos significativas, de las monjas de la *Madre Teresa de Calcuta* en Moscú y en Kiev después de la catástrofe de Chernobil: primeros núcleos de una reorganización de las *Caritas* católicas en las Iglesias de Europa oriental, con el apoyo, también material, de los católicos alemanes.

Una mentalidad colonizadora

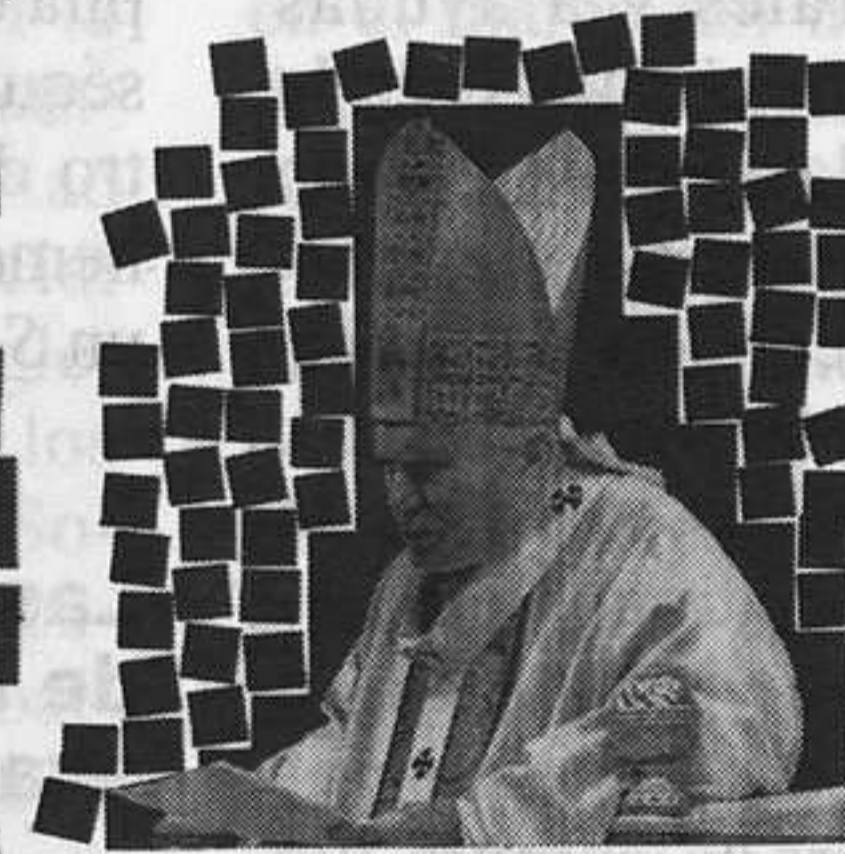
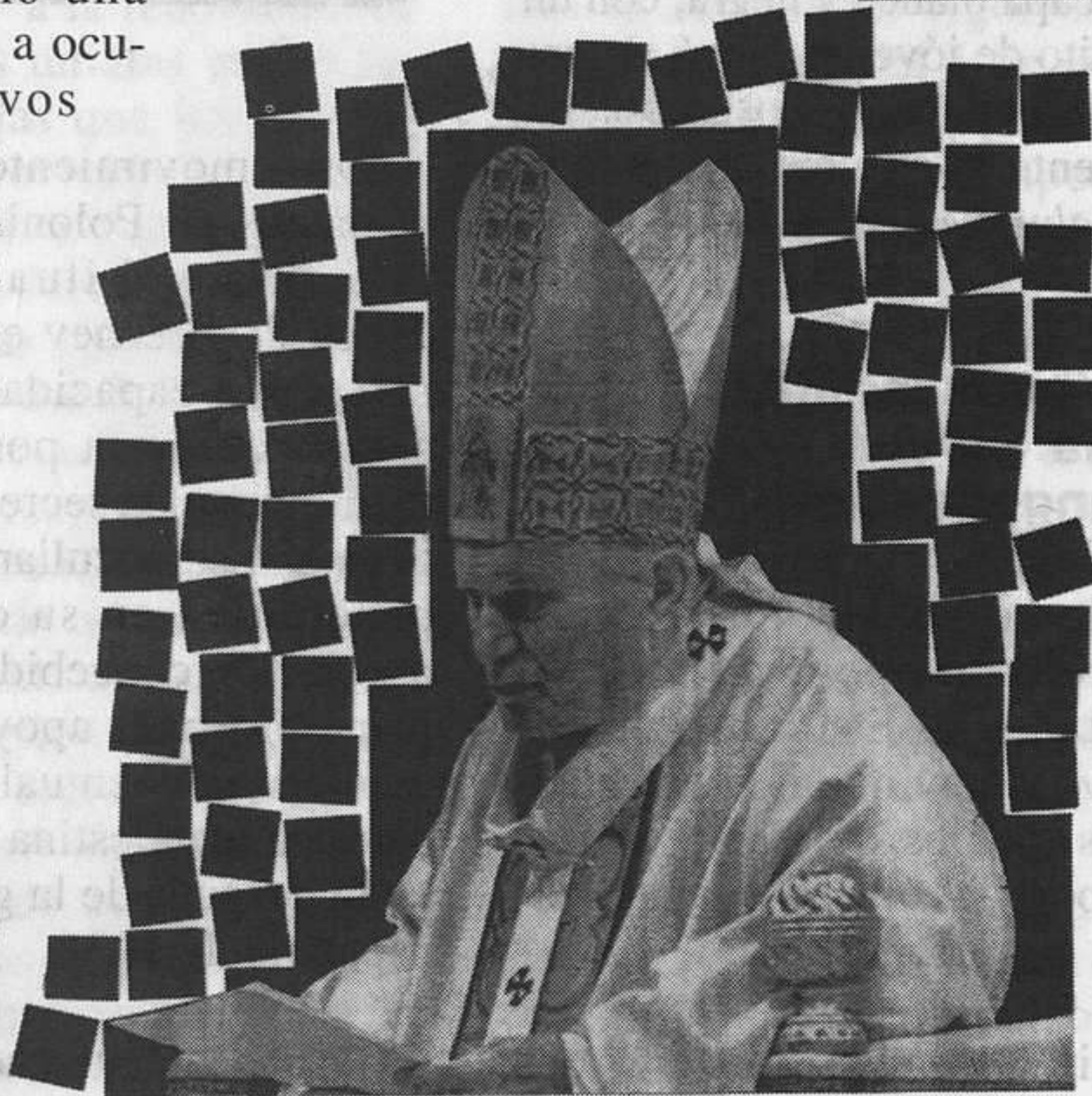
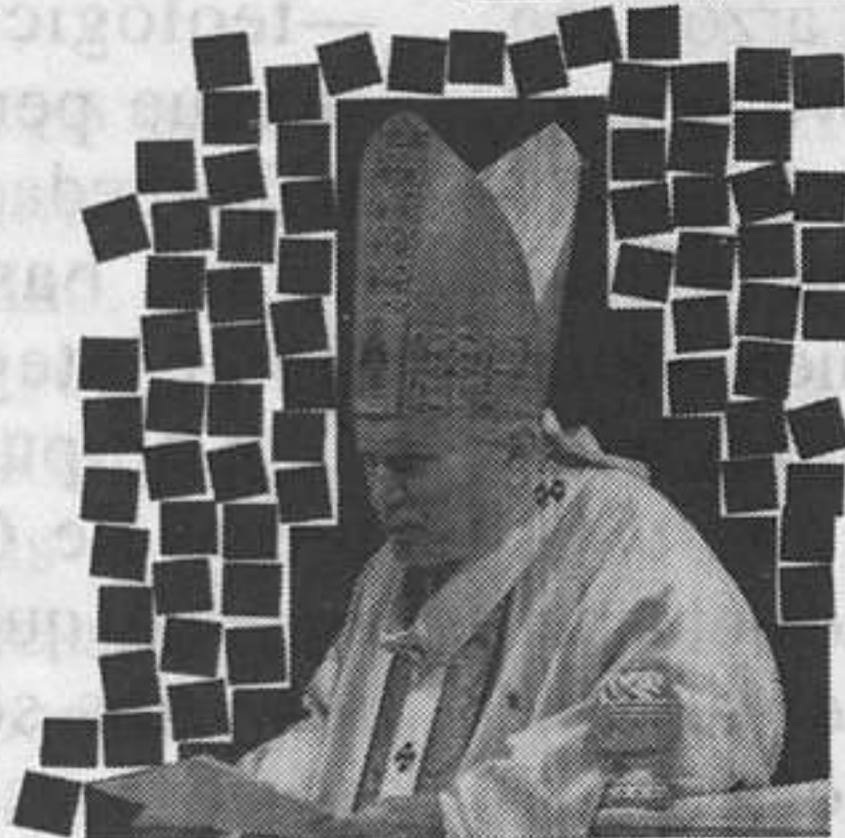
Según un teólogo católico de considerable experiencia, monseñor Carlo Molari, «este celo suscita inquietud porque es ambiguo y a menudo favorece tendencias nacionalistas o se apoya en movimientos secesionistas (...). Creo que es necesario que la comunidad eclesiástica se interrogue sobre la manera de vencer la tentación de aprovechar las debilidades de otros para favorecer su propia expansión, así como sobre lo que procede hacer para contribuir a la reorganización de las Iglesias ortodoxas, que arrastran el peso de su fragilidad organizativa y de su debilidad pastoral estructural». Asumiendo claramente el malestar de las Iglesias herma-

nas, Morali se distanciaba del general «patriotismo de Iglesias» para reconocer: «Estamos dando la impresión de querer aprovecharnos de su transitoria debilidad para invadir su campo de acción y ocupar los espacios que han quedado libres tras el colapso del ateísmo de Estado. El aumento del número de católicos logrado en estas condiciones no garantiza, sin duda, una mejor calidad de la fe en Europa, sino que más bien contamina las dinámicas, debido a que aumenta las contradicciones». Y aún más: «Sería insensato interpretar las angustiosas admoniciones del Papa como una invitación a ocupar nuevos espacios en casa ajena para reemplazar los perdidos en la propia. Si el Evangelio está agotando

ropa postcomunista: «¿Cómo no sentirnos perplejos cuando se conoce la consistencia ideológica y casi fundamentalista de algunos de estos movimientos, su método y su doctrina? Existe el peligro de que se comporten como colonizadores, aportando todo un uni-

mejor dicho, de la *romanización* de toda la vida religiosa que de esta manera se está forzosamente poniendo en práctica» (4).

La alarma saltó en el verano de 1991 como consecuencia de la implicación de la Iglesia romana en los movimientos independentistas de Eslovenia y Croacia y en la guerra entre croatas católicos y serbios ortodoxos que se derivó de aquellos, mientras una mezcla inquietante de nacionalismo y de religiones se propagaba en distintas regiones del Este europeo. Mos-



su carga redentora en los ámbitos de la vieja Europa, pronto la ha de agotar también en los de la nueva Europa si los métodos siguen siendo iguales y las dinámicas se mantienen inalteradas» (3).

A una conclusión no menos preocupante llega en el análisis que hace otro teólogo católico, Bruno Secondin, de la ideología fundamental que asimila la abigarrada galaxia de los movimientos en sus programas estratégicos en la Eu-

verso metodológico, lingüístico, litúrgico y cultural, sin someterlo a verificación con el fin de comprobar la oportunidad y la compatibilidad con contextos, tradiciones y sensibilidades religiosas locales. Lo que dichos movimientos han hecho en otros continentes se reproduciría aquí: no una ética del reconocimiento de múltiples caras, no una fertilización cruzada de las experiencias religiosas, sino una pura y simple reproducción de modelos y figuras forjados en otro lugar. Es una especie de *dumping* religioso, esto es, de venta a bajo coste para derrotar a la competencia. La traslación de proyectos 'religiosos' ya confeccionados, 'llave en mano', es la manera más absurda de suplir esta necesidad de una nueva evangelización. Por no hablar de la 'latinización' o,

trando una inusitada iniciativa, la Santa Sede procedía, en diciembre de 1991, a reconocer a Eslovenia y a Croacia como Estados independientes y soberanos antes de que lo hiciese la comunidad internacional, cuando en la época moderna la Iglesia siempre se había atendido al principio anti-temporal de entablar relaciones diplomáticas únicamente con organismos o entes ya admitidos en el orden internacional por la generalidad de los Estados o por instrumentos

(3) Carlo Molari, «Le tentazioni della nuova evangelizzazione», en *Dialoghi*, 20 de febrero de 1992, p. 5.

(4) Bruno Secondin, «Il rischio della colonizzazione religiosa», en *Rocca*, 1 de marzo de 1991, p. 38.

internacionalmente válidos. Esta premura nacional de la Santa Sede dio lugar a un recalentamiento de las relaciones inter-cristianas, provocando excesos de lenguaje como el del patriarca ortodoxo serbio Pavle, según el cual la responsabilidad de la guerra serbo-croata recaía principalmente sobre el papado, sólo interesado en lograr objetivos hegemónicos paralelos al expansionismo pangermánico en los Balcanes.

El enfrentamiento con las Iglesias ortodoxas

La crisis ecuménica enturbiaba de un modo especialmente preocupante las rela-



ciones entre Roma y el Patriarcado de Moscú, al que se indujo a no aceptar la invitación que le cursara Juan Pablo II para participar, por medio de «delegaciones fraternas», en el Sínodo paneuropeo de obispos a finales de noviembre de 1991. Los motivos de la no aceptación quedaban

expuestos en una declaración sumamente seca: con la caída de las restricciones para las Iglesias en Rusia, «las relaciones misioneras han empezado a perder el espíritu de fraternidad y de cooperación ecuménica para convertirse a veces en una abierta agresión, amenazando con desembocar en una guerra religiosa en toda regla». Como demostración, se citaba el desarrollo del conflicto entre las Iglesias uniatas y los ortodoxos en ucrania, y «el espíritu de proselitismo en nuestro territorio canónico» mostrado por las renovadas estructuras de la Iglesia católica. El Vaticano respondía refrendando la línea del diálogo, achacando a la complicidad ortodoxa el fracaso en Ucrania y negando que la reorganización de las estructuras eclesiales en algunos territorios soviéticos se hubiese hecho con «ánimo proselitista»: «Es norma comúnmente aceptada —añadía la Nota vaticana— que, de conformidad con el derecho de cada individuo a la libertad religiosa, cada Iglesia tiene la obligación de preocuparse por sus miembros, dondequiera que éstos vivan».

El litigio tuvo un foro oficial en el curso del Sínodo paneuropeo de los Obispos en el Vaticano, cuando las razones de la Iglesia ortodoxa de Europa oriental fueron defendidas por el representante del patriarcado ecuménico de Constantinopla, Spyridion Papageorghiou, ante la asamblea y el mismo Juan Pablo II, siendo luego contestadas por el secretario de Estado, cardenal Angelo Sodano, en la misma sede. No obstante ello, el patriarca ruso Alejo II no dejaba de manifestar a otros metropolitanos su temor a «una auténtica invasión del Vaticano en Rusia» y a «un sistemático proselitismo concebido para una nueva evangelización de Rusia y para su

regreso al catolicismo» (5). Por otra parte, la susceptibilidad rusa crecía con la intensificación de un proceso de autocefalismo interno destinado objetivamente a mermar la solidez y a debilitar la autoridad del Patriarca de Moscú, vinculado durante demasiado tiempo al poder soviético como para no verse afectado por las consecuencias de su colapso.

La tensión ecuménica repercutió asimismo sobre las Iglesias en Rumania tras la decisión de la Santa Sede, del 5 de agosto de 1991, de convertir la diócesis de Alba Julia en Transilvania en archidiócesis directamente sujeta a Roma, escindiéndola así de la metrópolis de Bucarest. Esto se interpretó como una clara concesión a los círculos católicos promagiare, interesados desde tiempo atrás en la anexión de Transilvania a Hungría y presentes en la fiesta del 29 de septiembre para celebrar la autonomía diocesana de Alba Julia, fiesta que se convirtió en una manifestación patriótica húngara. De ahí la hostilidad del gobierno rumano para con el Papa polaco, de ahí el duro llamamiento del patriarca ortodoxo rumano Teoctist al mundo ortodoxo para la interrupción del diálogo teológico con Roma.

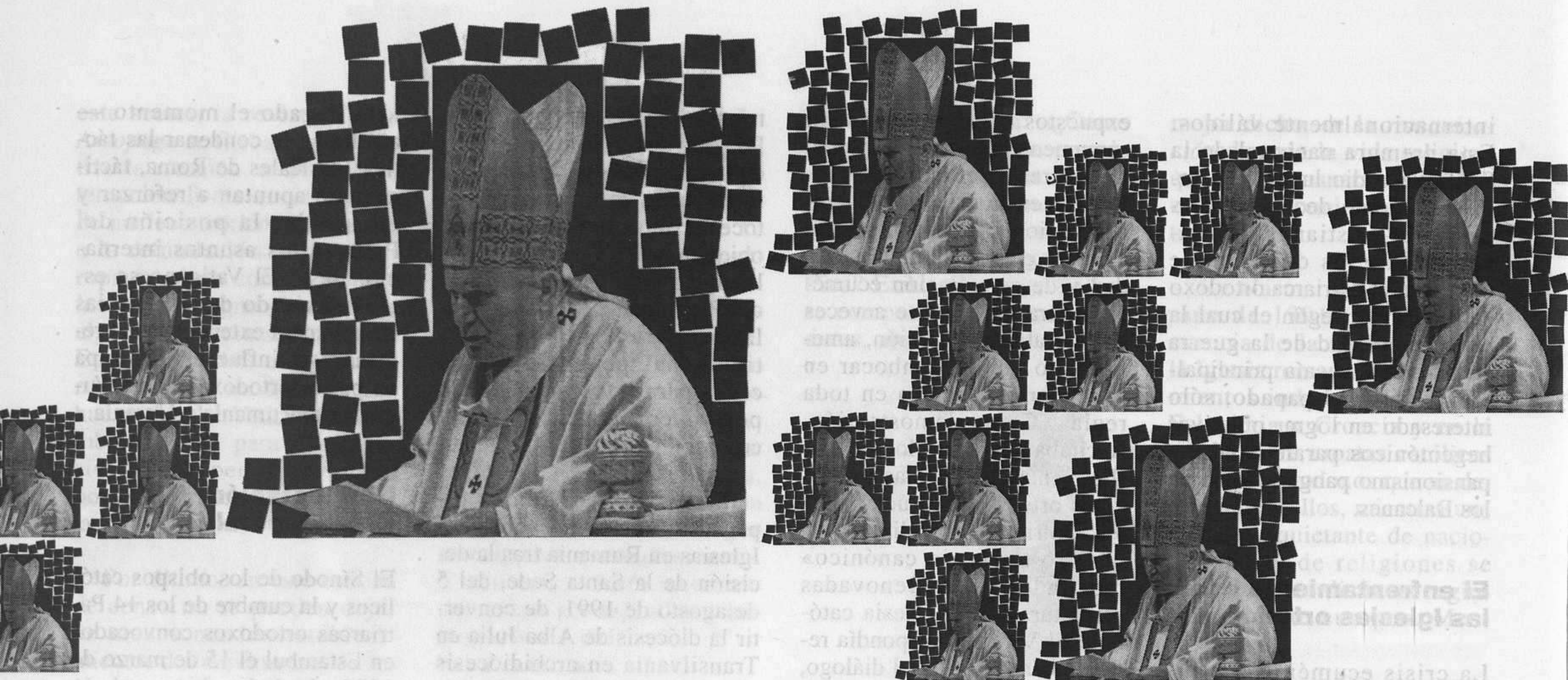
La susceptibilidad había alcanzado tal grado que fue suficiente el saludo navideño del 25 de diciembre de 1991 que Juan Pablo II dirigió también a los fieles «de expresión macedonia» para provocar la irritación de la Iglesia ortodoxa griega, cuyo Sínodo condenó «estos actos provocadores del Papa y del Vaticano contra nuestra nación, pero también contra la propia Iglesia ortodoxa». El enfrentamiento alcanzó el clímax el 4 de febrero de 1992 con la postura asumida por el Santo Sínodo, que acusaba al Papa a actuar «de forma engañosa y desleal».

(5) Pierre Dubrey, «Ortodoxes et Catholiques: Chances et risques», en *Unité des Chrétiens*, 79, julio 1990, p. 7.

«Ha llegado el momento —añadía— de condenar las tácticas desleales de Roma, tácticas que apuntan a reforzar y consolidar la posición del Papa en los asuntos internacionales». El Vaticano se estaba sirviendo de las Iglesias uniatas para extender la supremacía y la influencia del Papa en países ortodoxos como Yugoslavia, Rumania y Ucrania.

Una tentación neo-temporal

El Sínodo de los obispos católicos y la cumbre de los 14 Patriarcas ortodoxos convocados en Estambul el 15 de marzo de 1992 alrededor de su *primus inter pares*, el patriarca ecuménico Bartolomé, contribuyeron a delimitar el conflicto en un contexto de relaciones, absorbiendo los afanes rupturistas de los intransigentes de ambos frentes. Reunidos por vez primera en la historia moderna como *corpus* unitario, los patriarcas primados de las Iglesias ortodoxas del mundo aceptaron hacer una distinción entre la línea del papado romano y las «actividades contrarias al espíritu del diálogo» de determinados «círculos católicos». Asimismo, se replantearon las querellas por el recurso a métodos proselitistas «condenados y rechazados por todos los cristianos» y por la creación de «redes misioneras» católicas en zonas tradicionalmente ortodoxas, que de repente eran consideradas «tierras de misión», como si el cristianismo no llevase ahí más de un milenio. Con todo, aceptaba sustancialmente la tesis que había adoptado el Vaticano, según el cual el espíritu competitivo y anti-ecuménico en los países euro-orientales no podía ser responsabilidad del Papa ni de la Santa Sede. En consecuencia, quisieron tener en cuenta algunas de las explicaciones adelantadas por los representantes ecuménicos de Roma, de forma destacada por el arzobispo Pierre Duprey, secretario del Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos, quien había contra-puesto las dificultades internas de la Iglesia romana en el con-



trol de las Iglesias uniatas: «Se ha dado una explosión pasional tan desmesurada sobre el terreno —dijo Duprey en Santiago de Compostela ante la Asamblea Ecu­ménica europea, en noviembre de 1991— que ni las autoridades católicas ni las ortodoxas han sido capaces de contenerla. Hemos tenido que pagar la cuenta de casi cincuenta años de falta de comunicación entre la Santa Sede y los católicos orientales, los cuales no pudieron beneficiarse de una catequesis renovada en el momento en que la Iglesia romana hacía un giro de 180 grados en su actitud para con la Iglesia ortodoxa tras el Concilio Vaticano II». Según Duprey, «una conversión ecuménica de esta magnitud no se consigue por decreto, siendo necesario dar tiempo al tiempo para que madure la transformación de los católicos de rito bizantino de la intransigencia al diálogo» (6).

A nuestro entender, el análisis propuesto por Duprey, no obstante su validez, remite a un problema gubernativo de carácter más general en el vértice de la Iglesia católica, en cuyo seno se plantean líneas teóricas y se adoptan medidas prácticas a veces divergentes entre sí, si no abiertamente

opuestas, y en cualquier caso no fácilmente definibles por su unidad y coherencia una vez abandonado el imperio de la referencia al marco normativo del Concilio Vaticano II.

Esto resulta especialmente evidente sobre todo en el plano de la interpretación teológica del padecimiento sufrido por los súbditos bajo los regímenes comunistas y en el de su liberación. Para determinados círculos vaticanos, la caída del comunismo no sería otra cosa que el tributo debido por el humanismo ateo, que se habría condenado con sus propias manos en el momento en que se atrevió a encauzar su revuelta contra el cristianismo. Sin otro significado que el negativo de una manifestación del Mal en la historia, la era del comunismo europeo tendría necesariamente que ser puesta entre paréntesis para que Europa recuperase sus raíces cristianas. De ahí la necesidad, o mejor dicho la obligatoriedad de acelerar, con cualquier medio, la restauración de la Iglesia romana con toda su fuerza institucional en los espacios en los que el Mal intentó su empresa y fracasó, al objeto de reconstruir y consolidar la presencia de las fuerzas del Bien. Tal es la «teología del paréntesis» en cuyo nombre la Iglesia habría procurado acaparar el máximo de garantías jurídicas y de espacios públicos, persiguiendo su

afán de conquistar posiciones no sólo libres, sino además seguras y hasta cómodas, para su vuelta a las viejas posesiones perdidas y en condiciones sociales a veces mejor dotadas y resueltas, e incluso provistas de coberturas diplomáticas.

Así, la Iglesia católica se presentaba en las áreas ex comunistas primordialmente en su figura extrínseca de institución jurídica y diplomática, sin percatarse debidamente del riesgo que comportaba empeñar la figura de la Iglesia como *charitas* divina en la historia, inerme y desarmada prefiguradora peregrina del Reino dispuesta a aprovechar la lección de pobreza exterior —y de simétrica riqueza interior— que le correspondió durante la persecución. De este malentendido teológico se alimentaba la estrategia política de la Santa Sede en la Europa postcomunista: una contradicción tan grande que permitía presagiar no ya una época de una más dichosa epifanía cristiana en la sociedad europea, respecto al tiempo desdichado de la prueba, sino una época de más refinada misión temporal y, por tanto, de derroche ulterior para el fermento evangélico, realizaba únicamente en la antítesis con las lógicas mundanas. En opinión de algunos sectores, la seducción neo-constantiniana a la que la Iglesia habría sucumbido después de la caída del Muro (además del mínimo ga-

rantizado por el derecho común y el Acta de Helsinki) podría llevarla a perder, en la situación favorable, el *kairos* de la situación desfavorable.

Dos teologías frente a frente

Tal fue la dirección seguida por el I Congreso de Teólogos provenientes de los países ex comunistas en Europa centro-oriental celebrado en la Universidad Católica de Lublin en agosto de 1991.

El meollo de la meditación teológica del Congreso fue captado acertadamente por el arzobispo de Praga Miloslav Vlk, según el cual «a través de la persecución Dios ha querido instruir a su pueblo y conducirlo al discernimiento: nos apoyábamos en nosotros mismos y en nuestras capacidades, y así el comunismo nos cogió de sorpresa. Confiábamos únicamente en el hombre, y por ello Dios no nos prestó su ayuda. Sin embargo, precisamente aquí empezaba el cambio, la transformación de nuestra mentalidad. Empezábamos a comprender el proyecto de Dios en nosotros, un tiempo de desierto, de camino hacia una nueva tierra. Se iniciaba en nuestra vida una nueva decisión por Dios». Así, el paso de la acusación quejumbrosa a la autoconciencia se ha podido verificar como figura histórica

(6) *Il Regno*, 20, 15 de noviembre de 1991, p. 628.

de una decisión teológica fundamental, formulada con las palabras de Pablo: *Ut non evacuetur crux Christi* (para que la cruz de Cristo no se desvirtúe) (I Cor I, 17). A su vez, el testimonio de Tomas Halik, teólogo de Praga perteneciente al clero clandestino checoslovaco, concluía con una recomendación que era una respuesta a las posiciones neo-intransigentes: «La vida de la Iglesia en la época de la persecución —dice Halik— era muy difícil, aunque en cierto sentido más fácil que la vida en el seno de una sociedad democrática, pluralista. Necesitábamos un diálogo con la Iglesia mundial y un intercambio de experiencias con las Iglesias que vivían en condiciones distintas a las nuestras. No podemos frenar este diálogo con el complejo del martirio; no podemos más que considerarnos a nosotros mismos con satisfacción a la luz de este pasado glorioso. Demos las gracias a Dios por las décadas pasadas, pero no olvidemos nuestra sufrida búsqueda, nuestras tensiones, nuestros errores, nuestros fracasos» (7).

Fue en el Sínodo católico paneuropeo donde la línea política de la afirmación confesional y la línea teológica del diálogo ecuménico tuvieron oportunidad de confrontarse. Una vez más, fue monseñor Vlk quien ofreció la contribución teológica y existencial más significativa: durante diez años, a este párroco de pueblo el régimen lo forzó a suspender su ministerio y tuvo que ganarse la vida limpiando cristales. «Nuestras Iglesias no disponían de estructuras jurídicas ni institucionales, como tampoco de bienes materiales. Fueron expoliadas, y de esa manera verificaron el significado de la *kenosis* paulina, del desvirtuarse. Nuestras Iglesias demuestran hoy que la liberación exterior no es el único gran bien. Nosotros experimentamos una gran liberación interior

cuando la persecución nos liberó de los bienes materiales. Habiendo sido desvirtuados materialmente, podemos decir que fuimos libres también bajo el comunismo. Ahora todos somos libres. Sin embargo, podríamos convertirnos de nuevo en esclavos: en esclavos de la importancia de nuestro papel, de nuestras preocupaciones, del restringido horizonte de las curias e incluso de la ansiedad por una nueva evangelización». Y a quien como el cardenal vicario Camillo Ruini, relator del Sínodo, afirmaba la exigencia de un «ecumenismo católico», capaz de garantizar la identidad confesional, monseñor Vlk replicaba: «Todas las Iglesias deben vaciarse de sí para hacerle sitio al único Señor. Si queremos arrojar nuestra supuesta riqueza sobre el Otro, las cosas irán mal y no habrá diálogo».

Como se ha señalado, aportaciones como la de Vlk han conseguido debilitar, cuando no acallar, el proyecto de «determinados círculos» curiales interesados en utilizar el espiritualismo antimoderno, los retrasos culturales y los propios padecimientos de las Iglesias del Este para fortalecer la estrategia de una recristianización en sentido fundamentalista de Europa, con las consecuentes rupturas del diálogo tanto con el humanismo laico como con las Iglesias ortodoxas europeas. Cuando menos, se puede afirmar que las intervenciones sinodales de algunos exponentes del pensamiento integrista —como Rocco Buttiglione de *Comunione e Liberazione*, Stanislas Grygiel del Instituto *Giovanni Paolo II* del Laterano y Stefano Gennarini de los *Neocatecúmenos* de Varsovia— han sido rebatidas por la mayoría de las delegaciones episcopales, que de ese modo han logrado impedir que la resolución final se redujera a una ratificación sustancial del proyecto fundamentalista.

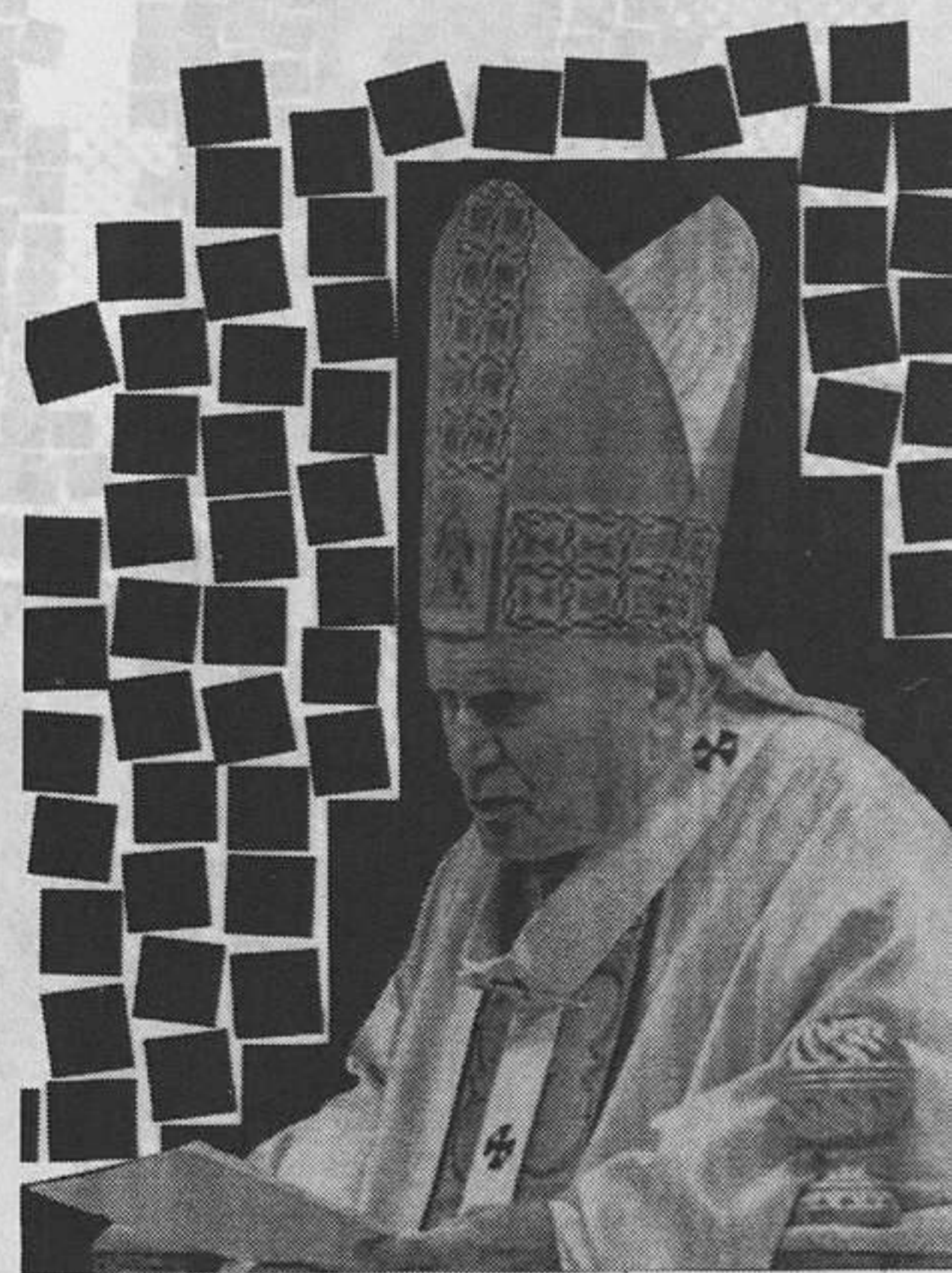
Ecumenismo en crisis

La ambivalencia del gobierno eclesiástico es igualmente responsable de las dificultades en las que se ha visto inmerso el

proceso ecuménico en sus exigencias de transformación institucional de la Iglesia romana. Ciertamente, no se puede dudar que la posición del papado está bien anclada en los principios sancionados por la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, uno de los pilares del Vaticano II. Entre otras cosas, éste fue el terreno en el que tuvo que contenerse la tentativa reduccionista del arzobispo ultraconservador Marcel Lefevre contra la autoridad del magisterio conciliar, para defender el cual Juan Pablo II decidió sancionar la ruptura con dicho movimiento, declarándolo cismático. En efecto, entre las constantes de este pontificado, amén de una general reintegración de los derechos humanos en la teología católica, se pueden señalar la reivindicación de los derechos de las minorías (como en el *Mensaje por el Día de la Paz* de 1989) y el rechazo del fundamentalismo y de la intolerancia religiosa: «Somos testigos —escribió el Papa en el *Mensaje para el Día de la Paz* de 1991— de los intentos de imponer a otros una específica idea religiosa, ya directamente, merced a un proselitismo que recurre a medios de coerción en toda regla, ya indirectamente, mediante la negación de determinados derechos civiles y políticos».

Así pues, el Papa no desconoce que el integrismo, el fundamentalismo y cualquier otra afirmación exclusivista y violenta de la verdad religiosa pueden dar lugar a «abusos graves», eliminando el derecho a la diferencia y a toda pública libertad de conciencia. La propia diplomacia vaticana ha cursado directivas a los católicos de Europa central y oriental en demanda de su contribución a la educación de la sociedad postcomunista. Entre los «principales morales» con los que Europa «no puede mostrarse ahorrativa», el secretario para las Relaciones con los Estados, monseñor Jean-Louis Tuaran, incluía, en un discurso a la CSCE reunida en Moscú el 11 de septiembre de 1991, los siguientes: «el respeto de las opiniones ajenas, evitando desacreditar a la parte opuesta; y el

rechazo de la idea de que la violencia es una manera de hacer valer los propios derechos» (8). En una carta a los obispos de Europa sobre las relaciones entre católicos y ortodoxos, del 31 de mayo de 1991, el Papa reafirmaba «el rechazo de cualquier forma indebida de proselitismo, evitando por completo en la acción pastoral cualquier tentación de violencia y cualquier forma de presión», aunque añadía que «la actividad pastoral no podrá no respetar la libertad de conciencia y el de-

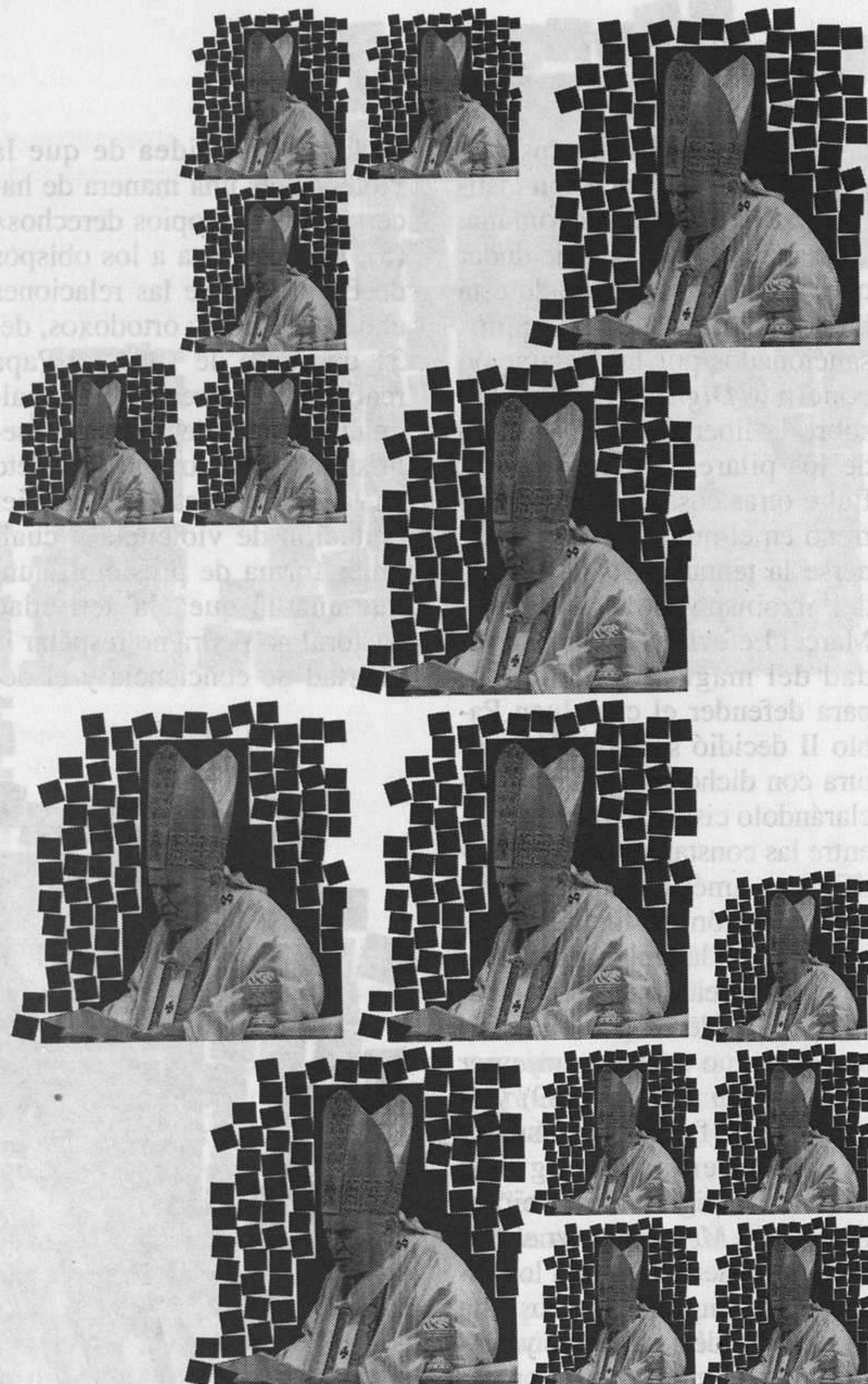


recho que toda persona tiene de profesar, si así lo desea, la religión católica».

Por otra parte, existe el convencimiento general de que la crisis ecuménica actual es tanto más específica cuanto más refleja el regreso de preocupaciones de identidad en las grandes Iglesias, casi temerosas de perderse después de haber llegado al umbral de la unidad al cabo de siglos de división. En este análisis concuerdan exponentes significativos de las distintas Iglesias. «La perspectiva ecuménica está menos cercana», ha reconocido el cardenal Carlo María Martini, presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, «porque las distintas confesiones se

(7) Lothar Ulrich, *La teología nell'Europa centro-orientale*, Conferencia en el «Istituto Suor Orsola Benincasa», Nápoles, 23 de marzo de 1992, *pro manuscripto*.

(8) *Il Regno-«Documenti»*, 19, 1 de noviembre de 1991, p. 589.



resienten de la fragmentación y los individualismos que atraviesan toda Europa. Hay un renaciente afán de identidad confesional» (9). Pasados treinta años del Concilio, para el ecumenismo «ha llegado la hora del gran invierno», admiten los monjes de una comunidad ecuménica como la de Bose, en el Piamonte: «En las Iglesias se está propendiendo no a la unidad visible y a la comunión fraterna, sino a la contraposición. Se experimenta la necesidad de ser más católicos, más ortodoxos, más protestantes que cristianos. Una vez más, en lugar del orgullo de ser cristianos, se prefiere la arrogancia confesional» (10). Un exponente acreditado de la Reforma, Lukas Vischer, ex director del secreta-

riado de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias, confirma que «en el origen de todo confesionalismo ya el miedo de perderse. La deriva confesional empieza cuando la preocupación por la identidad triunfa sobre la tarea de confesar la fe en Cristo» (11).

El ejemplo del papa Juan

En efecto, si se quiere constatar el cambio de orientación habido en el vértice de la Iglesia romana, basta comparar las medidas adoptadas por la Santa Sede para la reorganización de las estructuras eclesíásticas en Rusia y en otros países postcomunistas con la que fue la línea constante mantenida, al menos, desde Juan XXIII. El historia-

dor Andre Riccardi ha demostrado que la Santa Sede no pretendió entonces erosionar o dañar la ortodoxia en el mundo soviético. Optó, en cambio, por sostener a las Iglesias ortodoxas primando las relaciones ecuménicas por encima de las difíciles relaciones con los gobiernos. E intentó mantenerse en el surco de la *praxis* del primer milenio, de acuerdo con la cual las decisiones relativas a una comunidad regional deben concertarse con el obispo, principal responsable de la misma. En efecto, Juan XXIII se abstuvo —por ejemplo— de nombrar un obispo para los católicos bizantinos de Turquía para no despertar la animosidad del patriarca ecuménico Athenagora. Y se cuidó de mantener al corriente o, mejor dicho, de hacer partícipe (en determinadas ocasiones), al Patriarcado de Moscú de los contactos que la Santa Sede intentaba establecer con el Kremlin (12).

No cabe afirmar que una atención análoga se haya verificado en la política seguida por el Vaticano en la Rusia postcomunista. Ciertamente es que, en el encuentro del 2 y 3 de marzo de 1992 en Ginebra entre representantes del Patriarcado de Moscú y del Vaticano para detener la crisis, uno de los puntos acordados con el fin de «fomentar la confianza entre las dos Iglesias» fue el de que «administradores apostólicos (católicos) y obispos ortodoxos de un mismo territorio se consulten antes de la realización de proyectos pastorales como la creación de parroquias y otras obras de la Iglesia católica». La solución, pues, se buscaba restaurando una tradición que había sufrido alguna fisura. Sin embargo, la solidez que pueda tener este acuerdo, más allá de la intervención ecuménica de

emergencia, no dejará de ser una interrogante mientras no quede despejada la incertidumbre de fondo que el gobierno supremo de la Iglesia católica ha revivido sobre la doctrina del diálogo, dejando margen a los brotes confesionales o a las presiones de los círculos intransigentes. La doctrina del diálogo surgió como norma del Concilio Vaticano II, pero son muchos los observadores, los teólogos y los historiadores católicos que han declarado su profunda preocupación ante el intento por parte del Vaticano de reeducar y revitalizar dicha doctrina en el marco de una premura y una ansiedad más marcadas en aras de la reconducción del catolicismo (13).

Esta operación ha hallado una de sus expresiones más elocuentes en el encíclica *Redemptoris missio*, en la que se repiten fórmulas como: «el diálogo ha de conducirse y realizarse con la convicción de que la Iglesia es la vía ordinaria de salvación»; y que «discernir cualquier presencia del Espíritu es competencia de la Iglesia». Actitudes de este tipo han hecho que Jean Fischer, secretario de la Conferencia de las Iglesias Europeas (KEK), recalque que «desde que las Iglesias del Este gozan de una nueva libertad y pueden comprometerse en actividades de misión y evangelización, las mismas tienden a hacerlo por su cuenta, en un contexto en el que la afirmación de las identidades religiosas, confesionales y nacionales se ha desarrollado con suma rapidez. De ahí la impresión de que la práctica de la misión refleja más la preocupación de enrolar nuevos miembros y de aumentar el número de Iglesias, que la de anunciar el Evangelio y dejar que éste se forje libremente en el corazón de los hombres y de las mujeres» (14).

(12) Andre Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Laterza, Roma-Dari, 1992, p. 230 y ss.

(13) Giuseppe Alberigo, «Droits et Libertés dans l'Eglise de Vatican II vers l'an 2000», en *L'Actualité religieuse dans le monde*, diciembre de 1987, p. 34.

(14) Citado en F. Zenchini, *Rapporti ecumenici tra Roma e Mosca*, op. cit.

(9) *La Stampa*, 12 de abril de 1992.

(10) *Qiqajon di Bose*, 23, 4 de marzo de 1992.

(11) *Il Regno*, 6, 15 de marzo de 1992, p. 131.



Esta es una de las bibliotecas
más grandes del mundo.

En la más pequeña de nuestras bibliotecas está la Biblioteca Nacional, centro depositario del patrimonio bibliográfico y documental de España y una de las bibliotecas más importantes del mundo.

Mediante un nuevo sistema informático al que pueden conectarse todas las bibliotecas e investigadores del país, ahora es más fácil acceder a la base de datos de la Biblioteca Nacional desde cualquier parte. De esta manera

se podrá conseguir todo tipo de información o una reproducción de cualquier documento.

La Biblioteca Nacional, además de ser la Cabecera del Sistema Español de Bibliotecas, es un centro vivo de cultura, que cuenta desde ahora con nuevos espacios para el público. Más abierta. Regulada con nuevas normas de acceso. Llena de auténticos tesoros.

Todo ello al servicio de su biblioteca más próxima.



MINISTERIO DE CULTURA
BIBLIOTECA NACIONAL

Con todas las ideas del mundo



Educación y valores en un mundo dividido

Enrique Miret Magdalena

Uno

Estamos en un mundo en cambio en nuestra área occidental. De un mundo religioso, hemos pasado a un mundo no-confesional —es el caso de España—, o a un mundo laico —es el caso de Francia—. De lo que no cabe la menor duda es de que la educación ha cambiado, aunque sólo sea por este factor social tan diferente del de otros tiempos.

Pero es también verdad que hay algo más: «cambian aproximadamente en cada generación la estructura e ideales de la sociedad», según observa el filósofo de la educación G. Hight. Es todavía más rápido que en otros tiempo el cambio que hoy ocurre. No sólo se trata del cambio externo, habido en otros siglos, sino de la transformación consciente o inconsciente de la sociedad y de los valores que estaban presentes durante siglos en el centro de la misma.

Ayer era —y duró varios siglos— la sociedad racionalista. Siglos de lucha, en los más diversos niveles, hasta que parecía haber vencido este racionalismo en nuestra centu-

ria. Pero recientemente surgió, como reacción contra él, la nueva sociedad llamada «posmoderna», en la que se forjó el hombre y la mujer *light*; sin énfasis, como previó Nietzsche; o sin dimensiones, como lo caracterizó Musil. Fue la reacción contra ese endiosamiento de la razón que llevó a lo que describía el pintor Goya en uno de sus cuadros: *La razón crea monstruos*, como vemos en la violencia, guerras y delincuencia desatadas hoy. O lo que analizaron los filósofos de Francfort, Adorno y Horkheimer, que «la razón se convierte en sinrazón». ¿Cabe mayor fracaso, en el cometido que parecía victorioso que, en su punto de auge, surgiera lo contrario? El progreso, que esta razón había asegurado como promesa indudable, se vino abajo y cada vez estamos más alejados de ello en el conjunto del mundo actual.

Así surgió, como digo, la era de lo posmoderno que apenas ha durado, porque no resolvió los problemas creados por la larga era del racionalismo. Y hemos caído en la depresión y el llamado «pasotismo». Y, para salir de ella, algunos vislumbran el comienzo de una

nueva fase: la de lo «transmoderno», donde se detectan estas características:

—«Lo pequeño es hermoso», según desarrolló en el mundo de la economía y las relaciones humanas el economista y pensador Schumacher. El colosalismo está de capa caída. Y, por eso, «en 1993 lo grande no es el éxito, sino el fracaso», señala *The Economist*.

—«Yo pienso, luego soy», de Descartes, tiene que ser complementado por «yo siento, luego soy» de Unamuno, que dijo lo mismo que el yoga, que ha hecho su incursión en Occidente, o los descubrimientos de la neurofisiología actual, en palabras del neuropsiquiatra francés Paul Chauchard, repitiendo las palabras de nuestro pensador.

—Más vale «ser que tener», como aconsejó Erich Fromm; siendo preferible la calidad a la cantidad.

—«La era de las revoluciones cruentas ha terminado», señala el revolucionario y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal. Es decir «debe terminar», porque ya no se cree en ellas, dado que no se ha conseguido, por ese camino de las armas, lo que querían. Es verdad lo que hace siglos decía el sabio Lao-Tsé en su *Tao-te-*

king: «El hombre violento morirá de una muerte violenta»; y lo que se debe hacer es oponerse «a toda conquista por la fuerza de las armas, porque tales cosas tienden a repercutir», ya que tienen a la larga un efecto búmeran.

—En un mundo de corrupción debe recordarse que «cuando el mismo gobernante procede bien, poseerá influencia sobre la gente sin dar órdenes; y, cuando el gobernante no procede bien, de nada le servirán todas sus órdenes»; incluso en nuestra sociedad, con tanta inflación de leyes, debe recordarse también que «cuantas más leyes más ladrones», como siguió observando Lao-Tsé.

—También en esta sociedad de las prisas se recordará que «el que se mantiene en calma y serenidad se transforma en el guía del universo», (Lao-Tsé), que es el consejo antiguo latino de relajación activa: *festina lente*, apresúrate despacio.

—Un fenómeno chocante, en esta sociedad de tejas para abajo, y de racionalismo decadente, es el atractivo de eso que se ha llamado «el retorno de los brujos» (Pauwels). Es lo que observó hace siglos Homero al decir, con el lenguaje de su tiempo, «los hombres tienen necesidad de dioses»; o



lo que dijo Shakespeare en el *Hamlet*: «Hay en el cielo y en la tierra más cosas que las que sueñas con tu filosofía».

—Estamos en un mundo dividido y plural. Ya no hay una ideología única o preponderante: la característica de nuestra sociedad es el ser plural en ideologías, que tienen que respetarse para convivir; y hay que acercarse a la verdad sólo por medio del diálogo: un diálogo «que es siempre posible» y «debe hacerse sin límites ni cálculos», recordando «la lentitud de la maduración psicológica» (Pablo VI, *Ecclesiam Suam*); no siendo ya posible volver a la antigua «sociedad cristiana», ni tampoco pretender «la reconquista cristiana», ni acceder a «un sistema de cristiandad política», sino «encontrar un mínimo de consenso sobre los fundamentos éticos de nuestra existencia social», (Karl Ratzinger, *Le monde*, 17 nov. 1992), «reconociendo los valores espirituales y morales de los no-cristianos», según decía el Papa Pablo VI, porque nada se puede hoy construir socialmente sin que «aprendan los pueblos a tolerarse, conocerse y ayudarse» (Pío XII, 1946).

—Para terminar se impone la regla de la convivencia humana, presente en todas las culturas y religiones, que se llamó la regla de oro: «Hay un principio —decía Confucio— que gobierna todas mis enseñanzas: no es sino el principio de reciprocidad, que enseña no hagas a los demás lo que no quieras para ti». Porque las consecuencias de nuestros actos repercuten en los demás, y luego se vuelven contra nosotros. La base de la sociedad ya no es la moral idealista, de corte individualista y egocéntrico, sino la moral realista que hoy se empieza a llamar moral del consenso para la convivencia. Y ésta moral es también la base de lo religioso en el que es creyente, y no al revés, como equivocadamente se nos ha enseñado en España. La tradición platónica ya lo observó hace siglos, porque enseñó este gran filósofo, del cual depende aún hoy toda la filosofía occidental, que no es sino un comentario suyo, que «el espíritu aprende a juzgar la naturaleza de las cosas, y así es como alcanza al fin la suprema idea de bien; y, meditando esta idea, y en comunión con ella, es como el hombre se convierte en elegido de Dios, y logra alcanzar la inmortalidad, si es que ésta existe».

Dos

Con esta nueva cultura incipiente, que podemos llamar «transmoderna», nos encontramos; y debemos tenerla en cuenta en la educación.

Por eso debemos asegurar los elementos fijos y los variables de toda educación. Porque no se trata de hacer del alumno un almacén de datos, sino de desarrollarlo como hombre. Así lo dijo y practicó el mejor educador de este siglo, el francés Alain: «Educar es darle al hombre a conocer su poder de auto-gobernarse, para no crear sin pruebas». Es la regla de toda moral, en el más amplio sentido de la palabra: «Llega a ser lo que eres», como decía el antiguo Píndaro, y luego repitieron lo mismo Goethe y Ortega y Gasset.

Se ha olvidado que los más grandes promotores religiosos pensaron igual, aunque sus seguidores no hicieron mucho caso de su consejo fundamental.

Buda enseñó:

no os guiéis por lo que oís decir a otro, ni por la tradición, ni por meras afirmaciones, ni por las revelaciones de los llamados Libros Sagrados, ni por abstractas deducciones lógicas, ni por razonamientos basados en apariencias, ni por las opiniones establecidas; no os guiéis por fenómenos aparentemente reales, ni tampoco por las palabras de un asceta o un maestro. Pero si vosotros mismos llegáis a comprender que esto es equivocado, que es recusable, que puesto en práctica causa desgracia y sufrimiento, lo mismo a vosotros que a otros, reprobadlo entonces. Si, por el contrario, comprendéis que esto es justo, que es verdad, que puesto en práctica redundará en liberación y felicidad, para vosotros y para otros, entonces aceptadlo y vivid conforme a ello.

Y lo mismo están estos consejos en la tradición hebreo-bíblica, desde el Antiguo Testamento, pues en el Eclesiástico se enseña: «Guárdate del consejero, mira antes cuáles son sus necesidades... y más bien atiende a tu propio juicio, porque nadie es más digno que él, ya que el propio juicio le advierte más oportunamente que siete centinelas subidos en una atalaya» (XXXVII, 8-14). Y San Pablo enseñó: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (I Tes. V, 21).

Porque «quien no sigue su conciencia, merece el infierno», concluía el Concilio IV de Letrán en 1215, aunque esto no se les suele recordar a los católicos.

Debemos, por tanto, educar en este sentido crítico básico, porque somos nosotros quienes tenemos que aclararnos; y de nada sirve convertirnos en unos autómatas, pues hasta la decisión de obedecer no nos exime de responsabilidad, ya que es también una decisión nuestra y nos hacemos así responsables de lo que hagamos mandados por el otro.

No podemos dejar de ser libres, como decía con razón el filósofo Sartre, incluso al decidir entregarnos a las decisiones de otro: esa primera decisión, de no decidir nosotros, es una decisión libre que nos hace responsables de lo que otro decida en nuestro nombre.

Tres

El método educativo no ha variado sustancialmente, a través de los siglos. Y siempre habrá dos cosas: un maestro y un camino. Pero esto merece una reflexión, dada la crisis actual que hay en la pedagogía. El psicólogo Eysenck decía: «Es muy dudoso que nuestros sistemas educativos tengan más éxito que los sistemas que han prevalecido desde hace dos mil años».

La Escuela Internacional de Ginebra cuenta con 2.500 profesores de 80 nacionalidades, que se preparan adecuadamente para ser profesor en nuestros tiempos; y el resultado no es tan brillante como esperaba su director, René-François Lejeune, quien dice que habiendo más educadores profesionales, desde la última guerra mundial, que hubo en toda la historia, no hemos conseguido el resultado esperado, ni tenido en cuenta otros factores esenciales, que hacen en parte inoperante esta inflación preparatoria. Son precisas dos cosas: la vocación y la entrega sin cálculo, por un lado; y, por otro, los contenidos adecuados a transmitir. Todavía no hemos llegado, por ello, al cambio necesario, ni hemos estimulado el antiguo sacerdocio laico del profesorado, del cual depende el futuro de nuestra juventud, que entra en un mundo diferente y tendrá un papel preponderante en su dirección.

El engaño que supone la utilización indiscriminada de los nuevos métodos automáticos, como son los ordenadores, que no pueden ser usados como un fin, sino como un medio que depende de su contenido; porque en sí sólo con-

siguen sugestionar al niño, metiéndolo por así decirlo dentro de su propia mecánica automática, sin beneficio educativo, convirtiéndolo en un apéndice de máquina nada más, sin desarrollar su mente ni su carácter.

Los métodos empleados en el trato educativo del alumno son sólo tres: 1) la dureza, la rigidez y las normas externas; 2) la blandura, el *laissez faire*, o bien 3) el desarrollo personal y la participación responsable, dentro de una experiencia personal.

Ya de antiguo los dos primeros caminos se usaron. Menos se utilizó el tercero, por ser más costoso para el profesor. Ejemplo de los primeros es la descripción que hace Li-Wu-Wei en el siglo II a.C., según se cuenta en los *Anales de Primavera y Otoño*: «La enseñanza —decía este educador chino— necesita de rigor, y no debe degenerar en juego. Hoy los maestros resultan muchas veces incapaces de colocarse ante sus alumnos con severidad, y tratan —al contrario— de divertirlos; pero se es incapaz de compaginar lo uno con lo otro; y es como si un hombre estuviera a punto de ahogarse y se le salvara, para luego golpearle y hundirlo; o un enfermo que, para curarlo, se le hiciera ingerir una pócima de cianuro».

Un apólogo hindú cuenta también el modo adecuado de curar de un médico que era muy famoso por sus aciertos. Ante un enfermo, que había ingerido pan caliente y le sentó mal al estómago, recetó un colirio para los ojos. Sorprendido el enfermo, le preguntó para qué le daba un colirio y no una medicina estomacal; y el médico le contestó: te doy esto para que veas mejor, y sepas distinguir lo que ingieres; y así no tomes nada nocivo, evitando en el futuro la causa de tu enfermedad. Sí; hay que ir a la raíz, y no quedarse en las ramas cuando educamos. Este es el camino que usó también el gran educador occidental que fue Sócrates. Su camino fue el diálogo, la comprensión, el esfuerzo del educando partici-

pando personalmente, y considerando a todos en la práctica como iguales, porque diferimos en el *tempo*, pero todos tenemos iguales posibilidades, si sabemos tener paciencia. Porque «hay más diferencia intelectual entre un galgo y un perro policía, que entre un portero y un filósofo», señalaba ya Marx. La catalogación que hacen los *tests* no consiguen sino impedir el desarrollo de todos los que pueden tener ideas originales que no se conforman con la usual. En la mejor época educativa de Rusia no se usaban *tests*, sino que se estimulaba la participación, con gran éxito pedagógico. El profesor Richmond, de la Universidad de Glasgow, observa también con agudeza que «es posible que, con nuestros métodos de selección, perdamos como mínimo a dos de cada tres muchachos que están mejor capacitados para convertirse un día en nuestros mejores dirigentes». Y el psicólogo Smirnov añade que «se les da a los *tests* un valor de predicción que no poseen», porque «la ejecución satisfactoria de una actividad, o la solución de un problema, no dependen sólo de las habilidades, sino



también de la motivación fundamental». Y lo que hacen por tanto los *tests* es equivocadamente «afirmar que la desigualdad social está fundamentada». Makarenko, con razón, señaló que lo fundamental es «el regocijo anticipado», como motivación impulsora de la eficacia.

El genio, decía W. James, no es una cualidad innata preferentemente, sino «la capacidad de mantener la atención sostenida». Para Edison el genio era en el noventa por ciento producto del trabajo; y él mismo fue intelectualmente más bajo que muchos, pero resultó, por su esfuerzo y motivación, el más prolífico inventor que ha existido en la historia de los inventores. Y lo mismo sostenía Ramón y Cajal, basándolo en su teoría las sinapsis cerebrales, como único camino de aprendizaje, el cual está en manos de todos, jóvenes y viejos, brillantes o no.

Hoy ha hecho un interesante estudio el profesor venezolano Luis Alberto Machado, dedicado a la educación de la inteligencia, y ha descubierto que, si se aplicasen los *tests* a algunos grandes genios de la humanidad, como Kepler, Copérnico, Newton, Napoleón, Rousseau y Bach, no hubieran sobrepasado el nivel de un hombre corriente en inteligencia natural.

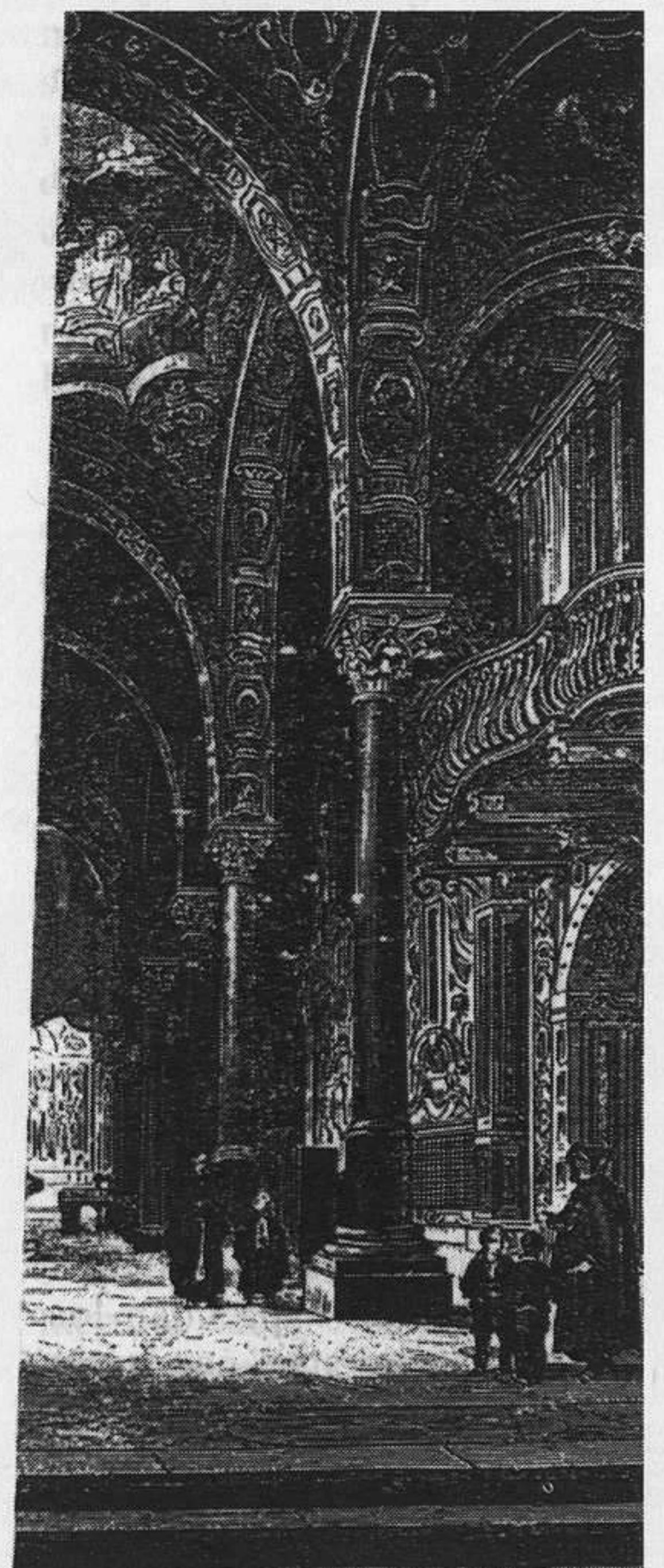
Hemos llegado indirectamente así a la conclusión de la necesidad de educar en valores intelectuales y morales; que es lo que más precisa la sociedad actual, para poder afrontar los problemas de hoy y los que se inician para mañana en el mundo.

Pero, ¿cómo hacerlo para no caer en ingenuidades poco realistas, separándonos en forma demasiado académica de la realidad?

Lo primero de todo es saber lo que esta realidad es. La ciencia actual afirma que la realidad es relación. Lo mismo la nueva física, que la biología o la filosofía, nos enseñan sin ningún género de duda que así

es la realidad que nos envuelve. Físicos, como David Bohm; biólogos, como Sheldrake; lógicos, como el profesor norteamericano M. R. Cohen, y filósofos, como el francés Merleau-Ponty o el español Zubiri, descubren lo mismo. Los conceptos no son algo sustancial, sino relaciones que definen la realidad ideada: al final toda realidad es «sintaxis», como dice Zubiri. Entonces no cabe duda que la ética, y los valores en general, están relacionados con toda la realidad, no son una especie de mónadas separadas entre sí, sino algo que se encuentra enlazado como los hilos de una tupida red.

Por eso, si bien se mira, el nuevo sistema español de enseñanza de los valores por el camino de la transversalidad, es el único que pretende respetar esa realidad relacional, en la que consiste nuestra conducta con las cosas reales, y en la enseñanza que se imparte en las diferentes áreas. La educación en los diferentes valores básicos aceptará esa transversalidad que los contacta a todos con la realidad de las diferentes áreas de estudio. El valor no es una cosa separada, sino el clima en



el cual está inmersa toda realidad. El valor no puede olvidar que toda acción humana que va dirigida a otro, repercute y no constituye un valor autónomo, por así decirlo.

La nueva reforma de la enseñanza española tiene en cuenta esto, y habla de la transversalidad de los valores y de la necesidad de enseñarlos y transmitirlos de este modo. El problema está en la manera de hacerlo de modo práctico y eficaz. Y ahí reside la dificultad, pues se trata de crear un nuevo camino que no se quede en las nubes de la teoría. El profesor necesita ver ejemplos prácticos, experiencias eficaces y sugerencias viables para acertar en este camino de la transversalidad.

Veamos, en primer lugar, qué valores sería más adecuado transmitir:

—La educación cívica y moral que quizá habría que resumir en una educación en la ética cívica, que es la única que debe transmitir la sociedad como tal, ya que otra cosa pertenecería al ámbito de lo personal y privado.

—La concreción práctica de los derechos y deberes humanos, en una sociedad democrática y, en particular, dentro del contexto histórico y social de nuestra nación.

—El desarrollo de la persona humana, de acuerdo con los conocimientos científicos que hoy se tienen acerca de este desarrollo integral.

—La educación en el arte de pensar, en una sociedad con la enorme influencia de la publicidad y la propaganda, y con el automatismo mecánico que la caracteriza.

—Educación para la paz.

—El desarrollo social de la igualdad de oportunidades, y de la no discriminación de los sexos, como base de una sociedad libre y democrática.

—El respeto al medioambiente, y a la naturaleza en par-



ticular, y al consumo de las materias primas y a la ecología.

—La educación para la salud.

—La educación del consumo y del consumidor.

—Y, como complemento metodológico, la educación en la innovación, la interacción personal y la integración en la vida del centro escolar.

Debe el profesor desarrollar todos estos aspectos de modo concreto y práctico, sobre todo utilizando con los alumnos el sistema de los «dilemas morales», debatiendo con él las consecuencias previsibles de nuestros actos, y su repercusión social de modo amplio y realista. Es lo que en moral se llama el «consecuencialismo» y «proporcionalismo», porque mide los resultados de nuestra acción por su proporción positiva y negativa, ya que ninguna acción es químicamente pura, por así decirlo.

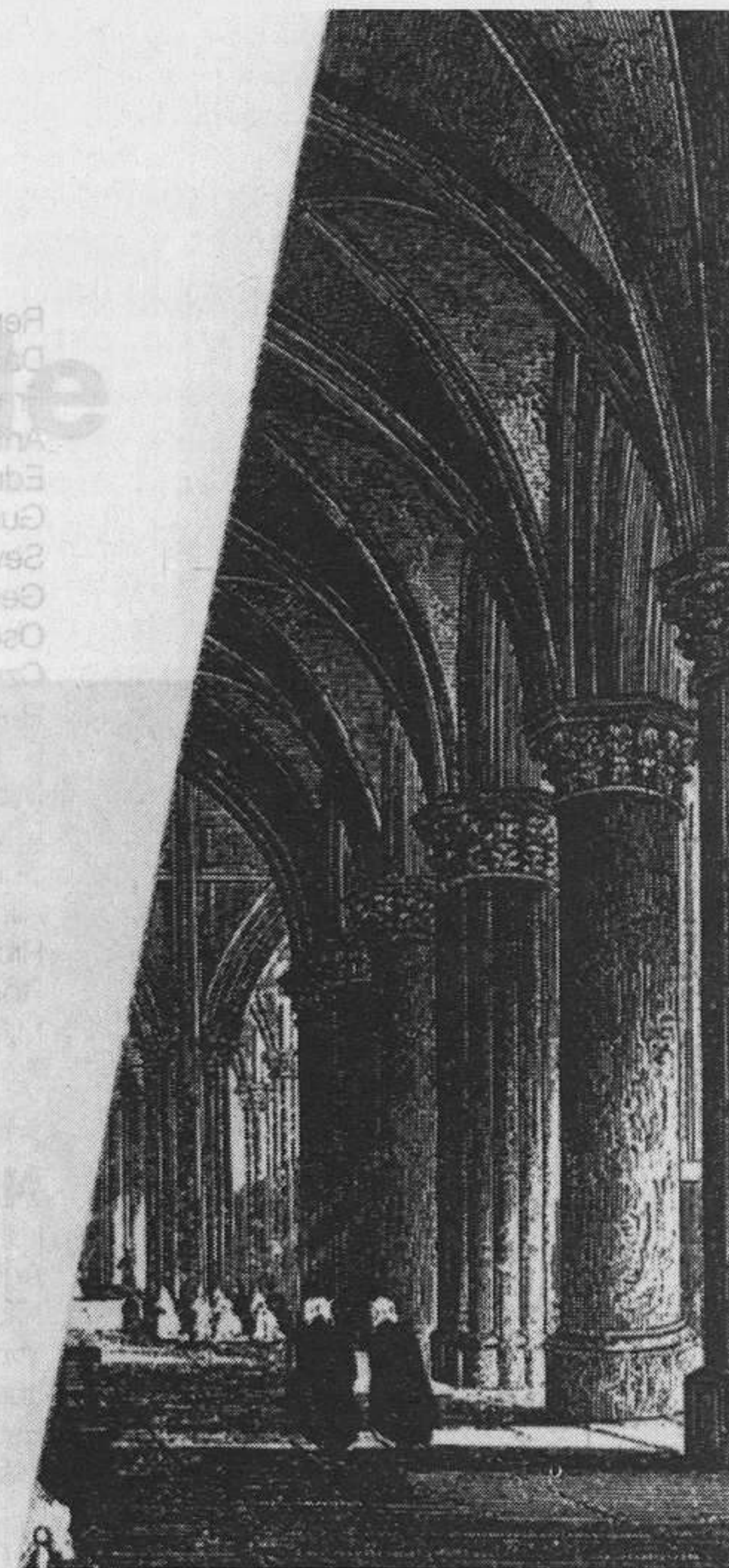
Además, el vehículo será el diálogo en la consideración de esas consecuencias reales en la vida cotidiana, más que en una elucubración teórica, ya que hay que tener en cuenta la diversidad ideológica que puede darse entre los alumnos y hay que respetarla.

Y, por último, se deberán tener en cuenta también esas convicciones personales, lo mismo del alumno que del profesor, y habrá que alentar que influyan personalmente en cada uno, a la hora de impulsar los valores comunes que se quieren desarrollar. No se trata de un neutralismo imposible e ineficaz, sino de implicar a cada uno, tal y como es, en los valores comunes, desde la diferencia de convicciones personales que, al conocerlas, se acostumbrará uno a respetar. Una cosa es el contenido común de los valores, y otra la diferencia respetable de motivaciones que pueden y deben impulsar personalmente a su realización.

Y, ¿no habría que hacer también, para ser más prácticos, una especie de «Carta moral de la nación», que recogiera todos esos valores básicos, en los cuales podemos y debemos coincidir los ciudadanos de un país, desde distintas ideologías, como proponía el filósofo Maritain hace pocos años? Es un reto a estudiar y debatir, aunque no sea fácil.

Yo recuerdo con satisfacción la enseñanza que daba en España el profesor Verdes Montenegro, desde su cátedra del Instituto San Isidro de segunda enseñanza, en los años de nuestra II República y final de la Monarquía, hace casi tres cuartos de siglo. Esto que ahora empezamos a descubrir era su método de enseñanza, que tenía un gran éxito en aquella coyuntura plural de nuestro país. Y ahora podríamos inspirarnos en su ejemplo, en sus experiencias e ideas, expuestas en sus libros, hoy desgraciadamente agotados, pero que deberían ser reeditados.

Solidaridad, tolerancia, diálogo y estima mutua, serán los valores para poder construir una sociedad más justa y más satisfactoria, en donde la clave sería la convivencia que propugnaban nuestros pensadores clásicos del Siglo de Oro, como los dominicos Vitoria y Soto, y los jesuitas Molina,



Vázquez y Suárez. Para ellos la paz social era el fondo de toda ley cívica o moral, en una convivencia de todos sin discriminaciones. Incluso Vázquez sostenía, hace cuatro siglos, algo de gran actualidad: que la moral obliga por igual a todos, sea cual sea su creencia, y puede ser descubierta lo mismo por el creyente que por el no-creyente, ya que su base es la razón natural de todo ser humano, y no la apelación a un mundo sobrenatural, que sólo suministra la motivación del que cree.

Esta ética mínima para todos será una ética del consenso, y será también una ética cívica, en la cual hay que educar a un país democrático como el nuestro.

ENRIQUE MIRET MAGDALENA

- *Catolicismo para mañana*. DDB, 1976.
- *Violencia y agresividad ante la ciencia y la fe*. Narcea, 1981.
- *El nuevo rostro de Dios*. Temas de Hoy, 1989.
- *Amor y sexualidad*. Plaza & Janés, 1991.

LETRA INTERNACIONAL

N.º 17

José Andrés Rojo
Ingo Kolboom
Karl Schlögel
Stefan Heym
Friedrich Dieckmann
Juan Carlos Vidal
Leonardo Sciascia
Vincent Canby
Antonio Cisneros
Percy Kemp
Eugenio Trias
Ursula K. Le Guin
Aliza Ezra
Dorothy Parker
Lourdes Ortiz
Ana Rossetti
Annie Dillard
María Kodama
Eduardo Subirats
Francisco F. Longoria
Vicente Verdú
Jean Pierre Estrampes
Antonio Fernández-Alba
Rosa María Pereda
Tzvetan Todorov
Michael Ignatieff
Milan Simecka

N.º 18

Victoria Camps
Václav Havel
Timothy Garton Ash
Antonio Cascales
Josefina Casado
Paul Virilio
Soledad Murillo
Michael Maffesoli
Ana María Leyra
Carmen Mataix
George Steiner
Rosa María Pereda
Paolo Fabbri
Jorge Lozano
Lola Gavarrón
Elena Benarroch
Pedro del Hierro
Ma Jian
Jorge G. Castañeda
Enrique González Pedrero
José Luis Martín Prieto
Bernardo Schiavetta
Matilde Gini
José Tono Martínez
Luis Antonio de Villena
Michael Ignatieff
Milan Simecka
Tzvetan Todorov

N.º 19

Michael Scammel
Edgar Morin

Renée Fregosi
Daniele Archibugi
Francisco Calvo Serraller
Antonio Saura
Eduardo Arroyo
Guillermo Pérez-Villalta
Severo Sarduy
Georges Nivat
Oscar Milosz
Czeslaw Milosz
Roman Gubern
Rafael Fraguas
Michael Krepon
Eric Ambler
Sun Tzu
Allan E. Goodman
Richard Deacon
Rosa María Pereda
Milan Simecka
Tzvetan Todorov

N.º 20

Luis Goytisolo
Adam Michnik
Alfonso Guerra
Yvonne Hortet
Juan Marsé
Esther Tusquets
Marcos-Ricardo Barnatán
J. J. Armas Marcelo
Amitav Ghosh
Miguel Angel Molinero
Norman Manea
Harry Mulisch
José María Martín Senovilla
Victor Weisskopf
Martin J. Rees
Mario Vargas Llosa
Mario Merlino
José Angel Valente
Xavier Güell
Libuse Monikova
José A. Ferrer Benimeli
Thomas Steinfeld
Peter Sager
Michael Ignatieff
Giulio Giorllo
Rosa Pereda
Tzvetan Todorov

N.º 21/22

Tom Engelhardt
Rafael Conte
Robert Darnton
Hans Christoph Buch
Denis Hollier
Spojmai Zariab
Christian Salmon
Carlos García Gual
Peter Esterhazy
Roger Shattuck
Nadine Gordimer

Sara Sefchovich
Josefina R. Aldecoa
Sergio Quinzio
Gilles Képel
Richard Rorty
Victor Mallet
Luciano Pellicani
Krzysztof Gawlikowski
José Méndez
Félix Grande
Marin Sorescu
Raymond Carver
Saul Landau
Gillian Gunn
Hermann Bellinghausen
Giulio Giorllo
Rosa Pereda

N.º 23

Vittorio Strada
Bernard Lewis
Daniele Archibugi
Lawrence Lipking
Rober Darnton
Rosa María Pereda
Eugenio Spedicato
Thomas Mann
David Meghnagi
Hava Tirosh-Rothschild
Yirmiahu Yovel
Gershon Scholem
Sigmund Freud
Roberto Blatt
Leszek Kolakowski
Miguel Porta Perales
Manuel Alvarez Ortega
Jacineeto Luis Guereña
Giulio Giorllo
Tzvetan Todorov

N.º 24

Ferenc Feher
Jacques Rupnik
Blas Matamoro
Wilhelm Schmid
Drago Jancar
Antonio Colinas
Jaime Siles
Marcos-Ricardo Barnatán
Mario Merlino
Juan Nuño
Antonio Altarriba
Antonio Cisneros
Tristan Tzara
Mark Strand
Jorge Luis Marzo
Vlada Petric
Jan Blomstedt
Pilar Rubio
Jacques-Alain Miller
Gustavo Dessal
J. L. Giménez Frontín
Pascal Bruckner

Adam Michnik
Marina Warner

N.º 25

Jordi Solé Tura
Joachim Sartorius
Nadine Gordimer
John Berger
Jay McInerney
Slavoj Zizek
Peter Matthiessen
Vladimir Soloviov
Joaquín Roy
Vasko Popa
Adam Michnik
Giulio Giorllo
Pascal Bruckner
Rosa María Pereda

N.º 26

Sami Nair
Norman Manea
Geneviève Héléne
Francisco Jarauta
Remo Bodei
Gianni Vattimo
Aldo Giorgio Gargani
Roberto Blatt
Roger Bartra
Félix Grande
Juraj Badzo
Arthur Schlesinger, Jr.
Marc Lambron
Gabriel Ureña
José María Parreño
Giulio Giorllo
Marina Warner
Rosa María Pereda

N.º 27

J. H. Elliot
Carlos Fuentes y
Rolando Cordera
Claudio Magris
Julián Ries
Roberto Bazlen
Edgardo Oviedo
Enrique Lynch
Michael Ignatieff
Franco Ferrarotti
Roberto Blatt
Nora Catelli
Peppe Balistreri
Peter Nadas
Kamal Sebti
Alicia Escamilla
Marina Warner
Giulio Giorllo

N.º 28

Ralf Dahrendorf
Adam Michnik

Dubravka Ugresic
Vladimir Pistalo
Eduardo Subirats
Oscar Scopa
György Konrad
Javier Alfaya
Sergio Olivari
Mario Merlino
Retablo
Mario Merlino
Raul Guerra Garrido
Fernando Huici
Juan Manuel Bonet
Marcos-Ricardo Barnatán
Antonio Granados Valdes
Pascal Bruckner
Giulio Giorllo
Rosa María Pereda
Marina Warner

N.º 29

Derek Walcott
Edgar Morin
Jan Urban
Blaga Dimitrova
Edgardo Oviedo
José Luis L. Aranguren
Iovan Hristic
León Edel
Mario Muchnik
Augusto Monterroso
Laszlo Krasznahorkai
Mati Klarwein
Maria Escribano
Oscar Scopa
Diego A. Manrique
Luis M. Aguilar
Michael Du Plessis
Pascal Bruckner
Giulio Giorllo
Rosa María Pereda

N.º 30/31

Nicholas Shakespeare
Karel Kosik
Yudith Kiss
Slavoj Zizek
Rosa María Pereda
Michael Ignatieff
Esther Benitez
Fernando de Valenzuela
Kadhim Jihad
Valerio Magrelli
Miguel Martínez-Lage
Bernard Hoepffner
György Konrad
James Fenton
Adam Bodor
Hector Yanover
Pascal Bruckner
Giulio Giorllo

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____

Suscripción a los números

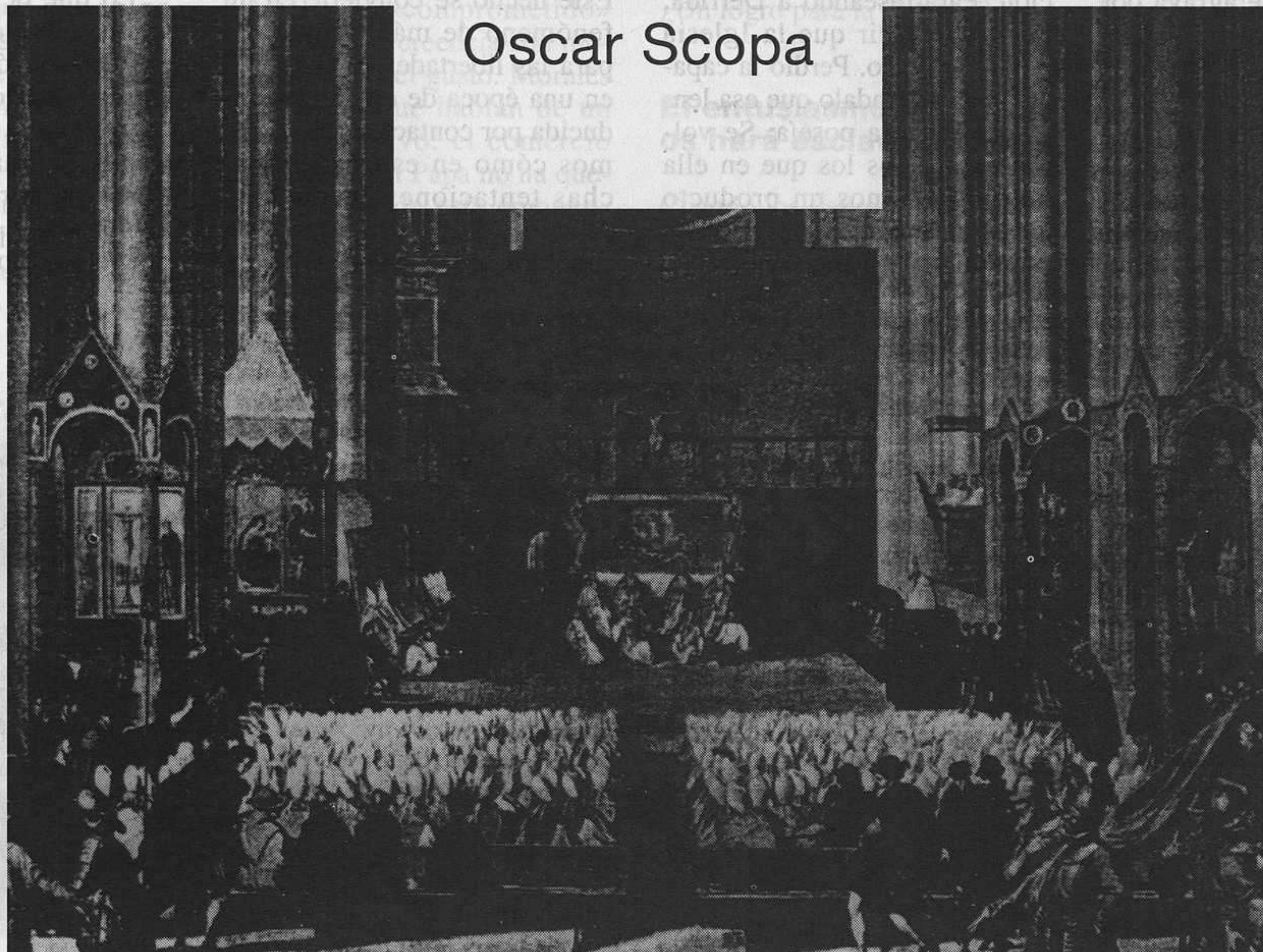
Forma de pago: Adjunto talón bancario Giro postal n.º: _____

TARIFAS 4 números

España 2.400 ptas.
Europa 3.800 ptas.
América 5.300 ptas.

La traducción de un sexo invariable

Oscar Scopa



Diversos y dispares fueron los discursos que los cristianos inventaron desde su aparición hasta nuestros días. A partir de los textos llamados apostólicos, pasando por los escritos de los apologetas del siglo II hasta los tratados de los demás Padres de la Iglesia que concluyeron en la Edad Media, se construyó un corpus lo suficientemente amplio para que cualquier tema o disposición personal pudiese ser abarcado en ellos.

Si la *verdad revelada* incluye la tradición y la palabra de los Padres de la Iglesia, podemos decir, con muchos otros autores, que han sido las escrituras cristianas las que revelaron Occidente. Esas escrituras tomaron las formas más variadas —desde su clasificación hasta su traducción— hasta

volverse texto definitorio, al modo de lápida donde se copia el certificado de defunción, en torno a lo que fueron las circunstancias, conclusiones y consecuencias del Concilio de Trento. Estertor y toses han acompañado durante los siglos siguientes al deterioro de la escritura eclesial y la transmisión dentro de su ámbito hasta nuestros días.

Podríamos citar muchas excepciones. Una gran cantidad de teólogos o filósofos cristianos ha aportado y aporta ideas a su religión y a la cultura toda. Pero estos pensadores siempre han sido puestos bajo la lupa del desviacionismo, herejía, apostacía y otras técnicas disuasorias contra la inteligencia humana y la singularidad exclusiva de cada sujeto. Aquí nos referiremos en general al

discurso oficial, a sus divulgadores y a las consecuencias de sus metodologías.

Para retomar el tropo de la tumba podemos decir que será recién durante este siglo donde se vuelva efectiva la imposibilidad de escribir un epitafio. La locura censora y expurgadora de cantidad de escritores faltos de talento (y por lo tanto faltos de don en el sentido teológico y antropológico) produjeron el último efecto devastador: las artes han quedado fuera de cualquier opción por la *verdad revelada*. Sólo en pocos casos los atributos tradicionales del cristianismo (el Niño, la Pasión, la Virgen, el Crucificado) fueron tomados como parodia o como signo de una religiosidad *nueva* que absorbe los símbolos tradicionales para dejarlos fuera de cual-

quier posibilidad institucional, considerada caduca y opresora.

Dos poetas como Thomas Merton, monje trapense, o Paul Claudel, católico practicante y ciertamente muy alejado de las izquierdas, son y han sido leídos, estudiados y admirados por el lector profano (prefiero esta palabra a ateo) antes que por un participante de misa dominical que incluya grupo emotivo.

Difícilmente hoy un católico, e inclusive muchos obispos, sepan quiénes fueron Rouault o T.S. Eliot. Difícilmente hayan oído hablar de Messiaen, Bloy, Mauriac o Gerard Manley Hopkins. Pintores, músicos y escritores católicos que han participado de un modo u otro en la invención del siglo XX. Y si bien

existen críticos cristianos — sobre todo franceses y alemanes— que han trabajado intensamente la obra de estos autores y artistas, podemos decir que la característica central que muestran los católicos desde la posguerra es el embrutecimiento. Característica que si bien comparten con toda la sociedad se agrava por tratarse de un culto.

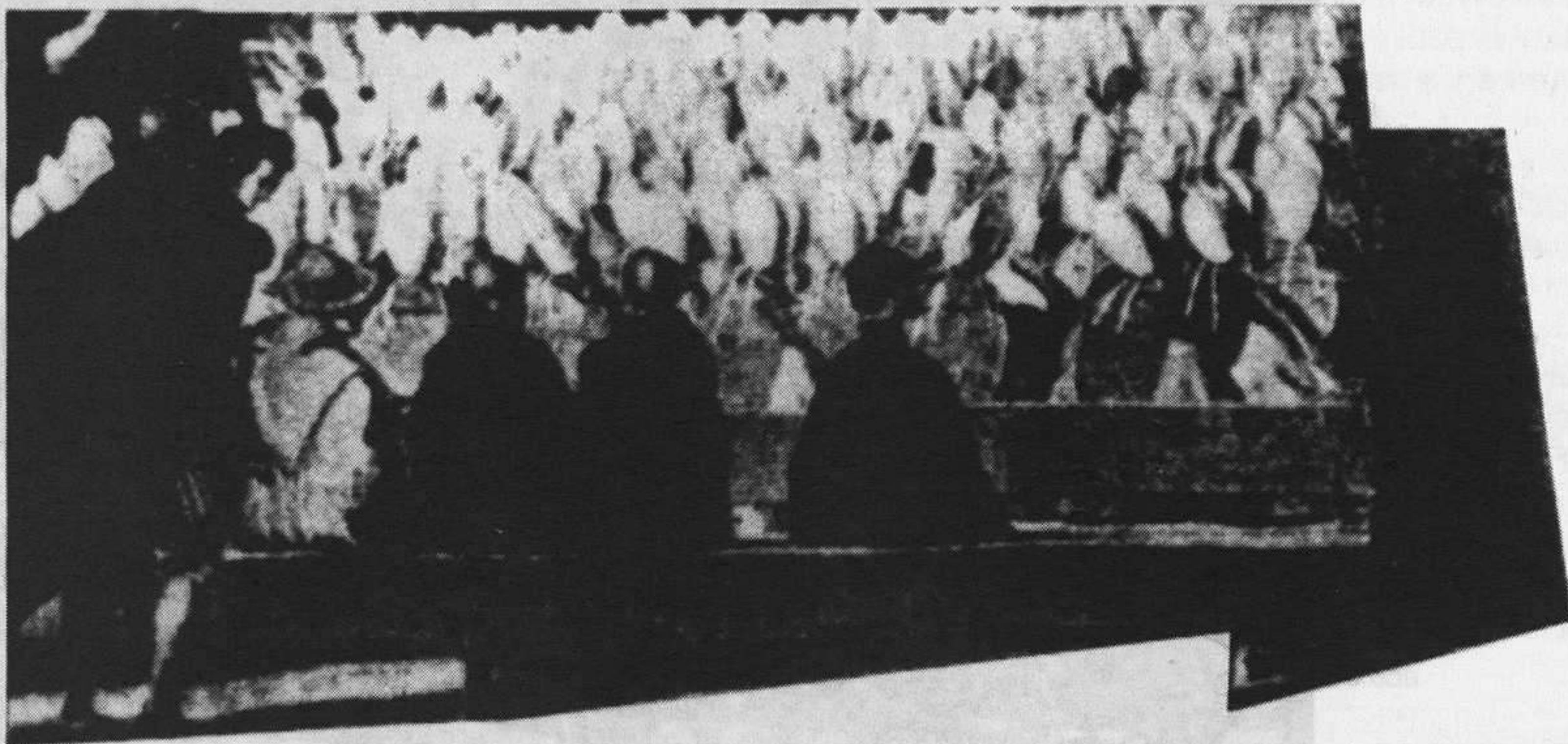
Una liturgia decadente

El Concilio Vaticano II fue generoso consigo mismo. Todos vimos eso pero algunos creyeron ver una apertura, una ventana abierta que permitiría un nuevo entusiasmo. Poco duró la ventana entreabierta, la cual se convirtió rápidamente en euforia y luego en nudo de ahorcado. Un nudo en la garganta de quienes habían visto allí una esperanza. Pero *ver* una esperanza y creer que hay allí una verdad es una herejía no sólo cristiana sino de falta de lecturas en los granos de arena del espejismo. O dicho de otro modo, desencanto, obsecación y embrutecimiento van de la mano.

Pero encaminémonos hacia la liturgia, pues con facilidad podemos caer en la sociología o la psicología, lo cual nos conduciría lejos de los caminos de Dios. La Iglesia, digamos históricamente, no permitió que su liturgia ni la fe de sus jóvenes fuera una fe de entusiasmo. En la concepción de la fe está la libre aceptación de la palabra revelada y este núcleo constituía la lentitud de su camino, del ascenso del camino, «los peldaños de la fe». Allí estaba el acento: ningún apresuramiento, ningún entusiasmo. De ese modo también las liturgias de la Iglesia concedían con esa lentitud, con el saber escuchar, con el saber admirar apaciblemente la belleza, de un modo sin duda platónico. Los intérpretes del Concilio Vaticano II creyeron que permitiendo cantar canciones del tipo balada pop en los templos atraerían a los jóvenes, que hablar en lengua vernácula atraería a la gente al misterio. Se creyó en la expresi-

ón como función reconcentradora.

Ocurrió lo contrario. Ya las baladas están anticuadas y la lengua vernácula con sus posibilidades metafóricas alienadas, sin capacidad creadora como conductor hacia la verdad, poco sirvieron a su función. Paraphraseando a Derrida, podemos decir que la Iglesia perdió el estilo. Perdió la capacidad de escándalo que esa lengua misteriosa poseía. Se volvió para todos los que en ella no participamos un producto *kitsch*, o lo que es más preciso, un sentimentalismo nocivo.



A nadie debe extrañar que el disco más vendido durante el año 1993 haya sido el canto gregoriano de los monjes de Silos. La monodía tanto ambrosiana como gregoriana bien podría estar representada hoy por los músicos minimalistas o algunos cultores de lo que genéricamente se llama *new age*. Pero la buena voluntad de muchos obispos y sacerdotes progresistas creía que era el canto gregoriano de las iglesias lo que espantaba a la juventud, cuando en realidad se trataba de la represión sexual aquello de lo cual se alejaban los jóvenes, y de la que es la Iglesia la gran responsable social. Pero como eso no lo podían aceptar, recortaron el rasgo más bello que tenían en ya pocas iglesias y templos para no renunciar a continuar siendo los directores de la re-

presión sexual, que ahora da aulliditos de alegre impostura.

En este sentido, el excomulgado obispo de Lille, monseñor Lefevre, llevaba razón. Una razón que desnudaba un *factum* de la Iglesia: si no vamos a renunciar a la represión sexual, ¿por qué renunciar a los ritos? Este hecho se convierte en un fenómeno de máximo peligro para las libertades individuales en una época de epidemia producida por contacto sexual. Vemos cómo en estos días muchas tentaciones de puristas raciales, de progresistas confundidos o directamente de ra-

viejo fraile franciscano es la fe de los que se estrellan. Otros optan por convertirse en padres tiernos. Dicen que entienden lo que la sociedad dice u opina, pero que la Iglesia tiene derecho a opinar para y con sus fieles y que «los demás no les escuchen».

Lo que ocurre es que nuevamente la clerecía opta por la culpabilización y la exclusión como método. Dicen: dejémoslos opinar y celebrar en paz, somos víctimas; si tú eres ateo está bien, pero déjanos en paz hablar sobre la vida, la genética, el aborto, el sexo, los ho-

cistas miran con agrado la pureza y sus sonidos asexuados. De esto no tiene responsabilidad alguna el gregoriano ni los monjes que lo cantan. Pero este hecho habla —socialmente— de la represión en una época de epidemia. Siguiendo este rasgo podemos decir que el último cisma de la Iglesia fue un cisma litúrgico.

En los últimos tiempos podemos apreciar cómo aquellos elegidos de la Iglesia para estar frente a las cámaras de TV utilizan la técnica de reducción a sensibilidad. Ya no discuten. Piden que se les deje celebrar sus fiestas en paz, dicen que —frente a quienes poseen algún saber sobre los temas religiosos— no saben, que son ignorantes, pero que ellos tienen fe. Digamos que tienen fe a ciegas, que como me diría un

mosexuales, la droga, etc. donde se nos ocurra.

Este discurso está enfocado al reclutamiento de los más débiles o sentimentales, quienes pueden ser captados a través de la culpa o del terror civilizatorio, por temor a quedar fuera de la comunidad. Sabemos el peso que esto tiene en las poblaciones rurales. Sabemos también que éste ha sido un recurso de los populismos cuando deciden

A partir de los textos apostólicos, la Iglesia ha construido un «corpus» lo suficientemente amplio para abarcar cualquier tema o disposición personal.

entrar de lleno a ocupar su anhelado lugar totalitario. El «sólo somos buenos alemanes» bien puede recordarnos algo.

Está escrito: desconfiad de los lobos con piel de cordero. Sobre todo en estos días, que parecen indicar el fin de los argumentos de la derecha más salvaje: la que dice que ya no existen posiciones ideológicas, y que a través de sus místicas comunicativas e interestelares están construyendo a pasos agigantados el nuevo —y viejo— totalitarismo en sus diversas formas de horror. De todos modos el recurso que per-

convencido de que el sexo es un buen negocio. Su posición no es comercialmente diferente al de un editor de revistas eróticas. Es competitiva con aquélla en el mismo registro y categoría lógica.

De este modo, tanto el *hard-core* como el sexo ingenuo, angelical o el «comprometido» con tal o cual creencia son modos morales del gusto. Morales esteticistas que hablan de un mismo objetivo: el comercio con el sexo. El Papa no ha querido alejarse de esta competición comercial y viste al sexo con los vestidos que él gusta.

Pero volviendo a «nuestra» Iglesia podremos decir que ésta o sus representantes bajaron al llano del avión visitador pero a costa de verse cada día más involucrados en sus propias incompatibilidades. Sin duda también el consumo voraz ha producido un daño irreversible en sus estructuras discursivas. ¿Un logro para la libertad?

El entusiasmo os hará esclavos

Cuando los Padres de la Iglesia intentaban imponer su nueva concepción poética, no a través

uno es tres. Un imposible matemático para la época, pero a la vez una nueva metáfora que inventaba los nuevos tiempos sin esperar producir textos para la demanda de la época.

Eran aquellos años del Imperio romano, años de decadencia. La sensación de hastío, la reiteración abusiva de las formas y sobre todo de la parodia; años de cansancio frente a todo lo existente, de dioses mal traducidos del griego, años que volvían insoportable la vida, la política y en definitiva lo que se volvía por primera vez humano: el futuro. Tiempo a la vez de suicidios de políticos y de un poder que no podía pensar un cambio de sistema ético en su inercia. Es en ese paisaje donde aparecerá lo que yo llamo la venganza de las colonias.

La Iglesia no permitió que su liturgia ni la fe de sus jóvenes fuera una fe de entusiasmo.

Roma estaba sin ideas, yerma y hastiada. Un grupo de judíos, de integrantes de una colonia de paso del Imperio, insignificante, lejana, estaba iniciando la historia, la estaba poniendo en marcha a partir de una metáfora surgida de un cruce de lenguas: la griega, la latina y la hebrea. Tres es uno o la promesa de la lengua única, unificadora y universal. No es una casualidad que los años victoriosos de la Iglesia hayan abarcado lo que duró la lengua única, preponderante luego de la escisión de los griegos: el latín. Sin latín no hay Iglesia romana. Hay contrarreforma, Inquisición, expulsiones, masacres o autos de fe. En definitiva oscurantismo, el cual, contra lo que se cree habitualmente, no fue patrimonio de la Edad Media.

Si la conciencia no es ni más ni menos que un modelo ideológico preponderante, ésta fue dentro de su discurso oficial la cadena que mantenía

mite colocarse en el lugar del creyente ignorante piadoso, frente al sabio puesto en el lugar agresivo o perverso, es una técnica retórica que la Iglesia ya utilizó en su infancia mártir, y de la cual se ocuparon suficientemente los retóricos del siglo XVII, colocándola en un lugar de prescripción de la elocuencia. Además, e históricamente, la posición retórica de ignorancia piadosa tuvo en San Justino a un maestro, pero sin duda de mucho más vuelo que los actuales practicantes.

Haz lo que quieras, pero no ames

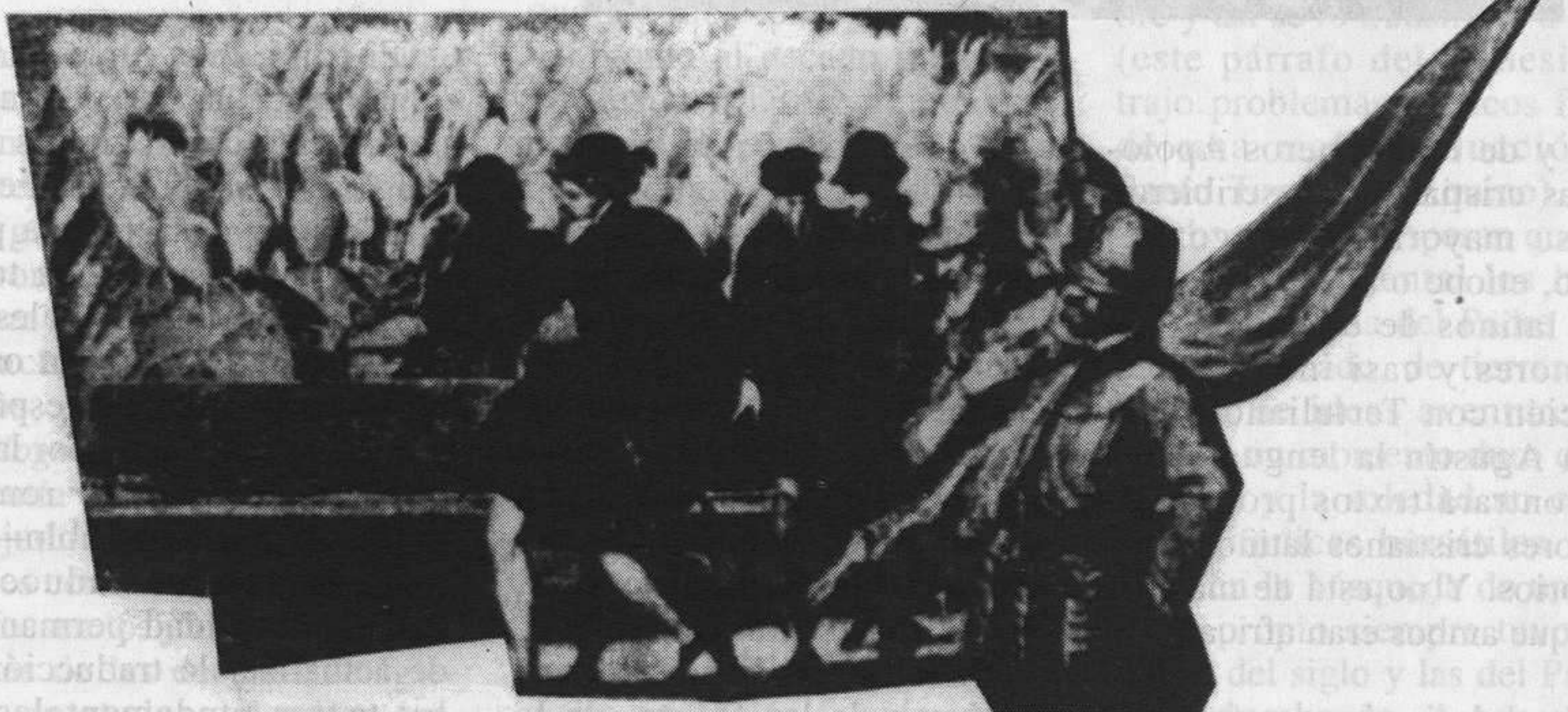
En su última encíclica el Papa nos está enviando un mensaje comercial claro: no renunciaremos al tráfico sexual. Nos deja claro que él también está

Más nos brinda —por razones de mercado— un espacio que permita un replanteo de la ya decadente y por ahora sin salida moral sexual capitalista.

Esta obscenidad —en el sentido de estar fuera de escena— la comparte el discurso oficial de la Iglesia con algunas revistas del corazón, manuales del amor o de sexología. Si otrora los manuales victorianos que trataban la moral de las niñas o los modales del sexo débil eran manuales de represión, también lo son los manuales o tratados que dan consejos para el sexo perfecto, el lecho perpetuo e inmejorable con el mismo hombre o la misma mujer, el orgasmo perfecto y demás gestos de impotencia y represión por la vía de la felicidad absoluta y la ausencia de conflicto.

de «fábulas como los poetas antiguos» sino en el producto de la lengua griega y su filosofía, esa concepción poética que algunos podrían llegar a llamar vanguardista, sorprendió al mundo. Frases como «El Hijo de Dios es el verbo (*logos*) del Padre en idea y operación» (Atenágoras) deslumbraron a millares de personas, bastante cercanas todas al Mediterráneo. Y esa frase, ese tropo verdaderamente maravilloso, sin duda tuvo efectos. «Hijo de Dios» vectorizaba hacia los humanos el poema mágico, divino, profético. «Verbo del Padre» volvía a hacerlo ascender. Descenso y ascensión que trajo consecuencias éticas acumulativas que algunos insisten en llamar crisis.

Pero ese tropo era fruto del oxímoron mayor: Tres es uno,

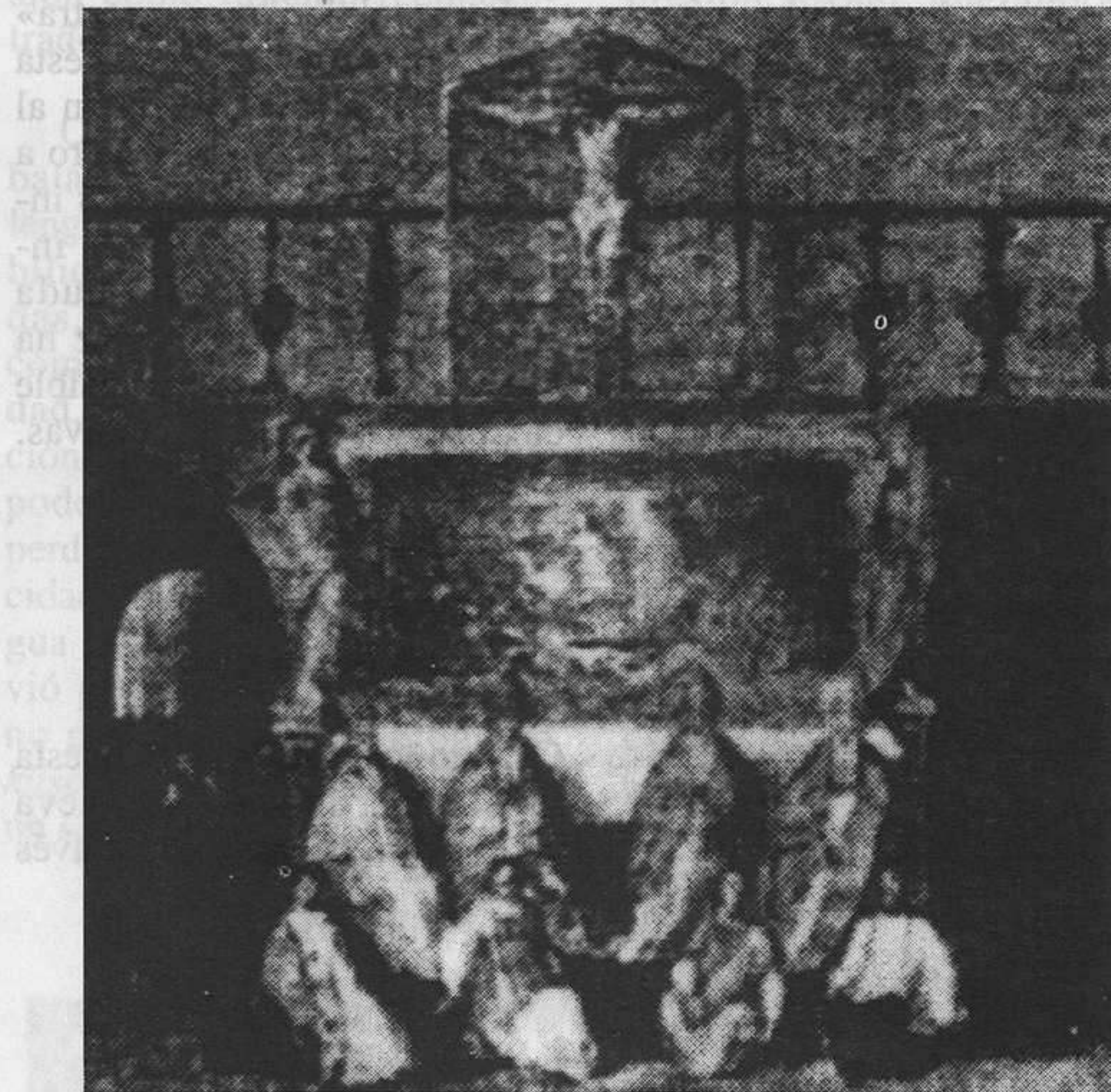


cohesionados a príncipes y señores, labriegos y caballeros andantes, reinas y siervas. Esa conciencia era sostenida por un misterio —divino— y por una lengua misteriosa —el latín—. Cantidad de palabras, ritos, jaculatorias daban el marco unívoco a la comunidad de creyentes que constituían efectivamente una *polis* universal. Todo esto atado por una teología que muy pocos podían entender.

Aquel sitio que ocuparon otrora jaculatorias, misterios litúrgicos o ángelus lo ocupa la teología de hoy: la economía. Estabilidad, rentabilidad, paro, crecimiento, estabilizadores, intereses vienen a ocupar el lugar de transustanciación, hipóstasis, fe, salvación, caridad, escritura, oración. En definitiva son las palabras de la economía las que constituyen el nuevo «templo». Un templo que si bien ha sustituido a las Iglesias en la obtención de obras de arte, no ha logrado brindar un espacio de silencio ni de reflexión a los habitantes de la *polis*. Y si bien las palabras de ambos «templos» son para la mayoría incomprensibles podemos decir, en algún sentido, que las palabras de la religión son más democráticas, en el decir «de todos» y en las posibilidades de producción de belleza, en su faceta transformadora de las pasiones de la comunidad.

Traducción y variables

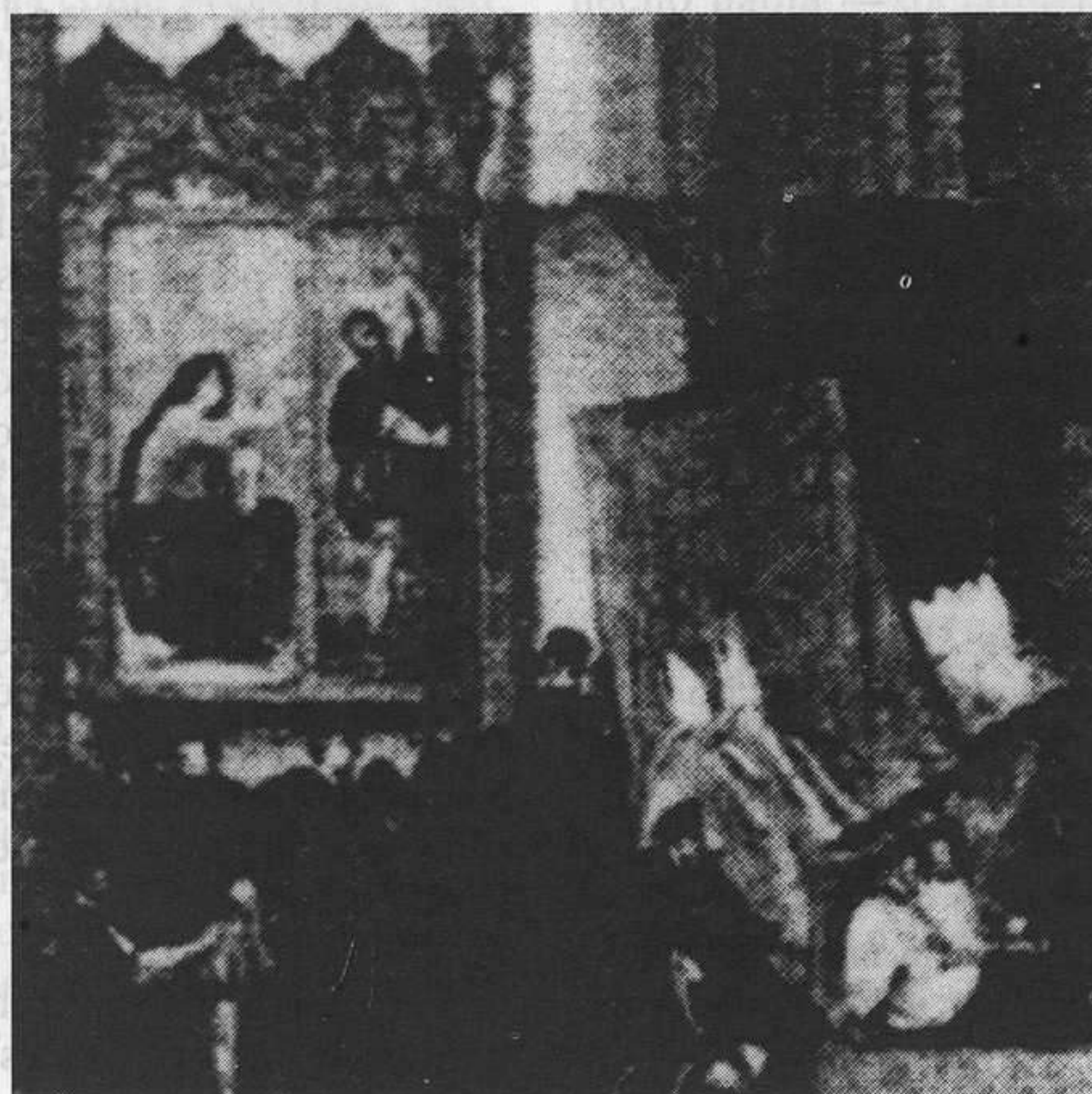
Sin duda no han sido ni las joyas del Vaticano ni el Tribunal del Santo Oficio lo que ha llevado al estado actual de la Iglesia romana, sino la imposibilidad frente a un problema de traducción. Sabemos que recién en este siglo se comenzaron a buscar modos de traducir las Escrituras de forma no tendenciosa. La teología de la Iglesia fue inventada —utilizo esta palabra fuera de todo marco peyorativo— entre los grecoaffricanos de Alejandría y los Padres del Asia Menor. Los textos neotestamentarios fueron escritos en arameo o griego. Del mismo modo los textos de los Padres Apostóli-



cos y de los primeros Apologetas cristianos se escribieron en su mayoría en griego, hebreo, etíope o sirio. Los escritos latinos de esa época son menores y casi inexistentes. Recién con Tertuliano y con San Agustín la lengua latina encontrará textos propios de autores cristianos latinos definitivos. Y no está de más decir que ambos eran africanos.

La Iglesia siempre fue apabullada por la idea de variable, que jamás pudo formalizar. La misma idea de pecado, que podría aproximarse a una variable, es circular: es el modo

de volver a Dios a través de la formulación del perdón. Y si bien lo invariable, en cierto sentido el dogma, es lo que le permite su lentitud y reflexión, también es lo invariable lo que la ata, por imposibilidad teórica, a ciertos pasos que dio y de los cuales no puede volverse atrás o deshacerse. Es allí, en lo invariable, en su concepción materialista, petrificada del tiempo, donde está una de las facetas de lo que se ha formalizado como el Espíritu Santo. Esto es lo que les impide decir oficialmente *con Trento cometimos un error monstruoso*.



La función —en el sentido básico de «expresión de»— del Espíritu Santo es garantizar la «potencia» (palabra traducida brutalmente del *dynamis* griego) de lo invariable. Lo cual no es evangélico sino teológico y concede al Espíritu Santo la función materialista del número; inamovible, invariable. Sólo se trataría de asignarle al Espíritu Santo —en cuanto función— en lugar del valor «3» el valor «n». Esto ayudaría mucho al pensamiento eclesial, a su constitución gramatical. Por lo menos lo enviaría de nuevo al desierto, lo cual no es poco. Pero para que esto pudiera ocurrir la Iglesia debería encontrarse con sus raíces, en lenguas y espíritu.

Encontramos también que la gramática ha sido una fuente permanente de problemas para la Iglesia. Y la gramática es un problema para la Iglesia pues la religión cristiana, en todas sus versiones occidentales, ha renunciado a su lengua original y por lo tanto a su espíritu, y se ha convertido —por la necesidad del *imperatur* romano impuesto por San Pablo— en una religión de traducción. Así, la necesidad permanente de actualizar la traducción de los textos fundamentales, de irlos variando siglo a siglo desde la caída del latín, es lo que endurece su posición del lado del dogma. Hasta la idea misma de dogma se vuelve invariable a partir del cristianismo latino y el célebre Magisterio de la Iglesia.

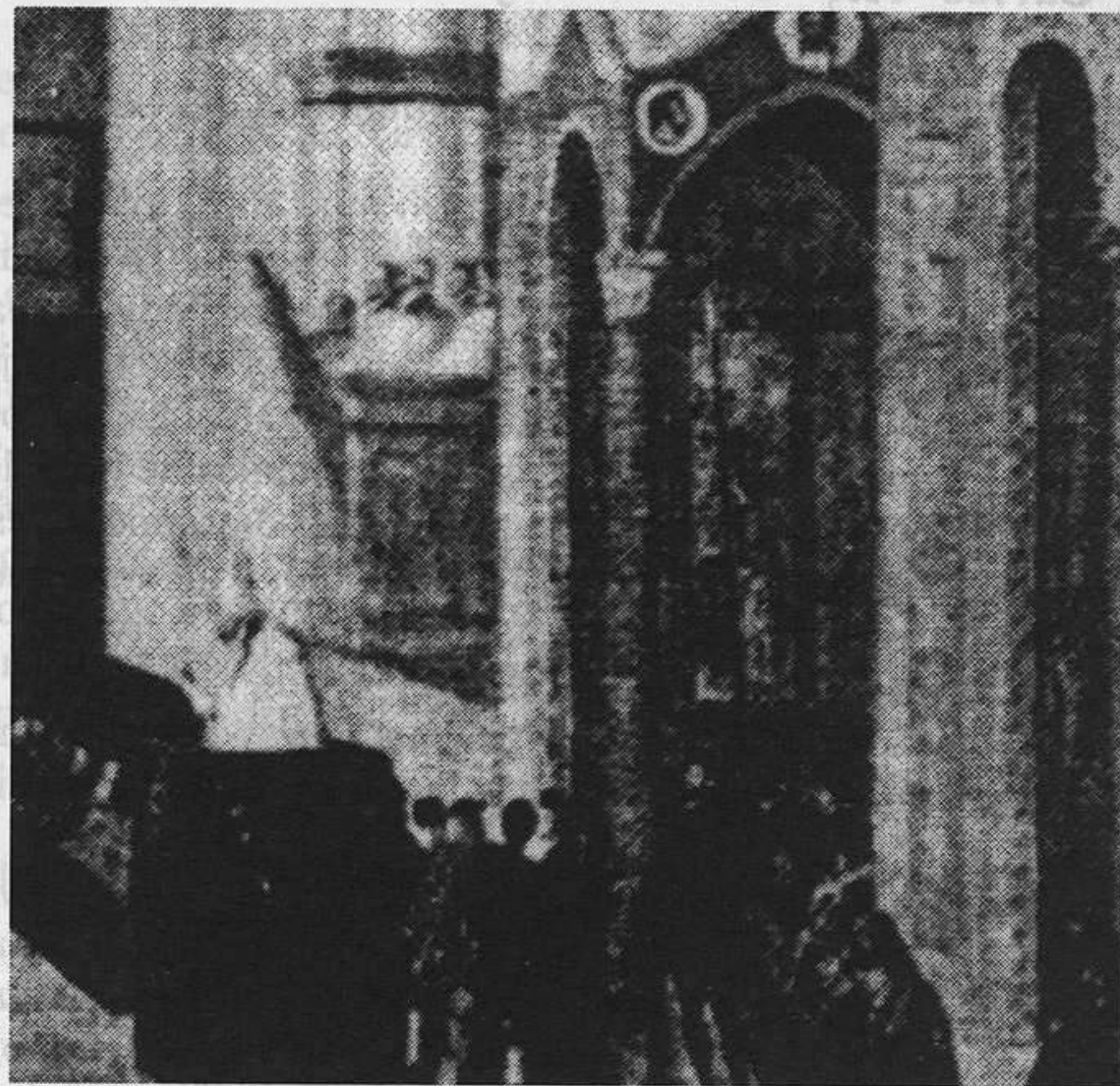
«Cuando a los herejes se les arguye con las Escrituras, se ponen a atacar las mismas Escrituras, afirmando que están corrompidas o que no son auténticas, o que no concuerdan, pretendiendo que no se puede sacar de ellas la verdad si no es que uno conozca la tradición que no fue transmitida por escrito sino en viva voz». Estas líneas escritas en griego, hacia el siglo II, por el sirio Ireneo de Lyon (Francia), muestran cómo el tema de las Escrituras, su autenticidad o «legalidad» fue un problema desde los primeros tiempos del cristianismo.

El Testamento nuevo, la Escritura, precisaban una nueva gramática, una gramática que permitiese traducir y dar sentido latino a los textos originarios que tantos problemas y «herejías» les habían traído. Esa concepción forzosa de la gramática aún sigue haciendo estragos en muchos campos del sentir y del saber.

Ya desde su infancia mártir, la Iglesia recurrió a presentarse como creyente ignorante y piadoso enfrentado a un sabio agresivo y perverso.

Ya Taciano, en su *Discurso contra los griegos* decía que eran los gramáticos los que sostenían la charlatanería de los griegos. Sin olvidar que fueron los *gramateon* (los escribas) los condenados por el redactor evangélico y, entre otros, por San Justino en su *Diálogo con Trifón*, en el cual discutía sobre traducciones con los judíos. Lo que cabe destacar es cómo por un lado u otro, ya fuesen los judíos, Arrio o algunas de las decenas de Iglesias apartadas del orden impuesto por los herederos, eran un problema para los poseedores de los derechos de autor, o como habitualmente suele conocerse, la sucesión apostólica.

Pero quien lleva el tema de la gramática a un sitio insospechado es San Anselmo de Cantorbery en su maravilloso *De grammatico*. Allí se planteará el tema del ser del gramático como diferente del ser del hombre de un modo que no dejaría de asombrar a ningún lingüista contemporáneo. Ese texto, además de hacer un elogio de la gramática, es un bellísimo ejercicio de especulación. Sin duda ni San Justino ni Taciano lo reprobarían. Si el ser del gramático, decimos, no es el ser del hombre, el «3» bien puede ser «n». De todos modos, y a modo de primera conclusión, la reducción a la ignorancia, la pasión por la ignorancia, se encuadra en lo



que algunos teólogos concluyen como el pecado imperdonable para Dios, el pecado contra el Espíritu Santo. ¿Por qué la necedad asentada en la ignorancia y en concepciones materialistas del tiempo es lo que conduce los derroteros oficiales de la Iglesia romana?

Las críticas que habitualmente recibe la Iglesia son por lo general fruto del resentimiento que dice «por qué no son del modo que a mí me gustaría». Eso es falaz. Y como cualquier falacia informal terminará con la vuelta al redil de los corderos hastiados. Mal signo. Si Yahveh sintió pesar por haber creado al hom-

bre y así se lo transmitió a Noe (este párrafo del Génesis le trajo problemas teóricos fruto de una mala traducción a Santo Tomás de Aquino), son muchos los que esperan que un diluvio sentimental los haga volver a la casa del Padre limpios de pecado, de tierras extrañas, de ideas aventureras. Este es un momento duro de la historia y la soledad no entra en los índices bursátiles. Resistir en la búsqueda de un camino propio siempre tuvo las trabas del siglo y las del Padre apesadumbrado. A eso se le suma en estos tiempos la banalización generalizada del mal. Pero la Iglesia no será como nosotros queremos. Y si así



ocurriese es que comienzan su horas finales, sin epitafio. La Iglesia inició hace XX siglos su camino de acumulación, y como toda acumulación termina autoconsumiéndose.

Hoy más que nunca sabemos que ni derechas ni izquierdas han desaparecido, por más que no conozcamos muy bien sus rostros. Lo que sí ha desaparecido es la idea del absurdo que sostuvo una vitalidad resistente frente a la voracidad del mercado. De ese absurdo beckettiano en la espera de un dios-otro que jamás llegará sólo queda —socialmente hablando— la resaca final, representada en la parodia, que se constituye en una pantalla que impone el evitar, el no habitar, cualquier reflexión.

Dios no ha muerto aún, lo sabemos. Pero el Dios agonizante de los cristianos, o más precisamente de la Iglesia romana, puede recuperarse de la mano de los sentimentalismos, en el temor al contagio por el otro, en la necesidad de una garantía mediatizadora frente al extraño, en los cánticos y músicas sin sexo.

Pero esto tendrá también el peso —en las actuales condiciones— de lo efímero. La introducción de la década como periodo equivalente a la era, trajo una nueva banalización, una de las últimas perspicacias del turismo cultural. Quizá haya acabado la era cristiana y quizá tengamos próximamente una década cristiana, mientras dure la peste. De todos modos —por ahora— todo seguirá yendo en contra de la lentitud y a favor del exabrupto, en contra de la tensión y a favor de la rapidez, en contra del encuentro y a favor de la eficacia. En este marco es necesario ir al encuentro de un nuevo significativo y no a la resurrección del viejo.

OSCAR SCOPA

— «Escenografía del territorio ideológico». *Letra Internacional*, 28. Mayo 1993.

— «La inestabilidad de las vocales». *Letra Internacional*, 29. Julio 1993.

NOS LOS INQUISIDORES APOSTOLICOS CO

en esta Ciudad y Arzobispado, con los Obispos de Cádiz, Ceuta, y sus Partidos, por autoridad Apostólica

Hacemos saber á todas las personas de cualquier estado, grado, ó dignidad que sean, Eclesiásticos, Regulares, ó Seculares de todo este nu

NOS DON FRANCISCO XAVIER MIER Y CAMPILLO, POR LA GRACIA DE DIOS, Y DE LA SA
tinguida Orden Española de Carlos III, del Consejo de S. M., é Inquisidor general en todos sus Reyno

A todos los fieles ó moradores en ellos, de cualquier estado, calidad, orden ó dignidad que sean:

Sabed: Que á nuestra noticia ha llegado, y á toda la España es bien notorio, que entre los males que nos atrajo la invasión enemiga en 1808, y ausencia y cautividad de nuestro amado Monarca, no ha sido el menor la libertad y pensar y escribir con tal desafuero que por el espacio de cinco años se vio nuestra piadosa y católica nacion inundada de folletos, periódicos, papeles volantes y escritos perversos que andaban en manos de todos con ruina de sus almas. Abolido el Santo Oficio en las provincias sojuzgadas por el impío tirano, y en las libres entorpecido primeramente en sus funciones, y despues estinguido de hecho, no alcanzando los clamores y el zelo de los RR. Obispos á contener tan grave mal, no hubo ya dique que represara á los ingenios libres y amantes de novedades; y el desenfreno de escribir, autorizado por la libertad de la imprenta, llegó á tal extremo, que no solo se publicaban diariamente escritos en todo sentido perniciosos, y sí tambien se reimprimieron obras ya antes justamente condenadas por el Santo Oficio, y algunas que lo estaban por el juicio de toda la Iglesia. Nos pues desde el dia en que por la bondad de nuestro católico y piadoso Monarca volvimos al exercicio de las funciones de nuestro ministerio, incesantemente hemos trabajado en atajar los males que á los fieles pudiera causar la lectura de tantas producciones de tinieblas. Pero resueltos á proceder siempre con la delicadeza, circunspeccion, madurez y detenimiento acostumbrado en el Santo Oficio, no siendo posible en mucho tiempo verificar el examen de censura, y demas legales y esquisitas diligencias que deben proceder á la indivi-

Prohibidos aun para los que tienen licencia

Breve ensayo sobre el fanatismo. P. D. B. Y. H. P.: folleto impreso en Madrid en 1813: por temerario, calumnioso y subversivo de la Fe y buenas costumbres.

Conversación entre el Cura y el Boticario de la villa de Porriño: sobre el tribunal de la Inquisición: folleto en 12° Cádiz 1812: por contener proposiciones falsas, erróneas, capciosas, inductivas á la heregía, é injurias al Santo Oficio.

Diccionario crítico-burlesco: impreso en Cádiz, y reimpresso en otras partes: por contener proposiciones respectivamente falsas, impías, heréticas, temerarias, erróneas, piarum aurium ofensivas, é injurias al Estado eclesiástico, secular y regular, al Santo oficio &c. &c.

Eloge historique, de Nicolas Freret: por ser un tegido de errores, una masa de impiedades, y un extracto de todas las heregías.

Español imparcial (un) á los llamados Liberales y Serviles: folleto impreso en Cádiz 1812: por contener proposiciones respectivamente falsas, erróneas, temerarias, sospechosas de heregía, ó que saben á ella, injurias al Clero y Obispos de España; y á los

Papas y á su soberanía temporal.

Fábulas políticas de D. C. de B.: Lóndres 1813: por estar comprendido en las reglas 10 y 16 del Indice espurgatorio, y ser un escrito evolucionario é injurioso á nuestros Monarcas y á las mas distinguidas clases del estado.

Historia de una famosa hechicera, que escapó de la Inquisición de Valencia, valiéndose de un artificio el mas endiablado: impresa en Madrid en 1811: por ser una sátira contra el Santo Oficio, calumniosa, infamatoria y escandalosa.

Proclama en un pliego suelto, que comienza: Españoles! ¿Será posible etc., y acaba vuestros generosos sentimientos: Mayo 31 de 1815, sin lugar de impresion, aunque parece impresa en Francia: por revolucionaria, impía, escandalosa y altamente injuriosa al Rey, á la Nacion y á las mas respetables Corporaciones de la Iglesia y del Estado.

Mandados recoger con conocimiento y aprobacion de S. M.

Abeja Española: periódico de Cádiz.

Amante de la libertad civil: periódico de Madrid.

Banderilla de fuego al Filósofo Rancio, por Ingenio Tostado: papel impreso en Cádiz.

Cabaña Indiana: impresa en Valencia.

Cartas de un Religioso español sobre el abuso del poder: impresa en Madrid año de 1808.

Cartilla del ciudadano español: por el Robespierre.

Catecismo natural del hombre libre.

Catecismo político arreglado á la Constitucion: impreso en Córdoba.

Citateur (le) par Pigault-Lebrun: el tomo 1.º y siguientes.

Ciudadano: periódico de Madrid.

Ciudadano por la Constitucion: periódico de La Coruña.

Cuatro verdades sobre la sábia Constitucion: Palma imprenta de Domingo.

Defensa de las Cortes y de las regalías de la Nacion contra la pastoral de los Obispos refugiados en Mallorca: impresa en Cádiz.

Defensa del pedo.

Discurso del Diputado de Cortes extraordinarias D. Jo Mexía sobre la libertad de la imprenta.

Por tanto, que deudo proveer con oportuno remedio el daño que de la lectura de dichos libros, folletos y papeles se puede seguir á los fiels y á la Region católica, por estar divulgados y estendidos en estos Reynos, hemos mandado se prohiban y recojan respectivamente, para que ninguna persona los pueda vender, leer y ni retener impresos ni manuscritos, en cualquiera lengua ó impresion que lo esten, pena de excomunion mayor *latae sententiae*, y de doscientos ducados para gastos del Santo Oficio y demas establecidas por derecho. En su consecuencia por tenor del presente exhortamos y requerimos, y siendo necesario en virtud de santa obediencia, so la pena dicha de excomunion mayor y pecuniaria, mandamos que desde el dia en que este nuestro Edicto os fuere leído ó publicado, ó como de él supiéredes en cualquiera manera hasta los seis primeros siguientes, los cuales os damos y asignamos por canónica monicion en tres términos, y el último perentorio, traigais, exhibais y presentéis ante Nos, ó ante los Tribunales de Provincia, ó sus Comisarios residentes en los lugares de su respectivo distrito, dichos libros, folletos y papeles, para que nos remitan los que tuviéredes, y manifestéis los que otras personas tuvieren y ocultaren. Y lo contrario haciendo, dichos términos pasados, los que contumaces y reveldes fuéredes en no hacer cumplir lo suso dicho, Nos desde ahora para entonces, y desde entonces

Dr. D. Francisco Rodríguez de Carassa.

Dr. D. Joaquín



12.624237

Nadie le quite, pena de excomunion

NUESTRA LA HERETICA PRAVEDAD Y APOSTASIA

Real y Ordinaria.

Nuestro distrito que por el Excelentísimo Señor Obispo de Almería, Inquisidor General de estos Reynos, se ha expedido el Edicto del tenor siguiente,
SANTA SDE APOSTÓLICA, OBISPO DE ALMERÍA, CABALLERO GRAN CRUZ DE LA REAL Y DIS-

dual y calificada prohibicion de tantos escritos nocivos; y urgiendo por otra parte la necesidad de arrancar cuanto antes de las manos de los fieles todo libro, papel ó folleto de ideas ó peligrosas ó aventuradas, ó de cualquier modo contrarias á la doctrina de la Santa Religion que profesamos, y á la fidelidad debida al Soberano que hemos jurado; despues de renovar, como renovamos las prohibiciones contenidas en los anteriores Edictos en la forma que en ellos se espresan, y condenan señaladamente las obras que se anotarán; hemos venido tambien en mandar, con acuerdo y parecer de los Señores del Consejo de S. M. de la Santa y general Inquisición, se recojan y entreguen al Santo Oficio hasta que sean examinadas y calificadas todas las que se incluyen en este edicto por lista alfabética, prohibiendo su lectura y retencion, baxo las penas que se dirán: declarando ademas, como declaramos, incluidos en esta lista cualquiera otra libro ú papel impreso ú manuscrito que esté comprendido por cualquier capítulo en las reglas del índice, como lo son dos los calumniosos, ó detractorios de la buena fama del próximo, los injuriosos á personas constituidas en dignidad, á instituciones ò corporaciones eclesiásticas y al Santo Oficio, y los que de cualquier modo fomenten ideas republicanas, sediciosas, y capaces de perturbar el órden público y establecido. Por la misma razon, y con no menos motivos que los que tuvo el Santo Oficio para mandar en el Edicto de 13 de 1789 que se recogiera y entregara todo papel que viniera de Francia y contuviera ideas revolucionarias, se manda lo mismo con respecto á los que hayan podido venir ó en adelante vinieren, con tal que ellos se viertan especies de cualquier modo injuriosas á nuestro Gobierno, ó que autoricen la intrusion y la tiranía de los usurpadores de los Tronos y enemigos del Altar.

Discurso del Diputado de las ordinarias Martinez de la Rosa de 21 de Abril de 1814.

Discurso del Ciudadano Ledesma en la apertura de las Cortes ordinarias.

Discurso sobre la opinión nacional de España acerca de la guerra con Francia, por D. Juan Antonio Llorente.

Duende (el): periódico de Cádiz.

Duende de los cafés.

Escape de los Liberales de la chamusquina que se preparaba.

Felicitación del ayuntamiento de Madrid á las Cortes por la abolicion de Inquisicion: impresa en Madrid.

Gaceta de Madrid desde el 17 de Agosto hasta el 29 de Octubre de 8ta.

Incompatibilidad de la libertad española con el restablecimiento de la Inquisicion, por Ingenuo Tostado.

Informe y pedimento fiscal sobre el presentado por los locos ante el supremo tribunal de la Razon, por D. Andres Gomeri.

Loco constitucional: periódico de Granada.

Marica constitucional, papel en verso: impreso en Madrid año de 1814.

Minerva constitucional: periódico de Granada.

Noches romanas en el sepulcro de los Escipiones: por el ciudadano Ledesma.

Noticias históricas de D. Gaspar Melchor Jovellanos: su autor Y. M. de A. M., Palma año de 1812.

Observador de Segura: periódico de Murcia del año de 1814.

Oración apologética de la Constitucion: su autor D. Julian González, Canónigo de la Colegiata de Valpuesta: impresa en Victoria.

Os rogos de un gallego.

Política eclesiástica sobre la carta circular del Vicario general de Mallorca, dirigida á los Superiores de las Ordenes Regulares con el fin de procurar la tranquilidad de los habitantes de aquella isla, interrumpida por los predicadores que convierten la cátedra del Espíritu Santo en palestra de subversión, é inobediencia al Soberano y á las legítimas potestades: Palma, año de 1813, imprenta de Domingo.

Política eclesiástica sobre el juramento de obediencia que los Obispos prestan al Papa: Palma imprenta de Domingo año de 1813.

Proclama de un labrador, inserta en el número 71 del periódico político y mercantil de Reus.

Proyecto para extinguir la deuda pública, por D. Juan Alvarez Guerra: folleto impreso en Cádiz.

Pueblo desengañado (el): respuesta al Clero vindicado: su autor D. Fausto Filoteo, Cura Párroco y Doctor en Sagrada Teología: impreso en Madrid, imprenta de Alvarez año de 1813.

Reflexiones sobre la contribucion de diezmos.

Reglas de obediencia para los pueblos en tiempo de disensión entre las dos potestades.

Relación de la solemne apertura de la cátedra de Constitucion en Madrid.

Respuesta del P. Fr. Andres Corral á su contemporáneo Come-pimienta, y escribe-pimienta Fr. Veremundo Andrómimas de Cascasaliendre: impreso en Valladolid por los hermanos Santander año de 1814.

Robespierre español: periódico de la isla, reimpresso en Madrid.

Segundo aviso á los chisperos.

Sí de las Niñas (el): comedia.

Tapaboca al gacetero de la Mancha: Palma año de 1813.

Triple alianza: periódico de Cádiz.

Verdad (la) amargue á quien quiera.

Universal (el): periódico de Madrid.

Un consejo prudente á los Liberales.

para ahora, ponemos y promulgamos en vos y cada uno de vos la dicha sentencia de escomunion mayor, y os habemos por incursos en las dichas censuras y penas; y os apercibimos que procederemos contra vos á la execucion de ellas, y como hallemos por derecho. En testimonio de lo cual mandamos dar y dimos este nuestro Edicto, firmado de nuestro nombre, sellado con nuestro sello, y refrendado del infrascrito Secretario de S. M. y del Consejo, en Madrid á veinte y dos de Julio de mil ochocientos quince.=Francisco Xavier, Obispo Inquisidor general.=D. Cristóbal de Cos y Vivero, Secretario del Rey nuestro Señor y del Consejo.

Y para que lo suso dicho venga á noticia de todos, y que de dicho Edicto nadie pueda alegar ignorancia, mandamos que esta nuestra Carta se lea y publique en todas las Iglesias Metropolitanas, Catedrales, Colegiales, y en las Parroquiales de los Lugares cabezas de partido de nuestro distrito y se fixe en las Sacristías de las mismas Iglesias ú otros sitios públicos y acostumbrados de ellas. En testimonio de lo cual mandamos dar y dimos la presente, firmada de nuestros nombres, sellada con el sello de este Santo Oficio, y refrendada de uno de los Secretarios del Secreto de él. Dado en la Inquisición de Sevilla en veinte y cinco de Julio de mil ochocientos quince.

de Murua y Eulate.

Lic.^o D. Josef Maria Valenzuela.

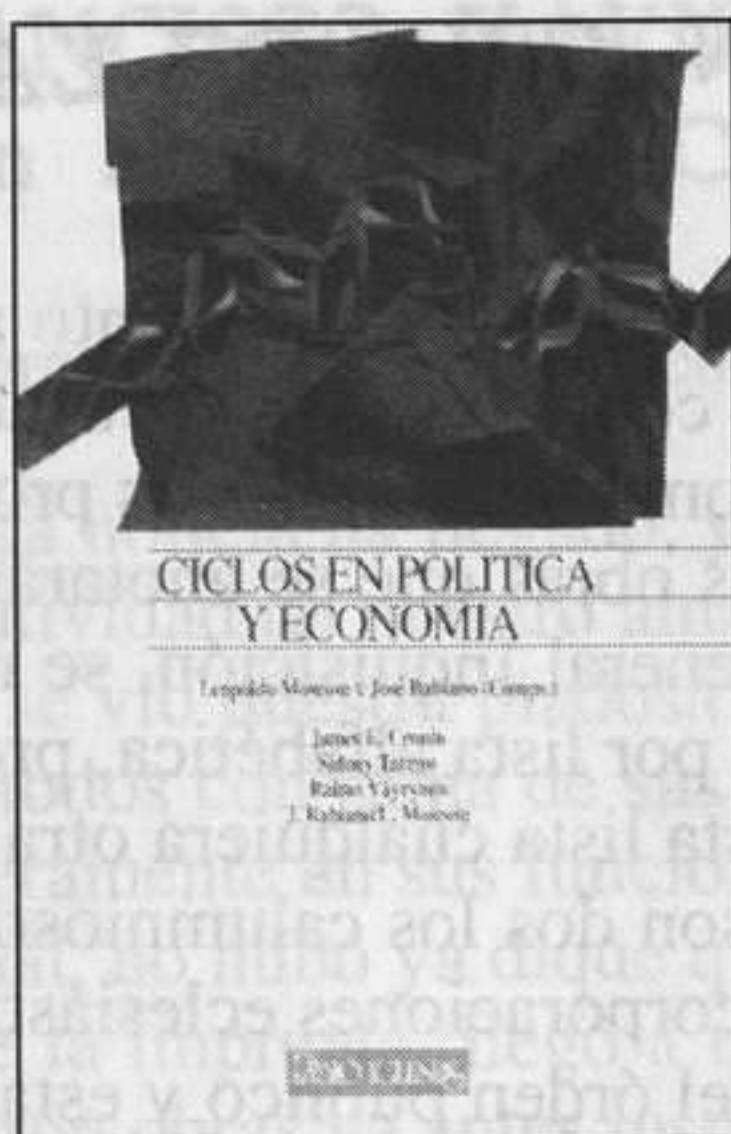
D. D. Domingo Honor

Sec.^o y Gomeri

nior mayor.

EDITORIAL

LABIO IGLESIAS



CICLOS EN POLÍTICA Y ECONOMÍA
Leopoldo Moscoso y José Babiano (Comps.).

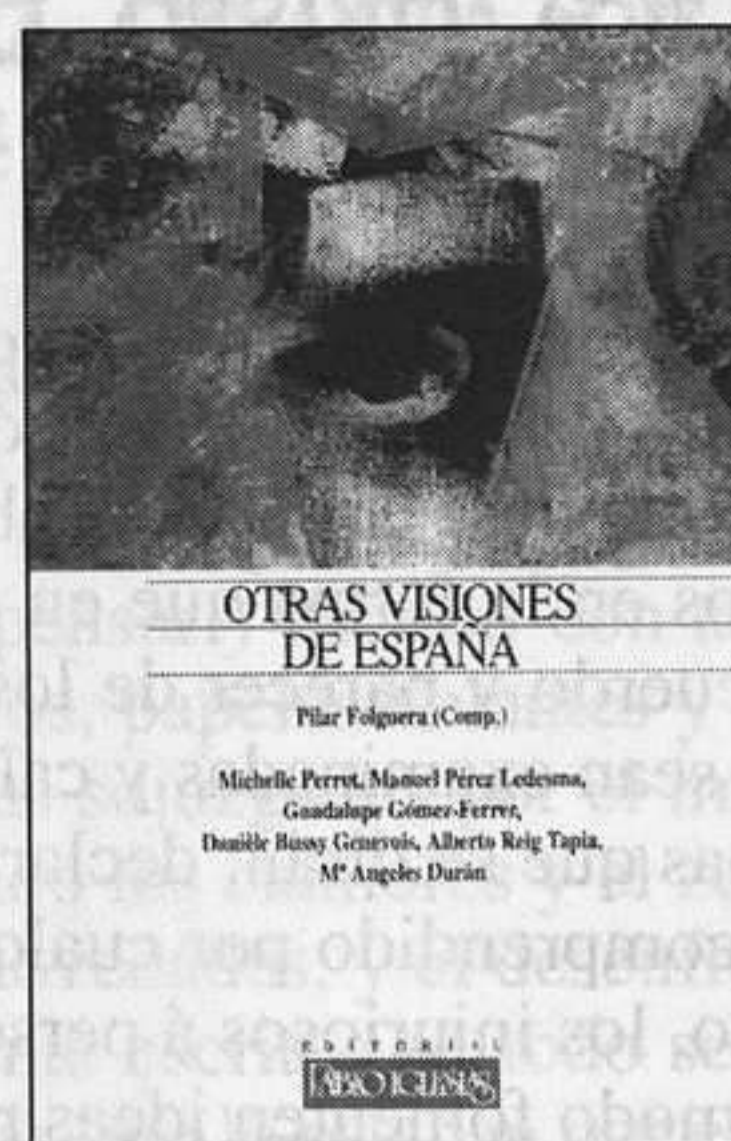
176 págs. 1.600 ptas. (IVA)

El presente volumen recoge, con modificaciones menores, el contenido íntegro del número 56 de la revista ZONA ABIERTA (1991). El hilo conductor de los diferentes textos es la aparente interrelación entre los ciclos económicos largos (identificados en la obra pionera de Kondratiev) y los ciclos de conflicto social e internacional que parecen acompañarles, como causa o como consecuencia de las propias oscilaciones económicas. Desde los años setenta, y muy especialmente en los ochenta, coincidiendo con la fase depresiva de una de tales ondas económicas largas, se ha desarrollado una creciente revitalización de las teorías de los ciclos, de algunas de cuyas aplicaciones se pretende dar cuenta en los textos que componen este volumen.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha. Forma de pago: talón bancario
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 o giro postal

EDITORIAL

LABIO IGLESIAS



OTRAS VISIONES DE ESPAÑA
Pilar Folguera (Comp.), Michelle Perrot, Manuel Pérez Ledesma,
Guadalupe Gómez-Ferrer, Danièle Bussy Genevois,
Alberto Reig Tapia, M.ª Angeles Durán

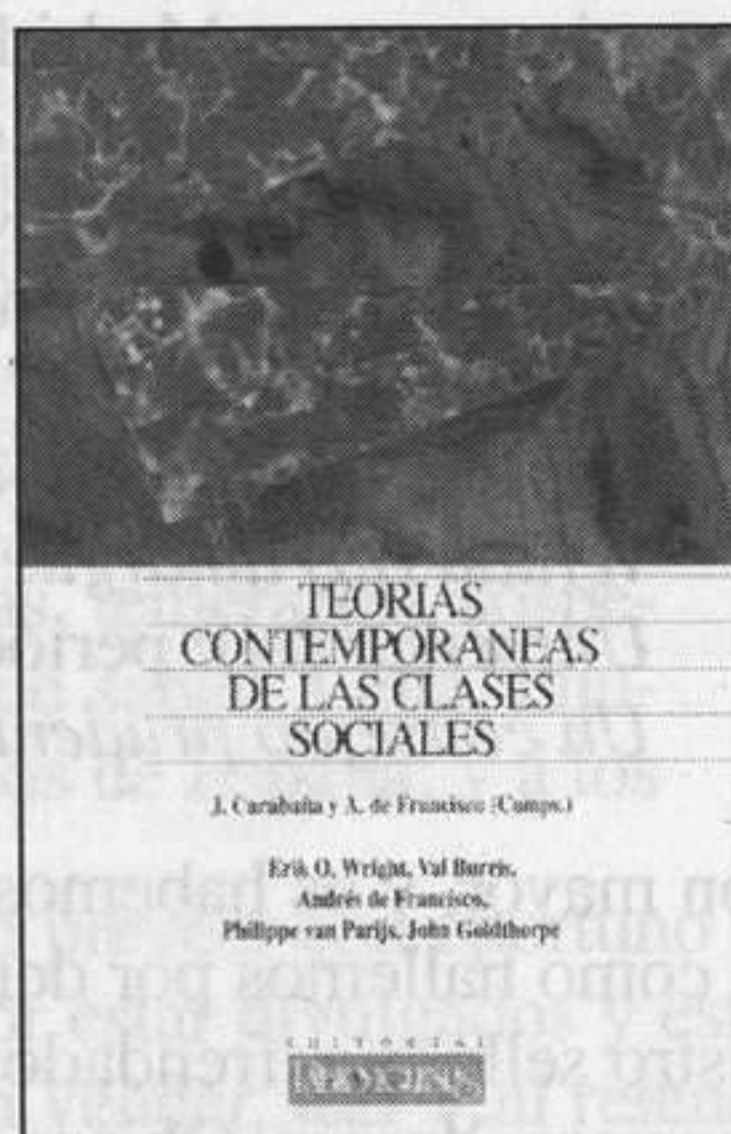
282 págs. 2.500 ptas.

Es hoy ampliamente reconocida la importancia de temas como el amor, los sentimientos o la familia para una comprensión más cabal de la historia. Sin cuestionar la validez de los análisis historiográficos tradicionales, los textos del presente volumen responden al creciente interés por enfocar el estudio de la historia también hacia temas referentes a la vida privada de los individuos, en especial en aquellos aspectos que afectan a las mujeres, indudables partícipes y, en muchos casos, protagonistas de esta historia de la vida privada. Con ello los autores ofrecen, tanto al investigador como al lector interesado, la posibilidad de acercarse a la historia contemporánea de España desde una óptica que no es la habitual.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha. Forma de pago: talón bancario
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 o giro postal

EDITORIAL

LABIO IGLESIAS



TEORIAS CONTEMPORANEAS DE LAS CLASES SOCIALES
Julio Carabaña, Andrés de Francisco (Comps.).
Erik O. Wright, Val Burris, Philippe van Parijs, John Goldthorpe

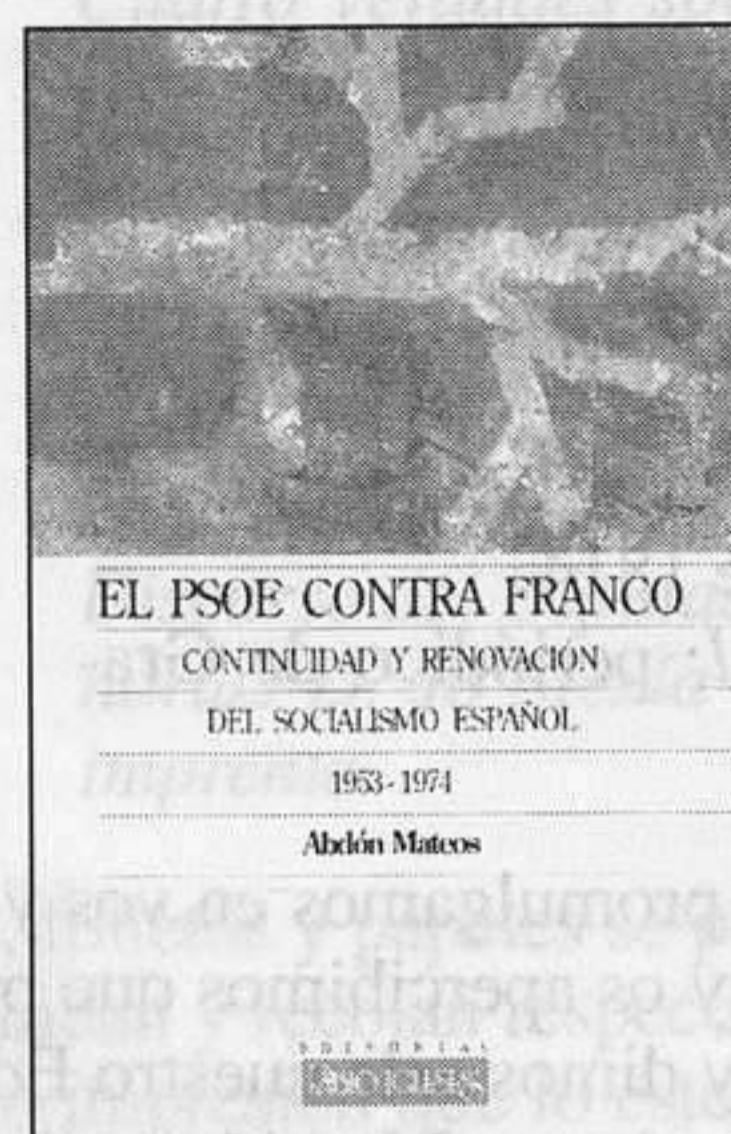
266 págs. 1.900 ptas (IVA)

¿Es todavía útil pensar la realidad social y el conflicto social en términos de clase? Esta compilación, publicada originariamente en el número 59/60 de la revista ZONA ABIERTA, ofrece una base para, no sin cautelas, responder afirmativamente a dicha pregunta. Pero también intenta acercar al lector al debate teórico contemporáneo sobre las clases, debate nucleado en torno al acuciante problema de las llamadas «nuevas clases medias» que han visto nacer las sociedades industriales avanzadas, y en el que sobresalen dos grandes enfoques largo tiempo enfrentados: el neomarxista y el neoweberiano. En las dificultades que el primero ha encontrado para integrar consistentemente a dichas clases en su marco teórico tradicional cabe fijar la causa de su particular y parcial proceso de convergencia con el paradigma neoweberiano.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha. Forma de pago: talón bancario
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 o giro postal

EDITORIAL

LABIO IGLESIAS



EL PSOE CONTRA FRANCO
Continuidad y renovación del socialismo español 1953-1974
Abdón Mateos

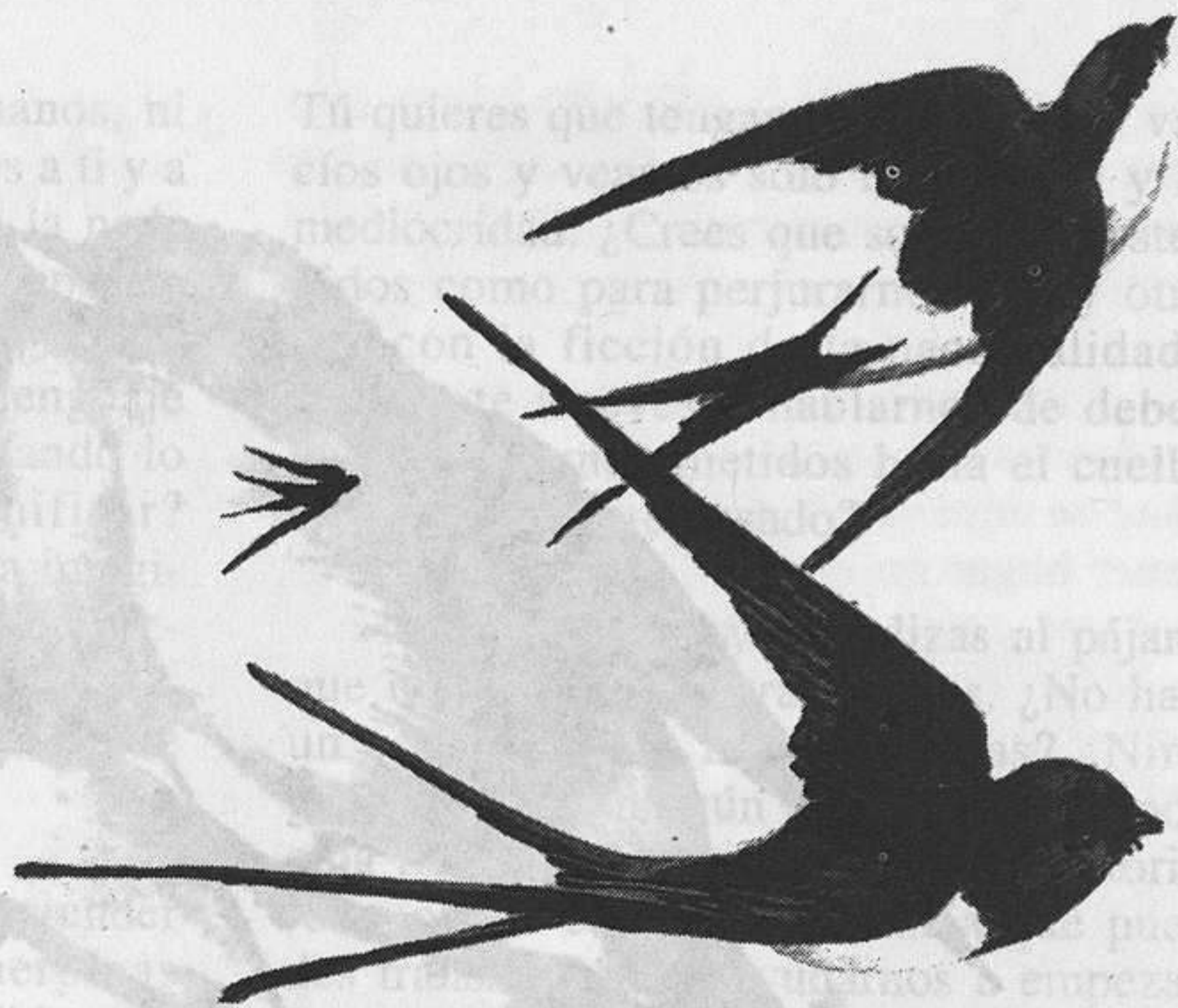
504 págs. 3.850 ptas. (IVA)

Frente a la visión convencional según la cual la trayectoria del partido y sindicato socialistas durante la dictadura franquista se resume con términos como fraccionalismo, decadencia y refundación, EL PSOE CONTRA FRANCO explica los esfuerzos para asegurar la continuidad de las organizaciones y de los ideales del socialismo democrático, amenazada no sólo por las rupturas históricas que supusieron la represión y el cambio social, sino también por el temporal desencuentro entre los dirigentes del exilio y de la clandestinidad de posguerra y unas nuevas y radicales generaciones de antifranquistas, que sólo encontrarían acomodo en el PSOE y en la UGT con el decisivo triunfo del proceso de renovación desde el final de los años sesenta. Abdón Mateos, profesor de Historia Contemporánea de la UNED, realiza un detallado análisis de la historia interna del movimiento socialista, de las relaciones con otras fuerzas —desde los monárquicos a los comunistas y nacionalistas—, de la política hacia España de las internacionales afines, de la presencia en las protestas sociales y del contrapunto represivo franquista.

Pedidos:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha. Forma de pago: talón bancario
Tels. 310 46 96 y 310 47 98 o giro postal

Lenguaje y vida

Toni Morrison



«Erase una vez una anciana. Ciega pero sabia.» ¿O era un anciano? Un guru, quizá. O un *griot* (1) tranquilizando a niños inquietos. He oído esta historia, o una exactamente igual, en la tradición de varias culturas.

«Erase una vez una anciana. Ciega. Sabia.»

En la versión que conozco la mujer es hija de esclavos, negra, norteamericana, y vive sola en una casa pequeña fuera de la ciudad. Su fama de sabia no tiene parangón ni se discute. Entre su gente ella es la vez la ley y su transgresión. El homenaje que se le rinde y la admiración que despierta se extienden más allá de su vecindad, a lugares lejanos, hasta la ciudad, donde la inteligencia de los profetas rurales es causa de gran hilaridad.

Un día, la mujer recibe la visita de unos jóvenes que parecen decididos a refutar su clarividencia y descubrir a la impostora que ellos creen que es. Su plan es sencillo: entran en la casa y le hacen la única pregunta cuya respuesta se basa fundamentalmente en lo que la diferencia de ellos, una diferencia que consideran una profunda desventaja: su ceguera. Están delante de ella, y uno de los jóvenes dice: «Anciana, tengo un pájaro en la mano. Dime si está vivo o muerto».

Ella no contesta, y le repiten la pregunta. «El pájaro que tengo, ¿está vivo o muerto?»

Continúa sin contestar. Es ciega y no puede ver a sus visitantes, y menos aún lo que hay en sus manos. No sabe cuál es su color, sexo ni lugar de nacimiento. Sólo conoce sus motivos.

El silencio de la mujer es tan largo que los jóvenes contienen la risa con dificultad.

Por fin habla y su voz es suave pero firme. «No lo sé», dice. «No sé si el pájaro que tenéis está muerto o vivo, pero sé que está en vuestras manos. Está en vuestras manos.»

Su respuesta podría significar: si está muerto, o lo habéis encontrado así o lo habéis matado. Si está vivo, aún podéis matarlo. Que permanezca vivo depende de vosotros. Cualquiera que sea el caso, sois los responsables.

Por alardear de su poder y de la incapacidad de ella, los jóvenes visitantes son amonestados, les dice que son responsables no sólo de la burla sino también del pequeño puñado de vida sacrificada para lograr sus fines. La ciega desvía la atención de la afirmación de poder al instrumento a través del cual se ejerce ese poder.

Buscar una interpretación (otra que no sea su propio cuerpo frágil) para ese pájaro-en-la-mano siempre me ha resultado atractivo, pero especialmente ahora, pensando, como he estado haciéndolo, acerca del trabajo que hago, el cual me ha conducido a esta compañía. Así que opto por interpretar al pájaro como el lenguaje y a la mujer como una escritora experta. Está preocupada por cómo el lenguaje en el que sueña, que se le dio al nacer, es manejado, utilizado, e incluso le ha sido ocultado con ciertos propósitos infames. Al ser una escritora, considera el lenguaje en parte como un sistema, en parte como algo vivo sobre lo que se tiene control, pero principalmente como un medio; como un acto con consecuencias. Así, la pregunta que le hacen los niños: «¿Está vivo o muerto?» no es irreal, porque piensa que el lenguaje es susceptible de muerte, de desaparición; ciertamente está en peligro y sólo es salvable por un esfuerzo de la voluntad. Cree que si el pájaro en manos de sus visitantes está muerto, los custodios son responsa-

bles del cadáver. Para ella un lenguaje muerto no sólo es uno que ya no se habla o escribe, es un lenguaje rígido, satisfecho de admirar su propia parálisis. Como el lenguaje estatista, censurado y censor, que, implacable en su deber de vigilancia, no tiene otro deseo o propósito que el de mantener la autonomía de su propio narcisismo narcótico, su propia exclusividad y dominación. No obstante, aun moribundo, no deja de tener influencia, porque frustra el intelecto activamente, paraliza la conciencia, suprime el potencial humano. Impermeable a la interrogación, no puede formar o tolerar nuevas ideas, concebir otros pensamientos, contar otra historia, llenar los silencios desconcertantes. El lenguaje oficial, forjado para sancionar la ignorancia y preservar privilegios, es una armadura completa, bruñida hasta lograr un brillo aterrador, una envoltura que el caballero abandonó hace mucho tiempo. Sin embargo, ahí está: estúpido, depredador, sentimental. Provocando veneración en los escolares, proporcionando cobijo a los déspotas, convocando falsos recuerdos de estabilidad y armonía entre el público.

Ella está convencida de que cuando el lenguaje muere, a causa de la negligencia, el desuso, la ausencia de aprecio, la indiferencia, o es suprimido por decreto, no sólo ella, sino todos los usuarios y autores son responsables de su fallecimiento. En su país los niños se han mordido la lengua y en su lugar utilizan balas para repetir la voz de la mudez, del lenguaje inválido y descalificador, del lenguaje que los adultos han abandonado por completo como dispositivo para luchar cuerpo a cuerpo con el significado, proporcionar orientación o expresar amor. Pero ella sabe que el suicidio de la lengua no es sólo la opción de los niños. Es común entre los infantiles jefes de Estado y los poderosos comerciantes cuyo lenguaje vacío les deja sin acceso a lo que queda de sus instintos humanos porque hablan sólo a aquellos que obedecen, o bien para forzar la obediencia.

(1) Rapsoda o juglar en las culturas africanas. (Nota de la T.).



El saqueo sistemático del lenguaje se puede reconocer por la tendencia de sus usuarios a desperdiciar sus matizadas, complejas y alumbradores propiedades en favor de la amenaza y la dominación. El lenguaje opresor es más que la representación de la violencia; es la violencia; es más que la representación de los límites del conocimiento; limita el conocimiento. Sea el oscuro lenguaje de Estado o el falso lenguaje de los estúpidos medios de comunicación; sea el lenguaje orgulloso pero calcificado de la Academia o el lenguaje utilitario de la ciencia; sea el lenguaje malévolamente de la ley-sin-ética, o el lenguaje ideado para la marginación de las minorías, el cual oculta su saqueo racista en su insolencia literaria; debe ser rechazado, modificado y expuesto. Es el lenguaje que bebe sangre, sorbe vulnerabilidades, oculta sus botas fascistas bajo miriñaques de respetabilidad y patriotismo mientras avanza implacablemente hasta la línea de fondo y la mente que ha tocado fondo. El lenguaje sexista, el lenguaje racista, el lenguaje teísta, todos son característicos de los vigilantes lenguajes de dominio, y no permiten, no pueden permitir nuevos conocimientos ni alentar el intercambio mutuo de ideas.

La anciana es profundamente consciente de que ningún intelectual mercena-

rio, ningún dictador insaciable, ningún político o demagogo a sueldo, ningún falso periodista resultaría convencido por sus ideas. Hay y habrá siempre un lenguaje que incite a mantener a los ciudadanos armados y en armas; víctimas y verdugos en los paseos, en los tribunales, oficinas postales, campos de juego, dormitorios y alamedas; un lenguaje animado, conmemorativo, para enmascarar la pena y el despilfarro de la muerte innecesaria. Habrá más lenguaje diplomático para sancionar la violación, la tortura, el asesinato. Hay y habrá más lenguaje seductor, mutante, concebido para asfixiar a las mujeres, para atragantar sus gargantas —como si fueran ocas productoras de paté—, con sus propias palabras inexpressables, transgresoras; habrá más lenguaje de vigilancia disfrazado de investigación; de política e historia diseñado para hacer mudo el sufrimiento de millones; lenguaje embellecido para empujar a los descontentos y despojados a agredir a sus vecinos; lenguaje arrogante y pseudo empírico ideado para encerrar a la gente creativa en jaulas de inferioridad y desesperación.

Sin embargo, bajo la elocuencia, el atractivo, las asociaciones eruditas, excitantes o seductoras, el corazón de tal lenguaje languidece o quizá haya dejado de latir, si el pájaro está muerto ya.

Ella ha pensado en lo que podría haber sido la historia intelectual de cualquier disciplina si no hubiese insistido, o hubiese sido obligada a hacerlo, en la pérdida de tiempo y de vida que requerían las racionalizaciones y las representaciones de dominación; discursos letales de exclusión que obstaculizan el acceso a la percepción tanto para el excluidor como para el excluido.

La sabiduría convencional extrae de la historia de la torre de Babel que el colapso fue una desgracia. Que fue la confusión, o el peso de muchos lenguajes lo que precipitó el fracaso de la arquitectura de la torre. Que un lenguaje monolítico hubiese facilitado la construcción y el cielo habría sido alcanzado. ¿El cielo de quién?, se pregunta ella. ¿Y de qué clase? Quizá la consecución del paraíso fue prematura, un poco precipitada si nadie pudo tomarse el tiempo de entender otros lenguajes, otras ideas, otras narraciones. Si lo hubiesen hecho, el cielo que imaginaron podrían haberlo encontrado a sus pies. Complicado, exigente, sí, pero una idea del cielo como vida; no del cielo como posvida.

Ella no desearía dejar a sus jóvenes visitantes con la impresión de que el lenguaje debería ser forzado a permanecer vivo meramente para ser. La vitalidad del lenguaje estriba en su habilidad para retratar las vidas reales, imaginadas y posibles de sus hablantes, lectores, escritores. Aunque su equilibrio radica algunas veces en desplazar a la experiencia, no es un sustitutivo de la misma. Tiende hacia el lugar donde pueda radicar el significado. Cuando un presidente de los Estados Unidos pensó en el cementerio en que se había convertido su país, y dijo: «El mundo no tendrá en cuenta y no recordará durante mucho tiempo lo que decimos aquí. Pero nunca olvidará lo que hicieron aquí». Sus ingenuas palabras son vigorizantes por lo que tienen de sustentadoras de vida, porque rehusaron encapsular la realidad de 600.000 hombres muertos en una guerra racista cataclísmica. Rehusando monumentalizar, desdeñando la «palabra decisiva», el «resumen» preciso, reconociendo su «escasa capacidad para añadir o quitar», sus palabras indican deferencia hacia la inasibilidad de la vida que lloran. Es la deferencia lo que conmueve, el reconocimiento de una vez por todas de que el lenguaje nunca puede estar a la altura de la vida. Ni debe. El lenguaje nunca puede «fijar» la esclavitud, el genocidio, la guerra. Ni debe anhelar la arrogancia de poder hacerlo. Su fuerza, su felicidad está en aspirar a lo inefable.

Sea espléndida o pobre, penetrante, explosiva, o se niegue a santificar; se ría fuerte o sea un grito sin alfabeto, la palabra elegida o el silencio elegido, el lenguaje libre se eleva hacia el conocimiento, no hacia su destrucción. ¿Pero quién no conoce literatura prohibida porque es inquisitiva; desacreditada porque es crítica; desaparecida por alternativa? ¿Y cuántos se sienten ultrajados por el pensamiento de una lengua autosaqueada?

Trabajar con palabras es sublime, piensa ella, porque es generativo; crea

significado que asegura nuestra diferencia, nuestra diferencia humana; la manera en la cual somos diferentes a cualquier otra vida.

Morimos. Ese puede ser el sentido de la vida. Pero creamos lenguaje. Esa puede ser la medida de nuestras vidas.

«Erase una vez...» unos visitantes que hacen una pregunta a una anciana. ¿Quiénes son ellos, estos niños? ¿Qué sacaron de ese encuentro? ¿Qué oyeron en esas últimas palabras: «El pájaro está en vuestras manos»? ¿Una frase que expresa posibilidad o una que echa el cierre? Quizá lo que los niños oyeron fue: «No es asunto mío. Soy vieja, mujer, negra, ciega. La sabiduría que ahora tengo consiste en saber que no puedo ayudarlos. El futuro del lenguaje es vuestro».

Están allí de pie. ¿Y así no tenían nada en las manos? ¿Y si la visita sólo fue un ardid, un truco para que les hablara, para ser tomados en serio como no lo habían sido antes? ¿Una oportunidad para interrumpir, para violar el mundo adulto, su miasma de discurso sobre ellos, para ellos, pero nunca a ellos? Preguntas apremiantes están en juego, incluida la que ellos han hecho: «¿El pájaro que tenemos está vivo o muerto?». Quizá la pregunta significaba: «¿Podría decirnos alguien qué es la vida? ¿Qué es la muerte?». Ningún truco; ninguna tontería. Una pregunta franca merecedora de la atención de un sabio. Un anciano. Y si los ancianos y los sabios que han vivido la vida y afrontado la muerte no pueden describir ninguna de las dos, ¿quién puede?

Pero ella no lo hace; guarda su secreto; su buena opinión de sí misma; sus declaraciones aforísticas; su arte sin compromiso. Mantiene la distancia, la hace respetar y se refugia en la singularidad del aislamiento, en un espacio privilegiado, sofisticado.

Nada, ninguna palabra después de sus declaraciones de transferencia. Ese silencio es profundo, más profundo que el significado existente en las palabras que ha dicho. Estremece, este silencio, y los niños, enojados, lo llenan con lenguaje inventando en el acto.

«¿No hay discurso», le preguntan, «no hay palabras que puedas darnos para que nos ayuden a abrirnos paso por tu expediente de fracasos? ¿Por la enseñanza que acabas de darnos, que no es enseñanza en absoluto, porque estamos prestando mucha atención a lo que has hecho, así como a lo que has dicho? ¿Por la barrera que has erigido entre la generosidad y la sabiduría?

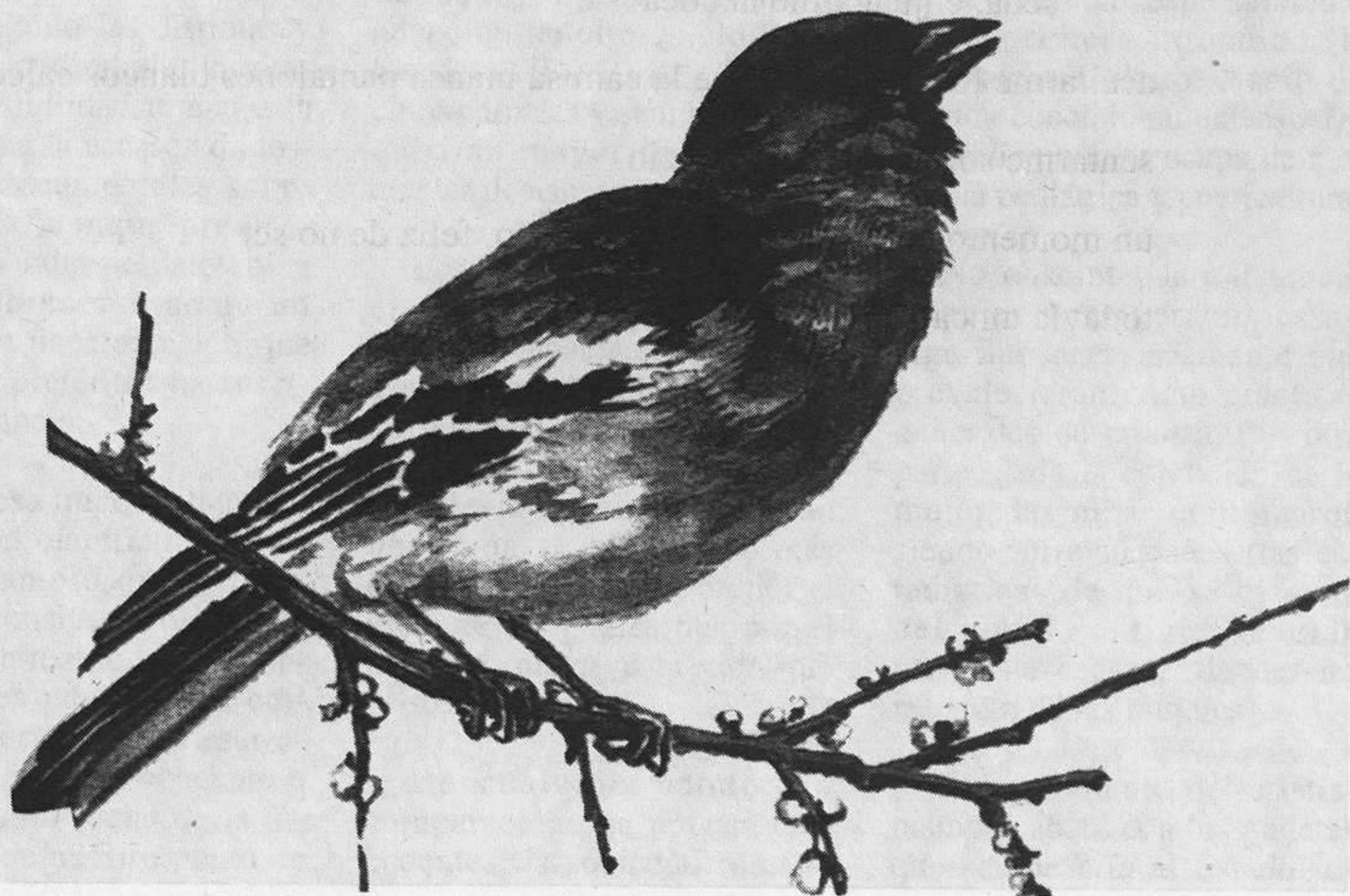
»No tenemos pájaro en las manos, ni vivo ni muerto. Sólo te tenemos a ti y a nuestra importante pregunta. ¿Es la nada en nuestras manos algo que no soportas contemplar, ni siquiera adivinar? ¿No recuerdas cuando eras joven y el lenguaje era mágico, sin significado? ¿Cuando lo que podías decir, podía no significar? ¿Cuando lo invisible era lo que la imaginación procuraba ver? ¿Cuando las preguntas y las demandas de respuestas ardían tan vivamente que temblabas de furia por no saber?

»¿Tenemos que empezar a comprender con una batalla que héroes y heroínas como tú ya habéis librado y perdido, dejándonos sin nada en las manos excepto lo que tú has imaginado que hay? Tu respuesta es ingeniosa, pero su ingenio nos desconcierta y te debe desconcertar a ti. Tu respuesta es indecente en su autocomplacencia. Un guión escrito para la televisión que no tiene sentido si no hay nada en nuestra manos.

»¿Por qué no extendiste la mano, nos tocaste con tus suaves dedos, por qué no demoraste la dentellada del sonido, la lección, hasta saber quiénes éramos? ¿Tanto despreciaste nuestra triquiñuela, nuestro *modus operandi* que no te diste cuenta de que estábamos desconcertados por no saber cómo atraer su atención? Somos jóvenes. Inmaduros. A todo lo largo de nuestra corta vida hemos oído que tenemos que ser responsables. ¿Qué significa eso en medio de la catástrofe en que se ha convertido este mundo, donde, como dijo un poeta, 'nada necesita ser desenmascarado porque ya está desnudo'? Nuestra herencia es una afrenta.

Tú quieres que tengamos tus viejos y vacíos ojos y veamos sólo la crueldad y la mediocridad. ¿Crees que somos tan estúpidos como para perjuraros una y otra vez con la ficción de la nacionalidad? ¿Cómo te atreves a hablarnos de deber cuando estamos metidos hasta el cuello en la toxina de tu pasado?

»Nos trivializas y trivializas al pájaro que no está en nuestras manos. ¿No hay un contexto para nuestras vidas? ¿Ninguna canción, ningún escrito, ningún poema lleno de vitaminas, ninguna historia relacionada con la experiencia que puedes transmitir para ayudarnos a empezar fuertes? Eres una adulta. La anciana, la sabia. Deja de pensar en salvar la cara. Piensa en nuestras vidas y cuéntanos tu mundo específico. Inventa una historia. La narrativa es radical, nos crea en el mismo momento en que es creada. No te culparemos si tus logros exceden tu comprensión; si el amor enciende tus palabras de tal manera que abrasan y no queda nada excepto su escaldadura. O si, con la reticencia de las manos del cirujano, tus palabras suturan sólo los lugares en los que puede correr sangre. Sabemos que nunca lo podrás hacer bien de una vez por todas. La pasión nunca es suficiente; tampoco lo es el oficio. Pero inténtalo. Por nuestro bien y por el tuyo olvida tu nombre en la calle; dinos lo que ha sido para ti el mundo en los lugares oscuros y en la luz. No nos digas lo que tenemos que creer, que temer. Muéstranos la amplia falda de la creencia y la puntada que desmadeja la redcilla del miedo. Tú, anciana, bendecida por la ceguera, puedes hablar el lenguaje que nos dice lo que sólo el lenguaje puede decir: cómo ver



sin imágenes. Únicamente el lenguaje nos protege del miedo a las cosas sin nombre. Únicamente el lenguaje es meditación.

»Dinos qué es ser una mujer para que podamos saber qué es ser un hombre. Qué se mueve en el margen. Qué es no tener hogar en este mundo. Ser apartado del que conociste. Qué es vivir en el límite de las ciudades que no pueden soportar tu compañía.

»Cuéntanos acerca de los barcos alejándose de la costa en Pascua, como placenta en un campo. Háblanos de los carros cargados de esclavos, de cómo cantaban tan suave que su aliento no se distinguía de la nieve que caía. Como sabían por la inclinación del hombro más cercano que la siguiente parada sería la última para ellos. Cómo, con las manos plegadas sobre su sexo pensaban en el

calor, después en el sol. Alzando sus rostros como si estuviera allí para tomarlo. Volviéndose como si estuvieran allí para tomarlo. Paran en una venta. El conductor y su compañero entran con el farol y los dejan canturreando en la oscuridad. La deposición del caballo humea en la nieve bajo sus cascos, y su silbido y derretimiento es la envidia de los ateridos esclavos.

La puerta de la venta se abre: una niña y un niño se alejan de la luz. Suben a la carreta. El niño tendrá un arma dentro de tres años, pero ahora lleva un farol y una jarra de zumo de manzana tibio. La pasan de boca en boca. La niña ofrece pan, trozos de carne y algo más: una mirada a los ojos de aquel a quien sirve. Una ración a cada hombre, dos para las mujeres. Y una mirada. Ellos la devuelven. La próxima parada será la última para ellos. Pero no esta. Esta está caliente.»

Cuando los niños terminan de hablar se hace el silencio de nuevo, hasta que la mujer lo rompe.

«Por fin», dice, «ahora confío en vosotros. Os confío el pájaro que no está en vuestras manos porque verdaderamente lo habéis atrapado. Mirad. Qué bonito es, esto que hemos hecho; juntos»

Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura 1993.

TONI MORRISON

- *Sula*. Ediciones B, 1988.
- *La canción de Salomón*. Ediciones B, 1988.
- *La isla de los caballeros*. Ediciones B, 1988.
- *Beloved*. Ediciones B, 1988.
- *Jazz*. Ediciones B, 1993.
- *Sala*. Ediciones B, 1993.

Hojas de otoño

A los 66 acabo por aprender cómo cuidar de mi cuerpo

despertar animado a las 8 y escribir en una libreta

salir de la cama desnudo dejando a un chico desnudo dormido junto a la pared

preparar miso, setas, puerros y zumo en invierno de desayuno,

Controlar el azúcar en la sangre, limpiarme meticuloso los dientes, cepillo, palillos, hilo de seda, enjuagarme la boca

aceitarme los pies, ponerme la camisa blanca pantalones blancos calcetines blancos

sentarme solitario en el servicio

un momento antes de cepillarme el pelo, feliz de no ser

todavía un cadáver.

ALLEN GINSBERG



Grandes ilusiones

Edgardo Oviedo

Soy de mi infancia como se es de un país

A. DE SAINT EXUPERY

El discurso actual acerca de la infancia dice del niño que éste es un bien social.

¿No se trata, entonces, de un sujeto? ¿Un sujeto de pleno derecho? ¿Ese del que se predica que «para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, necesita amor y comprensión»?

¿O es que ese discurso con el que la sociedad nombra al niño no es más que una máscara para ocultar el pertinaz sentimiento de que el niño, el inmaduro, es para la sociedad decididamente adulta, *persona non grata*?

De hecho, el estatus de niño ha sido siempre obviado —más todavía que el de la mujer— por la sociedad. Pero, ¿nuestra modernidad habrá supuesto realmente el despertar de una verdadera conciencia de esa realidad que constituye la infancia? Y, por otra parte, ¿es efectivamente la historia de la infancia, según la expresión de Lloyd de Mause, «una pesadilla de la que hemos empezado a despertar hace muy poco»?

En el transcurso de la historia la barbarie parece haber imperado, en efecto, casi siempre, en una suerte de animal inconsciencia: infanticidio y abandono fueron prácticas habituales entre los pueblos antiguos (egipcios, fenicios,

galos, escandinavos, celtas de Irlanda, moabitas, ammonitas, etc.) y hasta el siglo XVII el Niño, es decir el concepto de infancia tal como hoy lo entendemos, estuvo en verdad ausente del imaginario social. Será necesario entonces, antes que nada, señalar que es preciso reparar en la relatividad cultural del modelo de infancia que hoy dicen aceptar las sociedades civilizadas.

Los testimonios más antiguos sobre la condición del niño nos revelan que éste no disfrutó de todos los cuidados y la protección que hoy se estiman elementales, debiendo sufrir en su persona bárbaros exorcismos y purificaciones.

Evidentemente, no es posible verificar empíricamente el desarrollo de la noción o concepto de infancia que en el transcurso del devenir histórico han tenido las distintas y sucesivas sociedades humanas. Imposibilidad lógica a la que se suma la escasez de testimonios documentales sobre la infancia, aunque precisamente esta falta de datos bien podría entenderse como un signo de la poca atención que en épocas pretéritas ha suscitado la infancia.

Pese a esa imposibilidad de verificación empírica del proceso de cambio que experimenta la consideración que la sociedad ha tenido hacia la infancia sí es posible, sin embargo, observar en el desarrollo histórico que el concepto o representación social de la infancia, desde nuestro punto de



vista actual ha, en efecto, evolucionado.

Desarrollo del sentimiento social de la infancia

En la antigua Roma la patria potestad del *pater familias* le permitía aceptar o rechazar al hijo. Esa potestad, ejercida sobre toda la vida de la prole, ha marcado el derecho occidental hasta nuestros días. Los vínculos sanguíneos eran menos importantes que los afectivos, de modo que la paternidad era antes que nada una elección, lo cual permitía tanto el abandono de los hijos propios como la adopción de otros. Sólo hacia los siglos II y III d.C. los vínculos carnales y sanguíneos adquirirán mayor importancia que las decisiones voluntarias.

Por influjo del cristianismo, el dar muerte a los hijos comenzará —hacia el 374 d.C.— a ser considerado asesinato por las leyes romanas. Sin embargo, los llamados Padres de la Iglesia parecían basar su oposición al infanticidio más bien en la preocupación por el alma de los padres que por el derecho mismo a la vida que asiste al niño.

De cualquier modo, en comparación con épocas precedentes, la sociedad romana

va a aportar una mayor tolerancia respecto al lento crecimiento del niño y una cierta noción del disfrute de la infancia como parte de la vida familiar, ideales que contribuyeron a conferir al niño un trato más afectivo.

En lo que respecta a lo que podríamos llamar discurso pediátrico, Celso va a compilar en el siglo I los textos griegos existentes sobre la materia. En el siglo II, Sorano de Efeso, autor de un detallado estudio sobre ginecología, ya incluye en sus escritos muchos datos sobre la primera infancia, mientras que Galeno, en el mismo siglo, se va a ocupar especialmente de la primera infancia. Siguiendo a Galeno, Aecio de Amida concibió su extenso *Tetrabiblion* que se ocupa de medicina pediátrica y puericultura.

No obstante, la existencia de tales consideraciones no significó necesariamente que prevalecieran como prácticas generales de crianza. Por otra parte, dada la condición de la mujer, las niñas continuaron siendo infravaloradas (las estadísticas de que se dispone del mundo antiguo revelan grandes excedentes de varones respecto de las mujeres).

El surgimiento del cristianismo acabará con los poderes que se confería al Estado so-

bre el niño, reforzando en cambio la responsabilidad del padre. Los padres cristianos son ahora padres por delegación de poder, debiendo considerar a los hijos como «depósitos que Dios pone en sus manos».

La consideración que el niño había ido adquiriendo progresivamente en el mundo greco-romano, pareciera detenerse en la Edad Media. Durante este extenso periodo de casi diez siglos continúa estimándose a los niños propiedad privada de los padres. La influencia del cristianismo, con su prédica humanitaria, no deja de ser superficial. El valor y especificidad propios de la infancia se desconocen todavía, pues se considera al niño tan sólo como un adulto en miniatura.

Se sabe que en el Medioevo la infancia terminaba a los siete años para todas las clases sociales. Alrededor de esta edad el niño pasaba sin transición al medio adulto donde debía hacer un duro aprendizaje para convertirse él mismo en persona adulta: mientras los hijos de los campesinos se integraban al trabajo de sus padres, los de la nobleza salían del hogar paterno para educarse en otros lugares sirviendo como pajes y sirvientes (por lo común en la casa del señor del padre, de un tío materno o de otros parientes —costumbres que, entre otros fines, contribuían a consolidar alianzas familiares y feudales—, o bien en los monasterios como novicios o clérigos). Estas prácticas, que predominaron hasta comienzos de la época moderna, podrían ser consideradas desde nuestra óptica actual como formas de abandono institucionalizadas.

Ahora bien, que no existiese un sentimiento, un concepto social de la infancia, no significa forzosamente que la niñez fuera despreciada (no puede confundirse el afecto por el niño con el sentimiento o representación social de la infancia, que corresponde a una cierta conciencia por parte de la sociedad de la particula-



ridad que distingue al niño del adulto).

Aunque la desatención, explotación y abandono de la infancia continuaron siendo habituales, en la Alta Edad Media existe ya una oposición generalizada a tales prácticas y los intentos por controlarlas o suprimirlas, por escasos que fueran sus efectos, delimitan ya en la conciencia y sensibilidad de la sociedad el despertar de una idea de la infancia que, a lo largo de los siglos siguientes, habrá de cobrar gradualmente fuerza e importancia.

Así, durante esta época surgen iniciativas encaminadas a paliar la difícil situación de la infancia abandonada. (En 1337, por mandato de Pedro IV, se crea en Valencia la figura del *Pare d'Orfens*, cuyas funciones eran velar por los huérfanos y niños procurándoles un oficio.) Y aunque las palizas y malos tratos a los niños eran cosa común, en muchas actitudes personales comienza ya a vislumbrarse un cambio de talante respecto de la infancia. (San Anselmo, por ejemplo, señala en un escrito a un abad que no castigue con fuerza a los niños

pues son «humanos y de carne y hueso».)

Sin embargo, la sociedad medieval sólo pareciera tener una representación todavía superficial de la niñez: al niño se le considera tan sólo como un animalito o un juguete. Y si bien el cristianismo introdujo el concepto de la inocencia del niño, parece ser que, paradójicamente, a lo largo de la Edad Media muchos cristianos contribuyeron a reforzar la idea de que los niños ignoraban por completo el placer y el dolor: valga como ejemplo la célebre y terrible Cruzada de los Niños (1212) que, dirigida por «visionarios», arrastró en Francia y Alemania a grandes multitudes de niños que perecieron en horribles condiciones, o fueron vendidos como esclavos por aprovechados mercaderes de Marsella.

Habrà de pasar mucho tiempo, también, para que se empiece a desaconsejar totalmente el castigo a los niños. Pero, pese a que la Edad Media es un periodo histórico muy complejo y lleno de contradicciones que vuelven demasiado oscura la determinación de los factores que empiezan a funcionar propiciando el cambio que va a desarrollarse, el periodo que comprende los siglos XIII y XIV parece señalar ya el despertar de una nueva idea de la infancia.

Modernidad de una idea

El siglo XV no muestra mayores transformaciones en la idea que la sociedad sigue teniendo del niño, pero los siglos siguientes marcan ya un cambio, muy lento pero indudable, en la consideración de la infancia.

La carencia de comunicaciones rápidas configura en la Europa de este tiempo un mapa bastante desigual en cuanto a actitudes y costumbres respecto de la infancia. Inglaterra, por ejemplo, se muestra hacia el siglo XVI más adelantada que otros paí-

ses europeos en el modo de tratar a los niños. En Italia, la directa influencia del humanismo, así como el desarrollo económico de ciertos centros como Florencia, se evidencia en una determinada atención hacia las formas de crianza y educación de los hijos de la rica burguesía de la época. En España también se manifiestan ciertos cambios en la educación de los niños de la nobleza cortesana y provinciana, así como de la burguesía, sin que los hijos de las clases populares se vean apenas afectados por esta nueva actitud hacia la infancia. En Francia y Alemania, al igual que en los demás países europeos, con todas las diferencias determinadas por el desarrollo económico y cultural, se ha producido ya un cierto cambio de la mentalidad social respecto del niño.

En el ámbito europeo —núcleo donde se configura la cultura de Occidente— el surgimiento del concepto de lo que podríamos denominar «infancia moderna» constituye un largo proceso que va a culminar en el siglo XVIII, y que está vinculado a la consolidación del capitalismo como estructura y a la constitución de un modelo de pensamiento que, del Humanismo a la Ilustración, afianzará el descubrimiento de las posibilidades del hombre. Hacia finales de ese siglo, la configuración de un nuevo espacio privado —cuando la casa familiar deja de ser una prolongación de la vida social de la calle y la plaza, circunscribiéndose a la intimidad— y de un nuevo modelo de familia, posibilitan ese reconocimiento de la especificidad de la infancia. El arte de la época permite constatar esa lenta modificación de la estructura mental de la sociedad donde el niño va a encontrar lugar propio.

Sin embargo, la idea medieval de que los niños no eran demasiado importantes persistió todavía durante los siglos XV y XVI. Y aún hasta el siglo XVII, debido a las altas tasas de mortalidad infantil, va a permanecer arraigada la idea de que había que engendrar mu-

chos niños para sólo conservar algunos. Esta casi directa consecuencia de la demografía de la época va a perdurar en las costumbres del mundo rural hasta bien entrado el siglo XIX.

Comoquiera que fuese, el niño empezaba ya a convertirse —al menos para las clases acomodadas— en algo «encantador». En el arte de la época, por ejemplo, interesa particularmente la representación de la infancia por su aspecto gracioso o pintoresco: en el siglo XV van a irrumpir en la escena plástica los *putti* —amplia irrupción que queda ejemplarmente enunciada en *El triunfo de Venus* del Tiziano o en las tropillas angelicales que pueblan las pinturas de Murillo— como reiterado motivo decorativo que se prolongará hasta el siglo XVIII.

El mimoso encanto de la infancia

El sentimiento de la infancia «graciosa» coincide con el desarrollo —a partir del siglo XV— del gusto por lo pintoresco anecdótico y da testimonio, entre los siglos XVI y XVII, de la aparición de un nuevo sentimiento hacia el niño que Philippe Ariés ha dado en llamar «mimoseo». Originado dentro del ámbito familiar, especialmente por parte de las mujeres encargadas de la crianza, madres o nodrizas, este sentimiento se irá extendiendo lentamente a otros ámbitos externos a la familia y en lo sucesivo ya nadie dejará de reconocer el encanto y gracia propios del niño.

Ligadas a ese nuevo sentimiento van a surgir obras referidas a la infancia que abarcan aspectos tales como puericultura (crianza, elección de nodriza); pediatría y ginecología (obras que, en general, siguen los antiguos tratados sobre el tema): literatura pedagógica (manuales de urbanidad, fábulas educativas, cuentos morales, etc.) y una abundante bibliografía constituida por obras y escritos de moralistas y eclesiásticos referidos a la educación de los niños. La ma-

yor parte de esta literatura está destinada a orientar la crianza y cuidados de los niños (varones) de las clases dominantes.

El nuevo interés suscitado por la infancia se ejemplifica en una obra excepcional del siglo XVII, primer documento que recoge detalladamente la historia de una infancia, el *Diario sobre la infancia y juventud de Luis XIII* del médico Jean Héroard.

Pese a la atención que se empieza a dispensar al niño, muchas costumbres nocivas perduran todavía, como la de envolverlo con fajas o vendas, privándole del uso de sus miembros (hasta los cuatro o nueve meses se le mantenía fajado desde el pecho hasta los pies). Los ingleses fueron los primeros en suprimir —hacia el siglo XVIII— este suplicio infligido al niño, mientras que en Alemania y en Francia recién se abandonará esta práctica en el siglo XIX.

La influencia del ideal humanista postulado por el Renacimiento dará origen a la preocupación pedagógica: entre los siglos XVI y XVII se produce la institucionalización de la escuela como estructura específica para la formación de la infancia, segregada de la vida colectiva, que sustituye así el aprendizaje doméstico como medio de educación.

Moralistas y educadores del siglo XVI van a imponer, específicamente en las clases pudientes, el concepto de una mayor duración de la infancia que, a partir de entonces, se prolongará durante todo el período escolar. No obstante, la corta duración de la infancia persistirá todavía en las clases populares: una vez cumplidos los cinco o siete años el niño pasaba sin transición, tal como ocurría durante la Edad Media, a integrarse a la vida adulta.

La preocupación pedagógica de los moralistas, que concebían al niño como «carente de razón» pero apto para aprender, es decir, como algo imperfecto pero «mejorable», les conducirá a desarrollar —en su intento

por adaptar mejor los métodos educativos— la atención sobre lo específico de la mentalidad infantil. Surge así la idea de una Didáctica o arte de enseñar.

La herencia del siglo XIX

Durante el siglo XVIII la obra de Rousseau, inspiradora de la



Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, hará avanzar el discurso pedagógico. La herencia que este siglo confiere al XIX es, precisamente, la persistencia del pensamiento de Rousseau. Su obra y la de otros pensadores de la Ilustración junto a la institucionalización de la enseñanza confluyen de algún modo en la representación social de la idea de infancia que hacia la mitad del siglo XIX, con el surgimiento del positivismo, la creación de nuevas ciencias y el nuevo enfoque de otras, terminará por codificarse socialmente.

Por primera vez en la historia, un grupo amplio de personas empieza a pensar la infancia como merecedora de una mayor atención de los adultos. Es en el siglo XIX donde se va creando, entre las clases medias, un concepto de infancia absolutamente nuevo propiciado por el proceso de implantación de la familia e ideología burguesas. Mientras tanto, y aún por un largo período de tiempo, las familias de la aristocracia y las de la clase obrera y campesina, se-

guirán manteniendo sus propios modelos tradicionales en la crianza de los hijos.

Mientras tanto, los hijos de la cada vez más numerosas clase obrera que ha generado la Revolución Industrial y la de los campesinos, seguirán viviendo una muy corta duración de la infancia: desde muy pronto, utilizados como mano

de obra barata y conformista, comienzan a trabajar en minas, telares y fábricas, aguardándoles una infancia tan difícil como la de sus predecesores. La nueva atención que el siglo XIX prodiga a la infancia está así teñida de una doble moral: las clases dirigentes poseen ya un sentimiento específico de la niñez, pero sólo de aquella que le afecta: el niño obrero es sometido a una irrespetuosa explotación, sin que ello sea vivido como contradicción. Se está lejos, en efecto, de una concepción de la infancia como situación propia de todo niño «sin distinción o discriminación por motivos de raza, color, sexo (...), posición económica, nacimiento u otra condición». Tal como sigue sucediendo hoy en día, no todos disfrutaban del mismo estatuto de minoridad.

En la segunda mitad del siglo surgen, en distintos países, los movimientos de «salvadores del niño» cuyo fin es la «regeneración moral» de niños marginales, que se denominan inadaptados o desviados.

Estos movimientos de corte filantrópico, que centran su

atención en la infancia desvalida, denunciaban la penosa situación a la que estaban sometidos determinados niños sin cuestionar las condiciones sociales que las producían. «Reeducar y reformar», palabras rectoras de su acción, denotan que la percepción del problema se ajustaba siempre a la perspectiva de la clase dominante de adaptar toda desviación de la «norma»: el niño de las clases trabajadoras debía ser alejado de su medio, considerado «nocivo», e insertado en la impuesta neutralidad del espacio escolar. Estos niños debían de ser «redimidos» de su condición de «infancia peligrosa».

Hacia la última mitad del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, los Estados incorporan a sus legislaciones algunas leyes de protección y regulación de la infancia. Se trata de leyes que pretenden también la «re-

forma» de niños y jóvenes «descarriados» o que estipulan las condiciones de la protección de la «infancia desvalida». En cualquier caso, hay que señalar que, en general, los legisladores comienzan a atender a más amplios criterios de protección de la infancia (desde las leyes de accidentes de trabajo que regulan las relaciones laborales, limitando el trabajo femenino e infantil, a las leyes de protección de la mujer obrera antes y después de dar a luz, la de enseñanza obligatoria y otras que regulan la sanidad infantil).

Pero, como bien señala Françoise Doltó (1), «las leyes, la inserción social, la vacunación no evitan al niño de la sociedad industrial los riesgos de la alienación, ni lo sustraen a su condición (...) Infancia protegida es igual, con frecuencia, a infancia alienada».

Por los niños y niñas

El papel de la infancia y la actitud de la sociedad hacia ella han variado, sin duda, en el transcurso del tiempo, pero una perspectiva realista no puede dejar de constatar que al menos tres elementos han permanecido constantes en la consideración que la sociedad tiene del niño: la afirmación de su falta de capacidad de decisión; el profundo influjo del contexto social sobre su comportamiento y el poder de dominio casi absoluto que se concede a los padres sobre los hijos.

En realidad el niño no pasó nunca de la consideración de objeto. Pero de un objeto que, precisamente, contiene en sí el germen de una libertad que el ser humano pierde al advenir adulto: la estricta libertad de la inocencia. Y ese atributo ha sido considerado siempre como hándicap, debilidad, ignorancia, incompetencia. Así, quizás no resulte demasiado extraño que en el transcurso de las primitivas épocas históricas

el impulso del inconsciente adulto, amparado en costumbres o convenciones y prejuicios, fuera con asidua frecuencia mutilar, ahogar, quemar, congelar, sacudir o arrojar violentamente a los niños.

No obstante, el desarrollo de lo que hemos dado en llamar civilización, ese impulso de ataque a la inocencia ha perdurado hasta nuestras modernas sociedades de manera más encubierta. La mutilación, el ahogo son ahora sutiles: el mismo uso adjetivo de la palabra *naïf* —y la lengua es siempre elocuente— puede darnos una pauta. Lo *naïf*, lo ingenuo, es un atributo devaluado, desprovisto de valor dentro de los esquemas de lo que la sociedad contemporánea ha querido entender por racional. No hay en lo que pretende designar el término vestigio alguno de conocimiento, razón, aptitud.

¿Tenemos en cuenta, por ejemplo, que los bebés entienden el lenguaje? La mayoría de los adultos realmente lo ignoramos, aunque para muchos no resulta ya extraño el hecho de que los vegetales perciban y entiendan las intenciones humanas.

En muchas de nuestras actitudes cotidianas seguimos considerando al niño como alguien que «no entiende». Nos movemos frente a él entre la ignorancia y la negligencia.

Por lo demás, se piensa a la infancia como un colectivo indiferenciado, unívoco, sin relación ninguna, por ejemplo, con las desigualdades sociales.

Y este hecho nos permite ya ver en el acto de enunciación por el que la sociedad contemporánea intenta nombrar al niño, su carácter esencial de máscara. Se trata, en última instancia, como en otros discursos sociales, de un discurso fraudulento.

Si dice, por ejemplo, en el principio número 9 de la Convención de los Derechos del Niño, consensuada en 1989, que «el niño debe ser protegido contra toda forma de ne-



En el ámbito europeo —nó-
gencia, crueldad y explota-
ción. No será objeto de ningún
tipo de trata. No deberá permi-
tirse trabajar al niño antes de
una edad mínima adecuada; en
ningún caso se le obligará o
permitirá que se dedique a una
ocupación o empleo que pueda
perjudicar su salud, o su edu-
cación, u obstaculizar su desa-
rrollo físico, mental o moral».

Lo que se predica aquí del
niño indica una imprecisión
semántica que se pone de ma-
nifiesto cuando tal predicado
es sometido a la contundencia
de la existencia real de ese su-
jeto.

Ante el primer enunciado:
¿pueden tales palabras resultar
realmente creíbles, como pos-
tulado universal, para cual-
quiera que las enuncie? ¿De
qué niño se habla? Evidente-
mente, del que pertenece a de-
terminadas clases sociales. Y a
determinados países. Y para
nadie puede constituir un se-
creto el que la desigualdad y
las dificultades sociales del
niño hayan adquirido en las
dos últimas décadas mayor
significación aún.

Respecto al segundo enun-
ciado: ¿Está verdaderamente
exento el niño (de todas las
clases sociales) de cualquier



(1) F. Doltó, *La causa de los niños*, Paidós, 1990.

tipo de trato? ¿Debemos recordar aquí las redes de prostitución infantil existentes en todas, sin excepción, las naciones civilizadas? ¿Tenemos que referirnos a los distintos modos de mendicidad infantil (sin tomar en cuenta, una vez más, las desigualdades sociales)? ¿Hay que dejar acotados en la pequeña crónica negra la compraventa de niños (obviando, por tercera vez, la violencia de las diferencias sociales)? ¿Tendremos que confesarnos irredentos moralistas moralizantes si señalamos —sin detenernos en su desfachata agresividad y su elemental falta de respeto— el comercio publicitario —de unos y otros, padres y publicistas— que utiliza al niño?

Y, si en ningún caso se debe permitir que se dedique a ocupación o empleo que pueda perjudicar su salud, o su educación u obstaculizar su desarrollo físico, mental o moral, ¿por qué podemos permitir la mayor parte de la programación televisiva y podemos permitir que pase mucho tiempo ante el televisor? En Norteamérica, durante el primer semestre de 1993 la venta publicitaria superó —sólo en los programas infantiles de dibujos animados— los 500 millones de dólares, mostrando un aumento del 6% sobre las cifras del año anterior.

Además, el hoy abundante discurso sobre el niño tiende a reducir el campo de estudio al de su relación con sus padres. La educación y la pedagogía (2) se han anexado abusivamente el universo del niño que, considerado en sus auténticas dimensiones, rebasa con mucho el ámbito y la competencia de educadores y padres putativos.

Pese a la proliferación de discursos, de programas de intervención social, de declaraciones y convenciones sobre derechos, lo esencial, como nos contaba *El Principito* —queda siempre esquivado y

disimulado. In-visible. La eficacia de la palabra se muestra aquí cogida en falta.

Pareciera que existe miedo a abordar el problema, pareciera que se trata de conjurar con palabras una problemática que atemoriza porque tal vez no se sabe cómo abordar. Por lo tanto, hay, parece, que enmascarar esa inquietud con palabras tranquilizadoras.

¿Por qué no reconocer que en la realidad, en los programas de protección infantil falta solidez en las teorías que se llevan a la práctica a través de los llamados programas piloto? Quizá entonces se pueda avanzar de verdad. ¿No debiéramos aceptar que siempre, pese a estar verdaderamente preocupados por el problema y «hacer» realmente intentos por solucionarlo con buena intención, existe —del mismo modo que ocurre con muchos programas de intervención social— el riesgo de que ese programa no sea otra cosa que una suma de gestos simbólicos?

Por otra parte, la comparación entre diferentes culturas y el análisis del origen histórico de la configuración mental

afectiva de una idea del niño, pueden servirnos para constatar que el concepto de infancia no es ni natural, ni eterno, ni unívoco, sino un producto de formas concretas de relación económico-social.

Poco puede pensar «de verdad» en pro de la infancia una sociedad en la que nuestra relación con el prójimo adulto tiende al desapego, a la insolidaridad general.

Poco en verdad haremos si no nos preguntamos «¿por qué se ha roto en nuestra civilización industrial la cadena de respeto y amor entre las generaciones?» (3).

Si en cada hombre, en cada prójimo, existió una vez un niño, ¿por qué no podemos o queremos decir, como aquel personaje de *La conversación*, de Francis Ford Coppola, que «cada vez que veo un mendigo, un desecho, un marginado, no puedo dejar de estremerme al pensar que él también alguna vez fue un niño», es decir, recordar que

(3) Françoise Doltó, *op. cit.*

tuvo un origen como el nuestro?

Pero hemos olvidado hace mucho al niño. Eso que fuimos es un objeto devaluado (por mucho que lo neguemos con palabras consoladoras pero, a fin de cuentas, fraudulentas, ya que dan cuenta no de una realidad «real» sino «ideal» —la que se queda en la pantalla de las grandes ilusiones, la que niega las desigualdades, las negligencias de nuestra conciencia autosatisfecha).

«Sólo los niños saben lo que buscan», escribió Saint Exupéry. Hubo una vez una niña —hoy la Doctora Shri Mataji Nirmala Devi— que coleccionaba piedrecitas y cada vez que aquella niña revisaba su colección no dejaba nunca de preguntarse: «¿Habrá alguna vez corazones en vez de piedras?».

EDGARDO OVIEDO

— «La máquina mid-cult». *Letra Internacional*, 27. Invierno 1992.

— «Atisbar entre pliegues». *Letra Internacional*, 29. Julio 1993.

POUR L'ENFANCE MEURTRIE UN MESSAGE D'ESPÉRANCE

COLLECTION LES ENFANTS DU FLEUVE
DIRIGÉE PAR JEAN-CLAUDE DIDELOT

FAYARD

(2) Françoise Doltó, *op. cit.* (p. 134).

La infancia, modelo para armar

José Jesús Sánchez Marín

La infancia como objeto de reflexión y análisis está hoy de moda. Proliferan, además de las políticas que han propugnado tradicionalmente el bienestar y la promoción de la infancia (sanidad y educación), programas y servicios que vienen a satisfacer necesidades sociales nuevas en torno a los niños: centros de atención a la primera infancia, actividades para el ocio y el tiempo libre infantil, programas específicos para la aplicación de políticas sociales de prevención y tratamiento en situaciones de riesgo, etc.

Tras esta manifiesta preocupación de instituciones y profesionales por el bienestar infantil, estudiosos y departamentos universitarios han comenzado a considerar a la infancia más allá de las coordenadas clásicas de los discursos tradicionales, centrados básicamente en las

ciencias de la educación, la psicología y la medicina, y extienden hoy su interés hacia otros ámbitos hasta ahora ausentes del discurso científico.

Los cambios habidos en las últimas décadas y las modificaciones que han supuesto en la organización de la familia y en las relaciones dentro de ella, han alterado las pautas de crianza que hasta hace relativamente poco eran comunes en nuestras sociedades. Se ha intentado dar respuesta a los nuevos problemas originados por el cambio habido en el seno de la familia con la incorporación de la mujer al mundo del trabajo y la cada vez mayor exigencia de preparación para competir en un mercado de trabajo día a día más escaso y duro, a través de servicios que vinieran a sustituir profesionalmente y de modo eficaz el espacio doméstico, educativo y socializador que, en la familia

tradicional, descansaba principalmente sobre la madre.

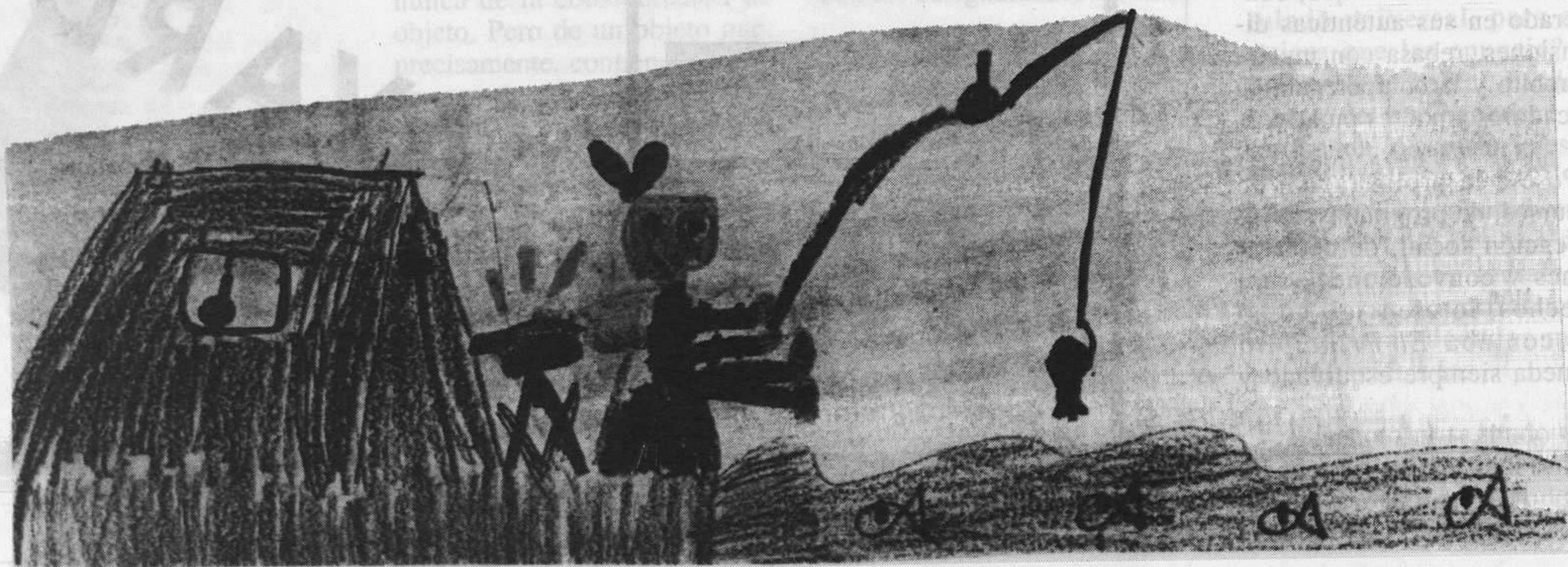
Hoy como nunca la infancia es objeto de estudio de disciplinas que intentan clarificar y aportar conocimiento sobre una etapa de la vida humana cuyo reconocimiento y estima en la consideración social histórica es muy reciente. Efectivamente, es sólo a partir del siglo XIX que se inician de forma sistemática los estudios que con el tiempo facilitarán un conocimiento de la realidad de los niños como seres humanos. Hemos asistido desde entonces a un gran desarrollo de las ciencias que toman como objeto de estudio a la infancia y que configuran en la actualidad un elenco muy amplio.

La sociedad actual dice tener en la infancia uno de los grandes ejes vertebradores de su actividad vital. Si repasamos los ámbitos profesionales

que tienen como principal sujeto de intervención al niño y a ellos sumamos el grupo de familias que tienen responsabilidad de crianza de hijos, podemos ver que, directa o indirectamente, es hoy muy elevado el tanto por ciento de población adulta que de modo permanente o temporal ve orientada o afectada su actividad por la relación, profesional o parental, con los niños.

Este panorama, junto a realidades semejantes de otros países de desarrollo parecido al nuestro, y el protagonismo que la infancia de los países del Tercer Mundo o en vías de desarrollo adquiere en las informaciones que de ellos tenemos, nos permite afirmar que la infancia es efectivamente tema de actualidad en todas las sociedades evolucionadas.

La Cumbre Mundial de Jefes de Estado y de Gobierno



que se celebró en la sede de Naciones Unidas (Nueva York, 1990) con motivo de la firma de la Declaración Mundial sobre la supervivencia, la protección y el desarrollo del niño, representa sin duda un hito del reconocimiento social del valor de la infancia. Los acontecimientos que tienen como protagonista la infancia se han multiplicado de tal modo que, a la vez que ésta se ha erigido en tema de moda, ha comenzado a circular la opinión cada vez más arraigada entre ciudadanos, profesionales y estudiosos de que la infancia vive en la actualidad una especie de época áurea en la que pocas cosas podrían ser mejor para el niño actual.

Una visión optimista

Cunde en nuestros días un exagerado optimismo sobre un idealizado presente y futuro del bienestar infantil, avalado por las voces de autores como Lloyd de Mause, Bremner, Stone y otros quienes concluyen que cualquier época pasada fue peor que la actual respecto a las condiciones en que vivían niños y niñas.

Dicho optimismo, parte del cual es fácil compartir, entraña sin embargo trampas que no siempre son tenidas en cuenta. No se repara, por ejemplo, en que ese modelo de infancia «respetada» y querida es un modelo emergente que beneficia sólo a determinados sectores infantiles que gozan de determinadas condiciones familiares, sociales, culturales, económicas, etc. El resto, seguramente un número importante de nuestra infancia, vive realidades cotidianas de menor «calidad», cuando no de dificultad o extrema dificultad. Por otra parte, la aplicación de ese patrón emergente de infancia a otras pautas diferentes de crianza puede llevar, en un análisis comparativo simplista, al rechazo de otras formas, tal vez idóneas, de criar y educar a los hijos. Por último, esa visión optimista de la infancia tiende a universalizarse haciendo olvidar otras realidades infantiles en las que la ca-

rencia de lo indispensable y el sufrimiento son elementos cotidianos y persistentes del aprendizaje que han de realizar muchos niños para sobrevivir.

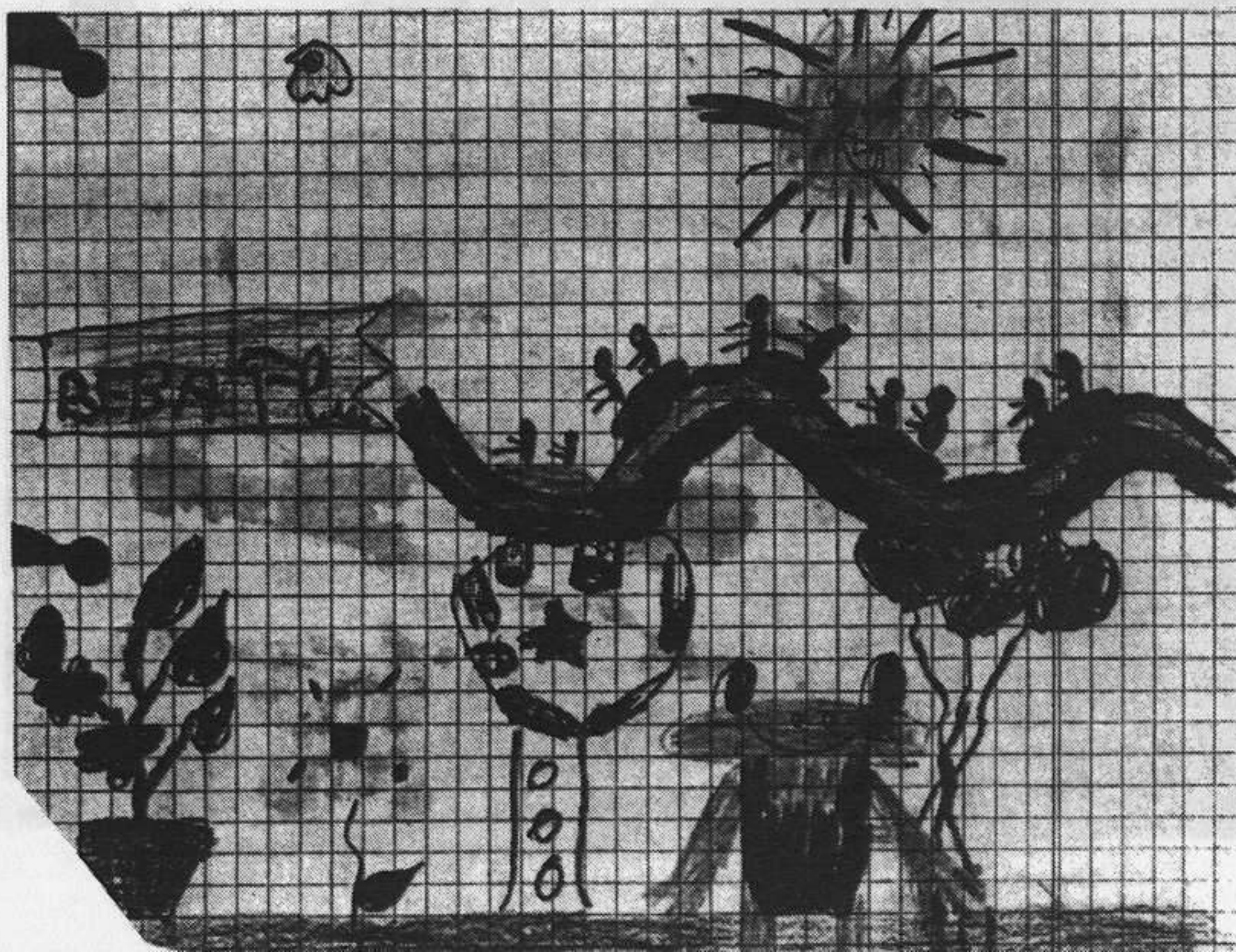
Veamos algunos de los factores que, entre otros, han permitido elaborar esa nueva imagen social de la infancia y generado ese optimismo respecto a la consideración que la sociedad actual reserva a los niños como ciudadanos de pleno derecho. Intentaremos analizar qué hay más allá de esos factores no tanto para negarlos sino para, al menos, cuestionarlos y poder así situar la reflexión en un nivel que nos permita acercarnos, más allá del estereotipo, a la realidad de la infancia.

Una primera consideración: si comparamos la infancia en los países desarrollados de los años cincuenta y sesenta con la de nuestros días, podríamos establecer una serie de diferencias sustanciales que cualquier analista estaría dispuesto a afirmar que benefician ampliamente a la infancia actual. Efectivamente, si tomamos por ejemplo la sociedad española podemos constatar que, en su conjunto, se ha democratizado en sus relaciones formales y que esas prácticas han calado, con mayor o menor intensidad, en las instituciones cercanas al niño (familia, escuela, grupos de ocio...). Existe un marco político en el que los criterios de justicia, respeto y permisividad remiten a imágenes y constructos

sociales basados en una ética civil, es decir, alejados de los preceptos morales que antes informaban tales representaciones.

Por otra parte, la aspiración a la escolarización universal, entonces planteada como una necesidad a satisfacer, es hoy una realidad conseguida, aunque la escuela como institución haya perdido, en el poco tiempo que va desde que se extendiera a toda la infancia —alrededor de la década de los setenta— hasta hoy, el carácter mítico que una cierta idea regeneracionista le había otorgado como solución a todos los problemas de la sociedad. El nivel económico de la familia española y la calidad de vida de la sociedad en general han mejorado indudablemente. Tales ventajas obran sin duda en beneficio de todos los ciudadanos, también naturalmente de los niños. Sin embargo, cabría preguntarse si el prototipo de niño actual, urbano, escolar, sobrealimentado, protegido jurídicamente, teleadicto, sujeto de políticas que tratan de aumentar su bienestar y calidad de vida es más seguro y feliz en su cotidianeidad que su padre, cuya vida diaria se desarrolló en contextos bien distintos. Hoy, de hecho, el niño vive mucho mejor que sus padres, sin embargo no basta con analizar los factores económicos. Es preciso remitirse al orden de lo superestructural para intentar desentrañar los sentimientos y percepciones que de su experiencia vital tuvieron los unos y ahora tienen los otros. Efectivamente, ha habido una mejora de las condiciones materiales pero no necesariamente de las condiciones psicosociales y culturales.

Por otra parte, otro hecho nos da cuenta de ese optimismo respecto a la consideración actual de la infancia. Lloyd de Mause analiza y concibe la historia de la infancia como una interminable pesadilla de la que la sociedad ha empezado a despertarse hace muy poco. Según su análisis, «cuanto más se retrocede en el pasado, más bajo es el nivel de



la puericultura y más expuestos están los niños a la muerte violenta, el abandono, los golpes, el terror y los abusos sexuales». De acuerdo a esta perspectiva evolutiva, pese a que en la actualidad todavía se maltrata, se mata y se utiliza sexualmente a los niños, en la segunda mitad de nuestro siglo se iniciaría un nuevo modelo de relación de los adultos con los niños, que De Mause llama de ayuda, y que «implica la plena participación de ambos padres en el desarrollo de la vida del niño, esforzándose por empatizar con él y satisfacer sus necesidades peculiares y crecientes. El niño no recibe golpes ni represiones y sí disculpas cuando se le da un grito motivado por la fatiga. Este método exige de ambos padres una enorme cantidad de tiempo, energía y diálogo...». Esta imagen evolucionada y optimista de las relaciones actuales entre adultos y niños se ha visto refrendada por la obra de otros autores —fundamentalmente anglosajones— que por comparación con otros momentos históricos y otras culturas coligen que el modelo actual de representación social de la infancia resulta el más adecuado. No debe olvidarse a este respecto la relatividad cultural que posee este concepto.

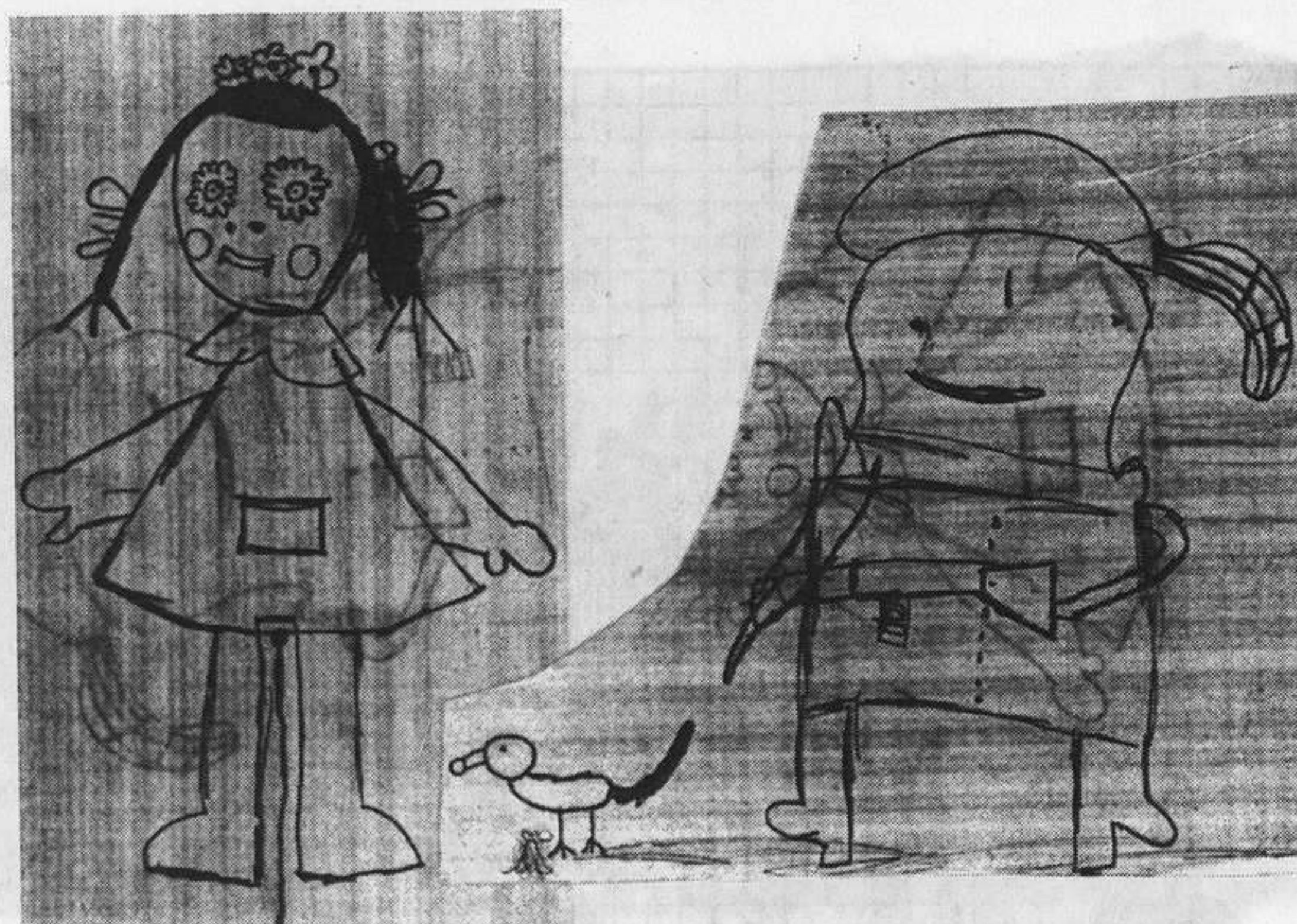
Otros autores, sin embargo, basando su crítica en el análisis de la metodología de investigación que aquellos utilizaron, han cuestionado profundamente las «historias» así construidas. Tal vez sea Linda A. Pollock en su libro *Los niños olvidados*, quien con más contundencia cuestiona esa idea de progresión histórica respecto del bienestar infantil. En el apogeo de la tendencia optimista representada por De Mause, éste llega a afirmar que finalmente los padres de hoy han madurado y que ya son capaces de tratar a su prole con amor y con bondad en vez de con brutalidad. Esta perspectiva voluntarista se banaliza tanto con la proclamación de un «final feliz» como con la afirmación de que la historia de la infancia ha sido una continua «pesadilla».



El análisis de Philippe Aries en su *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* sostiene, por su parte, que en el extenso periodo que representa la Edad Media el niño había sido feliz porque podía mezclarse libremente con personas de condición y edad distintas. Con el advenimiento de la modernidad, según este autor, comenzó a tomar forma en la mentalidad social la representación de la infancia como una etapa específica del desarrollo humano que destruyó la sociabilidad así establecida y privó a los niños de libertad.

Mucho más tarde, el sistema burgués de relaciones se basará exclusivamente en el poder del padre, quien dirige,

vigila y moraliza el orden social vigente. La mujer y el niño, igual que el obrero, están bajo la égida de este poder, subordinados siempre al dictado masculino-paterno del sistema. La fábrica y el taller, del mismo modo que la escuela y el hogar, deben ser, ineludiblemente, perpetuadores y reproductores del orden social burgués. No es de extrañar entonces que la escuela se convierta, de forma inevitable, en una institución de control donde el niño goza de lo que podríamos llamar una «libertad vigilada». La escuela será a partir de entonces un espacio específico que aparta al niño del ámbito estricto de la familia y de la convivencia anárquica con los adultos. A partir del momento en que entra en



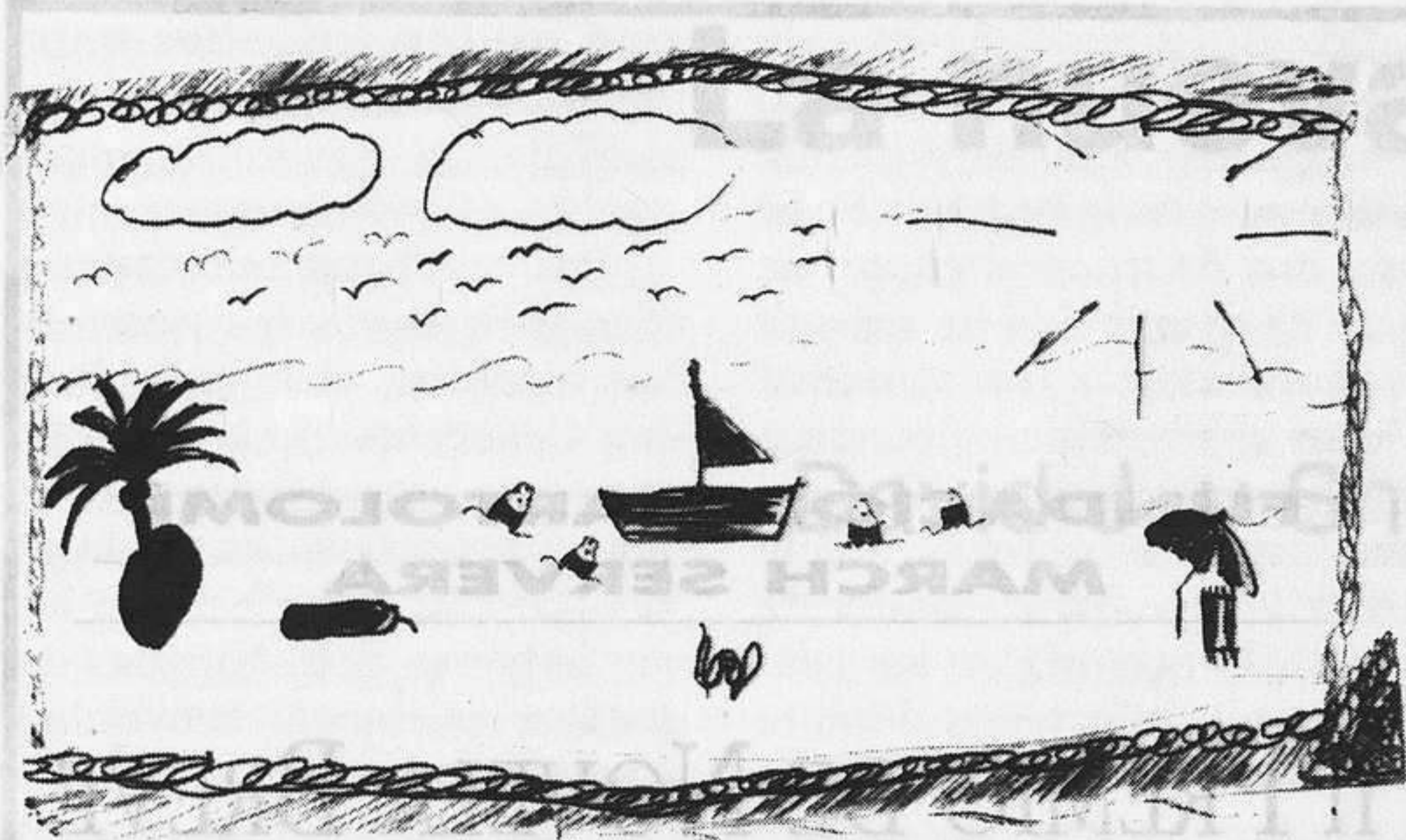
la escuela, la vida del niño, controlada por normas sanitarias, morales y psicopedagógicas, se ordenará y someterá a la disciplina y el aprendizaje como en una especie de «cuarentena», cada vez más amplia, antes de incorporarse a la vida adulta. Progresivamente, la escuela irá ampliando su influencia, asimilando grupos infantiles de toda condición social.

Como puede verse, existen dos posiciones contrapuestas respecto a la interpretación que se puede hacer de la evolución de la idea de infancia a través de la historia. Entre las dos sólo cabe aceptar como definitiva la reserva con que han de considerarse ambas posturas. Aunque cada día son más los estudios que tratan de establecer objetivamente la realidad en que han vivido los niños a través de los siglos, lo cierto es que faltan estudios suficientemente documentados que puedan reconstruir la historia al margen de interpretaciones más o menos imaginativas. Lamentablemente, en realidad resulta tarea imposible establecer una historia de la infancia debido a la escasez de datos históricos.

Intuiciones, suposiciones y deducciones

Dondequiera que volvamos nuestra vista hemos de encontrar una tensión entre el pasado y el futuro, entre una horrible visión de los tiempos históricos y un optimismo en el que, siendo realistas, no podríamos creer. Hoy por hoy, nuestro presente se encuentra en un torbellino de desconcertantes perspectivas y de pasiva indecisión. Es decir, pese a los discursos que acerca de la infancia esgrime hoy la sociedad, ésta se encuentra sumida en una gran desorientación. Por otra parte, el futuro resulta un campo abierto a intuiciones, suposiciones y deducciones pero, naturalmente, no puede ser objeto de predicción.

Otro factor que ha permitido construir esa imagen opti-



JUAN MARCH GENCILLO

mista de la representación social actual de la infancia ha sido el salto cualitativo que, desde el punto de vista jurídico representa el paso de considerar a la infancia ya no como objeto de protección sino como sujeto de derecho. Si el siglo XIX del desarrollo de la idea de los derechos humanos construye en relación a la infancia el concepto de protección, en el siglo XX, a impulso de los grandes hechos históricos de estos años, se ha ido considerando progresivamente la idea jurídica de infancia, desde la proclamación por Naciones Unidas de los Derechos de la Infancia (1959) hasta la Convención de los Derechos de los Niños (1989). Todo ello ha conducido al protagonismo ocasional de la infancia en los grandes foros internacionales y a que los medios de comunicación hayan comenzado a ocuparse del niño en otras páginas de los periódicos distintas a las de sucesos. También este «clamor» hace que muchos profesionales relacionados con la infancia y cercanos a la idea de «defensores de los derechos de la niñez» retomen la esperanza que consumen día a día en su práctica laboral... Muchos países han firmado la Convención de los Derechos de los Niños y se someten a un control de la ONU para su desarrollo. Efectivamente, está dado el marco adecuado para que se produzca el reconocimiento jurídico y social de la infancia. Sin embargo, ¿cuánto tiempo habrá de pasar para que tantos artículos de la Convención se respeten verda-

deramente en la realidad? ¿Hasta cuándo han de proseguir la explotación infantil, la escasez de recursos para sanidad y educación? ¿Hasta cuándo los informes anuales de UNICEF seguirán dando cuenta de tanta muerte y sufrimiento infantil? ¿Verdaderamente esto es todo lo que las sociedades contemporáneas pueden hacer por la infancia? ¿Se puede ser tan optimista como se proclama?

El establecimiento de una categoría de infancia hizo posible el surgimiento en el siglo XIX de una serie de discursos o saberes específicos, que a su vez reforzaron el lugar del niño en el orden social. El desarrollo de estos conocimientos

científicos ha incidido en todos los aspectos relacionados con la infancia y hoy sabemos más sobre ella que en cualquier otra época de la historia. También este hecho ha generado un cierto optimismo respecto a las posibilidades presentes y futuras de mejorar las condiciones de vida infantil. La pediatría, la pedagogía, la psicología, la sociología, la antropología... todas las ciencias del saber han aportado y aportan conocimiento sobre la etapa infantil del ser humano. El niño es objeto/sujeto de estudio de ciencias y profesionales. Cada una con sus propias técnicas de interpretación, cada cual con sus conocimientos especializados sobre el niño. Sin embargo, éste se halla inerme frente a tanto estudio fragmentado de su ser globalmente concebido. La despersonalización y la cosificación del niño acechan detrás de cada experto. Cabría preguntarse si un esfuerzo mayor por comprender al niño en su dimensión global como ser humano no permitiría mejorar algunas de las prácticas profesionales que hoy sostienen discursos científicos superespecializados y despreciativos de la realidad infantil más allá de lo que es materia de su interés. Cabría también cuestionarse sobre cuáles son los parámetros que las diferentes ciencias

que estudian la infancia utilizan para explicarla. Indica H. Wintersberger que «desde el punto de vista de un adulto, el mejor reflejo del prototipo humano se produce en la madurez». Así, la infancia sigue concibiéndose como un periodo de transición y su imagen se deriva, por oposición, del de madurez. De este modo, la infancia se define como desviación del prototipo humano adulto con todas las consecuencias que la aplicación de tales parámetros puede tener para construir una imagen global del niño.

Las trampas de los enunciados

El modelo de infancia (conjunto de valores acerca del niño) que aceptan hoy las sociedades «civilizadas» es postulado como un universal natural, pero no podemos olvidar su relatividad cultural. Se trata de un modelo relativo y particular puesto que proviene del ideal establecido por el nuevo orden de valores burgueses al instaurarse como poder hegemónico. Desde luego, tampoco podemos pensar que el término infancia ha significado siempre lo mismo que hoy. En el ámbito de la cultura occidental pueden observarse,



un parque moderno de recreo. En 1990, estos niños nos habían agarrado desesperados, hambrientos de contacto humano y reconocimiento. En esta ocasión nos ignoraron y parecían más contentos. En Mures, el orfanato disponía de los aparatos de fisioterapia más modernos, y estaba bien abastecido de fármacos. En casi todos los lugares a los que fuimos hallamos cortinas en las ventanas, camas confortables con gruesos colcho-

fleja también la multitud de europeos y americanos que acudieron a Rumania a adoptar bebés —de forma más o menos legal a través de los orfanatos y de forma ilegal directamente de las madres, a las que pagaban por sus hijos. Hasta septiembre de 1991, solamente los americanos habían adoptado 2.200 bebés rumanos. (En los vuelos que salían el viernes por la tarde de Bucarest, nos contaron, había tantos niños a bordo que

patitis B. El resultado ha sido una reducción notable de la propagación tanto del virus de VIH como de la hepatitis B. El número de nuevos casos de Sida ha disminuido de manera espectacular; la enfermedad afecta ahora principalmente a niños cuyas edades oscilan entre uno y cuatro años (1.351 de un cálculo aproximado de 1.961), la mayoría de los cuales fueron infectados durante los años de Ceaușescu. Parece no haber muchos casos entre

tina reciben todos los tratamientos disponibles excepto AZT.

Por muy impresionantes y tranquilizadores que sean estos cambios, el legado de la era Ceaușescu no es fácil de superar. Las organizaciones no gubernamentales extranjeras (ONGs) son libres de hacer lo que gusten. Ninguna organización rumana las vigila y los intereses especiales de la agencia espónsor se reflejan

JUAN MARCH CENCILLO



nes, platos y utensilios de plástico multicolor, duchas, agua caliente y retretes que funcionaban.

Al mismo tiempo que se realizaron estas mejoras, el número de niños en los orfanatos disminuyó en un 50%. Rara vez hallamos dos niños durmiendo en la misma cama, como ocurre a veces en las unidades de cuidados intensivos de los hospitales generales de Rumania. Esta disminución se debe en parte a la legalización del aborto. Dado que no se dispone de anticonceptivos o dispositivos intrauterinos, o que son demasiado caros para el 99% de la población, el aborto es el método principal de control de la natalidad. En este país, con una población de 22 millones, se practican entre 800.000 y 900.000 abortos al año. Cualquiera que sean los efectos psicológicos de los frecuentes abortos, las cuotas de morbilidad y mortalidad de las mujeres rumanas han disminuido, y hay muchos menos niños abandonados.

La disminución del número de niños en instituciones re-

las compañías de productos para bebés competían para distribuir muestras a los pasajeros.) En un principio, los bebés adoptados venían de orfanatos rumanos, pero cuando se agotó esta fuente, creció un mercado privado de «comer-

La falta de supervisión por parte del Estado hace que muchas instituciones rumanas se guíen únicamente por los deseos de sus espónsors extranjeros.

cio de bebés», con niños comprados directamente a las familias. En julio de 1991 habían sido adoptados tantos niños que Rumania, con la colaboración de gobiernos extranjeros incluyendo Estados Unidos, declaró ilegales las adopciones privadas.

Los organismos internacionales han suministrado también a las instituciones de puericultura miles de agujas desechables, jeringuillas y equipos de esterilización, además de grandes cantidades de antibióticos orales y vacunas contra la he-

los adultos, pero las pruebas de VIH no están tan generalizadas como para que los funcionarios de sanidad puedan estar seguros.

Los niños con Sida están recibiendo una atención mé-

dica extraordinaria. En 1990, los niños que vimos en Colintina, el hospital de enfermedades infecciosas de Bucarest, estaban tan flacos y demacrados que parecían víctimas de un campo de concentración; ahora se ven niños gorditos y activos que parecen sanos. Un equipo de enfermeras inglesas supervisan su tratamiento en salas alegres decoradas con murales brillantes y llenas de juguetes. Estas enfermeras incluso consiguieron crear un hogar colectivo para veinte de los niños en las afueras de Bucarest. Los niños de Colin-

en cada orfanato. Si el mandato autodefinido de la ONG es donar equipo, los lugares de recreo y las cocinas son modélicas. Si está dedicada a la formación de personal, las enfermeras son excelentes; si tiene fines misioneros, la enseñanza religiosa tiene precedencia. En Rumania, al igual que en países como Mozambique y Camboya, las organizaciones no gubernamentales, a pesar de sus buenas obras, son independientes del gobierno y no comparten responsabilidades o poder con los grupos locales; por su estatus de extranjeros, suelen despertar entre el público rumano cierta hostilidad hacia ellos y los niños a los que ayudan.

El gobierno rumano no puede controlar las actividades diarias de las organizaciones, y tampoco obligarlas a cumplir sus compromisos. En 1990, unos equipos franceses de Architectes du Monde, similar a Médecins du Monde, acudieron a Bucarest a renovar edificios antiguos y construir nuevos. Prometieron reducir a la mitad los costes de varios proyectos de construcción en estudio y el gobierno,

aceptando su palabra, comenzó a construir con grandes gastos un nuevo edificio para niños seropositivos en el Hospital Colintina. Pero los Architectes du Monde nunca cumplieron su promesa y el cascarón de un edificio a medio hacer se alza desamparado en el terreno del hospital.

La falta de supervisión por parte del Estado significa también que las instituciones rumanas deciden su propia

comunidad internacional de investigadores. Se están haciendo también algunos intentos de dar a la medicina un sentido de ética profesional que necesita mucho. Un decreto gubernamental promulgado recientemente sobre los *Principios Básicos del Estatus de la Profesión* declara que «el médico no es un funcionario público», que tiene «independencia profesional absoluta en lo que inte-

directamente en dinero o bienes y suelen olvidar a los pacientes que no pueden pagar.

Se nos dijo con frecuencia que los médicos no querían librarse del control estatal para conseguir más autonomía profesional, sino por los beneficios mayores de la práctica privada. Los médicos nos dijeron con frecuencia que una vez que los pacientes pagaran directamente, la medicina sería más ho-

Lo que es más, la forma de funcionamiento de las organi-



política, guiándose únicamente por los deseos de los organismos internacionales. En todos los orfanatos que visitamos se separaba a los niños que eran seropositivos, y nadie, por lo que pudimos averiguar, protestó por esta discriminación. Los niños están en cuarentena en sus propias salas y no se les permite jugar o comer con los otros.

Hay algunos hospitales reservados exclusivamente para niños con Sida, como el de ochenta camas de Vidra, a unos veinticinco kilómetros a las afueras de Bucarest. Gracias a la ayuda técnica y financiera de varias organizaciones europeas, el hospital está bien mantenido y la directora, una energética pediatra, parecía comprometida con el bienestar de los niños a su cargo; durante nuestra conversación los niños entraban y salían corriendo de la oficina, donde les daban caramelos y galletas. Sin embargo, la influencia pernicioso del sistema discriminatorio comienza a hacerse sentir. Muchos de los niños de Vidra están llegando a la edad escolar y la directora está luchando por inscribirlos en al-

zaciones no gubernamentales simplifica las cosas para los aventureros médicos. En 1992, David Hughes, un inventor e investigador escocés de 61 años (doctorado en «fisiología hiperbárica» por la Universidad de Grenoble), llegó al Hospital Colintina y convenció sin ninguna dificultad al director y a su equipo para que le dejaran probar su nueva cura para el Sida en los niños. La droga resultó inútil y, por suerte, inocua. No obstante, estos experimentos casuales con niños demuestran lo vulnerable que es el sistema y lo fácil que resulta abusar de él.

Dos

Cuando visitamos al Dr. André Combiescu, el director del instituto más respetado de investigación farmacéutica de Bucarest, nos contó lo aliviado que se siente por no tener que cambiar cigarrillos por fotocopias de revistas médicas y lo que le complace poder mandar a sus mejores estudiantes graduados al extranjero. Ahora los estudiantes se sienten parte de una

rese a la salud del paciente». (De hecho, gran parte de lo que se dice en el documento está tomado casi *verbatim* del informe para Helsinki que redactamos junto con Holly Cartner después de nuestra primera visita.)

El decreto demuestra que algunos médicos rumanos escuchan las críticas del extranjero, pero no aporta los medios para conseguir los fines expuestos en lenguaje altisonante. Las sociedades médicas rumanas siguen siendo débiles y desorganizadas, y muchos médicos son incompetentes. Los catedráticos de medicina del extranjero se asombran con frecuencia de la ignorancia y falta de formación de los médicos locales, incluyendo a los de los hospitales clínicos universitarios. Escuchamos también numerosas historias sobre la corrupción y la codicia existentes entre los médicos. La práctica privada sigue siendo ilegal y los salarios oficiales muy bajos (inferiores a los de los trabajadores municipales). Los médicos, sobre todo especialistas como los cirujanos, prefieren que sus futuros pacientes les paguen

nesta, eficiente y eficaz. Cuando mencionamos que el sistema norteamericano de pago por servicio con frecuencia no es igualitario ni eficaz, no quisieron ni oír hablar de ello. Gracias a los organismos internacionales médicos y humanitarios, muchos de los niños más despreciados por Ceaușescu son favorecidos, son privilegiados. Como era de esperar, el cambio ha creado cierto resentimiento público. Mientras viajábamos por el país nuestra intérprete, una médico de Bucarest, quedó sorprendida al principio y luego se puso cada vez más furiosa al averiguar que tenían mayor cantidad de medicamentos y más modernos que en su clínica. El personal era más eficaz que el que trabaja con sus propios niños en la escuela pública. Así también, otros médicos quedaron consternados por la diferencias entre las salas para niños seropositivos y las salas para adultos con enfermedades no fatales del Hospital Colintina. Caminar los 300 metros que las separaban eran pasar de medicina de primera a medicina de tercera clase.

Este tipo de objeciones eran predecibles, pero no resultan convincentes. Los fondos benéficos que mantienen ahora mismo a los niños con Sida no se habrían recogido para niños rumanos «normales». Lo que es más, la situación desesperada de los impotentes niños huérfanos con Sida o minusvalías justifica toda la ayuda que han recibido del extranjero. Sin embargo, dado que las nuevas iniciativas reflejan la estrate-

ces expertos del Banco demostraron estar informados al considerar el sistema sanitario como una de las necesidades económicas fundamentales del país. Han distribuido fondos para equipo médico y medicinas a las clínicas rurales, pediátricas y maternidades, y para programas de formación de médicos y enfermeras. El banco quiere reorganizar también la industria farmacéutica rumana para asegurar el abastecimiento de medicamentos y

propiedad estatal, pero los expertos en economía con los que hablamos dudaban que tuviese planes eficaces. Y hay pocas posibilidades de que el otro competidor principal por el poder, el Rey Miguel, que quiere una gran coalición de todos los partidos, recupere su trono alguna vez.

Las perspectivas de recuperación económica no son muy buenas, pues las compañías extranjeras parecen poco dis-

tado de ánimo muy deprimido; esta vez mucha gente comentó que gradualmente al menos se están abriendo oportunidades para emprender nuevos negocios.

En uno de los hospitales que visitamos conocimos a una médico de unos cincuenta años que nos relató cómo había sido crecer bajo el régimen nazi y pasar la mayor parte de su vida adulta bajo los Ceaucescu. Descri-



gia de grupos foráneos y no el consenso rumano, corren el peligro de ser canceladas. ¿Y qué ocurrirá cuando las organizaciones europeas y americanas abandonen Rumania? ¿Será capaz el país de fabricar sus propias jeringuillas, agujas, antibióticos y condones? ¿Será realmente capaz de promover de forma adecuada la salud y el bienestar social? ¿Prestará alguna atención a los ciudadanos más necesitados?

Sorprendentemente, existen razones para ser optimista.

La ayuda y el patrocinio de ONGs extranjeras ha mejorado sensiblemente la situación de los niños seropositivos en Rumania.

La más prometedoría podría ser la reciente decisión del Banco Mundial de conceder a Rumania un préstamo de 150 millones de dólares a quince años para reorganizar el sistema sanitario. Los perspicua-

vacunas. (El Dr. Combiescu espera que el apoyo del Banco Mundial permitirá a su instituto fabricar productos no sólo para su propio país, sino para la exportación a toda Europa Oriental.) Finalmente, el Banco está estudiando el proyecto de un nuevo sistema sanitario descentralizado más adecuado a los pacientes y más competitivo. Rumania no es el único país en el que el Banco Mundial ha invertido en sanidad, pero es dudoso que la inversión hubiera sido tan elevada sin el escándalo del Sida.

Los grandes problemas políticos y económicos de Rumania, sin embargo, siguen en fase aguda. Las principales facciones políticas provienen de la antigua burocracia comunista. Sigue en el poder el partido más «conservador» de Ion Iliescu. No ha prohibido el debate público ni censurado la prensa diaria, pero controla estrechamente la radio y la televisión y no permite que se transmita ninguna crítica a su partido. El líder de la oposición, Petre Roman, más «liberal», afirma que podría privatizar con mayor rapidez la

puestas a invertir en la mejora del deteriorado sistema de transportes y de servicios públicos, o en financiar nuevas fábricas. Pero los trabajadores industriales rumanos todavía no se han alzado contra el gobierno. Con frecuencia amenazan con una huelga y luego la posponen, aunque si la calidad de vida sigue disminuyendo, podrían tomar acciones más drásticas. La voluntad de convivencia pacífica de rumanos, húngaros y gitanos, los tres mayores grupos étnicos del país, sigue siendo una cuestión central sin resolver.

Aun así, la atmósfera de Rumania ha cambiado dramáticamente desde 1990. La privatización ha llenado de dinero algunos bolsillos y hay abundante clientela en las tiendas, bares y restaurantes de Bucarest, mientras que las colas frente a las tiendas de alimentación se han reducido. Es cierto que la desigualdad salarial es mayor que nunca y que los que viven de sueldos o ingresos fijos están peor que antes. No obstante, en nuestra visita anterior hallamos un es-

bió en detalle lo pesada que había sido la mano del Estado y como los médicos habían obedecido reglas médicamente peligrosas sin hacer nada por proteger a sus pacientes. Estaba avergonzada de colaborar con el sistema causante de que se transmitiera el Sida a bebés de su hospital. Más tarde, en 1990, vio cómo los niños revivían milagrosamente gracias a la comida, los medicamentos y la ropa extranjera y a las muchas enfermeras que llegaron de fuera para tratarlos. El vi-

Es dudoso que el Banco Mundial hubiera invertido tanto en la sanidad rumana sin el escándalo del Sida.

rus VIH pronto hará su efecto: en unos cuantos años, todos estos niños estarán muertos. Eso es seguro. Lo que no es tan seguro es que el país mismo consiga escapar a un desastre a gran escala.

Su silencio es un grito

Minh Linh, doce años, viene de Saigón. Ella es lo que fríamente llamamos un «menor no acompañado». Hay más de 600 en el tristemente famoso campamento de refugiados de Poulo Bidong, en Malasia. Estos niños heridos llevan en lo más profundo de su ser el sufrimiento de este desgarró afectivo que para algunos será definitivo.

«Yo soy la más pequeña de mi familia. Un día, mis padres me confiaron a un amigo para que me llevara al extranjero. Eramos 75 en un barco pequeño. Los niños no se podían mover, hacía un calor terrible y yo tenía sed. Tenía mucho miedo, pensaba en mis padres. Después de varios días en el mar, el 17 de mayo de 1988 llegamos a un campo de refugiados en una isla. Yo comparto, junto con otros 34 niños, una de las casas reservadas a los menores no acompañados.

»Nos levantamos todas las mañanas a las 6.45. Después de haber ordenado el dormitorio, nuestro maestro nos lleva a la playa para hacer gimnasia. Después, podemos bañarnos. Los mayores vigilan a los más pequeños. A mí me gusta ocuparme de las gemelas Thu y Than. Acaban de cumplir cinco años. Sus padres han muerto, por lo que realmente no tienen a nadie. Después de la playa, empezamos las clases. El padre Lutz me enseña alemán. Es un idioma muy difícil. Pero debo progresar rápidamente para reunirme con mi hermano en Alemania.

»En nuestro grupo todos ayudan. Las chicas preparan la comida —tallarines con un poco de pollo o un huevo—, y los chicos van a por agua o limpian. Esta tarde he ido a la biblioteca. He leído un libro con curiosos dibujos que contaba las aventuras de un chico en la montaña. Después, he ido a ver si había recibido alguna carta. Resulta muy excitante tener correo. Pero hay muchos niños que no reciben nunca nada. Mis padres me han escrito ya varias cartas, y mi hermano también. Una vez me envió algo de dinero. Me he comprado una camisa nueva, champú, sellos, y he compartido lo que quedaba con unos amigos.

»Cuando llegué estaba muy contenta. Ya no era de los *boat people* e iba a reunirme muy pronto con mi hermano. Pero hoy en día ya he tenido dos entrevistas con el HCR; el tiempo pasa y no he recibido contestación. Me pregunto si acabaré viendo algún día a mi hermano.

»En nuestro dormitorio todos dormimos en el mismo suelo; mis pies tocan a veces los de otra chica, y eso me hace a veces cosquillas. Cuando todo el mundo duerme yo pienso en mi familia que está en Vietnam. ¡En Poulo Bidong no siento que estoy en mi casa!»

Hung, trece años, es uno de los niños que ha abandonado Vietnam con su familia en busca de un porvenir mejor. Al final del viaje ha encontrado el infierno: Sham Sul Po. Un campamento-prisión en pleno centro de Hong-Kong, donde 5.000 refugiados viven amontonados en condiciones inhumanas.

«Echo mucho de menos Vietnam. En mi pueblo, cerca de Hanoi, yo tenía muchos amigos. Mi padre quiso marcharse de Vietnam para vivir en un país libre. Ahora mis padres están desesperados. Llevamos encerrados dos años en un campo como si fuéramos prisioneros. Como si hubiéramos hecho algo terrible. Alrededor del campo hay una reja rematada por alambre de espino. Cuando miro a través suyo veo edificios y personas que viven en habitaciones de verdad, y me pregunto por qué nosotros tenemos que vivir así en Sham Shui Po. Esto es mucho más terrible que Vietnam. A pesar de que desde hace algunos meses podemos salir del campo durante el día.

»Mi familia —cuatro personas— vive en una especie de jaula de dos metros de longitud por uno y medio de largo. En el hangar que compartimos con más de 1.500 vietnamitas huele mal, y el suelo está tan grasiento que hay que tener cuidado para no caerse. En nuestro pequeño chuchitral dormimos, comemos, rezamos a Buda y también, junto con mi hermana pequeña, hacemos los deberes. Por la mañana estoy solo. Mis padres trabajan y mi hermana está en el colegio. Como mis clases empiezan por la tarde, yo soy el encargado de la comida para toda la familia. Hacia las diez, cojo las escudillas y las cartillas de alimentación y voy al centro de distribución. Siempre tengo que esperar mucho antes de conseguir el arroz y las legumbres.

»Mi escuela se encuentra en otro campo, en Kai Tak. Un autobús nos lleva hasta allí. Me gusta el colegio, y sobre todo las clases de inglés. Es importante para mí. Mi familia espera ir a Canadá. Yo no sé cómo es ese país, pero espero que la gente nos quiera más que aquí. Tengo algunos amigos en Sham Shui Po, y después del colegio jugamos al fútbol. Mi ídolo es Platini, es increíble. Entre nosotros no hablamos mucho de Vietnam. Esperamos únicamente que nadie nos obligue a volver allí. A veces, en el campo, tengo miedo. Algunos jóvenes han formado bandas y son violentos. Roban y provocan peleas. A veces hay heridos. Desde que nos dejan salir del campo, voy a pasear por la ciudad. Me encanta callejear; pienso en el día en que ya no tendré que dormir por fuerza todas las noches en un campamento.»

Mi infancia en Terezín

Ivan Klíma

Esa tarde me convertí realmente en prisionero. Perdí mi nombre y se me asignó un número que por supuesto recuerdo perfectamente: L54.

Para la mayoría de la gente el encarcelamiento (por no hablar del asesinato) de niños es una de las acciones más ruines y despreciables. Si bien esto es cierto, no dice mucho sobre los sentimientos de los niños en tal situación. Volviendo la vista atrás sobre mi propia experiencia, yo diría que sufrí menos que los adultos que me rodeaban. Los niños tienen una capacidad de adaptación muy superior a la de los adultos y son incapaces (en gran medida) de ver las cosas con perspectiva, de comprender plenamente sus condiciones y circunstancias. También perciben el espacio de manera distinta —lo que puede ser una prisión insoportable para un adulto a un niño tal vez le parezca un amplio mundo—, pues tienen la capacidad (al igual que las mujeres, y éstas en mayor medida que los hombres) de considerar lo intrascendente por encima de lo importante, en otras palabras, de deleitarse en las cosas pequeñas, o al menos de dejarse absorber por ellas, incluso cuando la muerte acecha.

Recuerdo el placer que experimenté cuando, tras meses de prohibición, volví a sentarme en un tren, viendo pasar el paisaje. En realidad yo esperaba el cambio con ansiedad. Intuí que muy probablemente sería para peor, pero no pensaba en ello. Me alegré de que en el último momento trajesen a mi hermano pequeño y de que no nos separasen.

Nos instalaron en habitaciones que pertenecían a los barracones de Terezín. Donde antes vivían diez o doce soldados ahora dormirían unas treinta y cinco mujeres. No había un solo mueble en la estancia. Pusimos en el suelo los colchones que habíamos traído. Como no había espacio suficiente, hubo que colocarlos a lo largo, dos por persona. Las maletas ha-

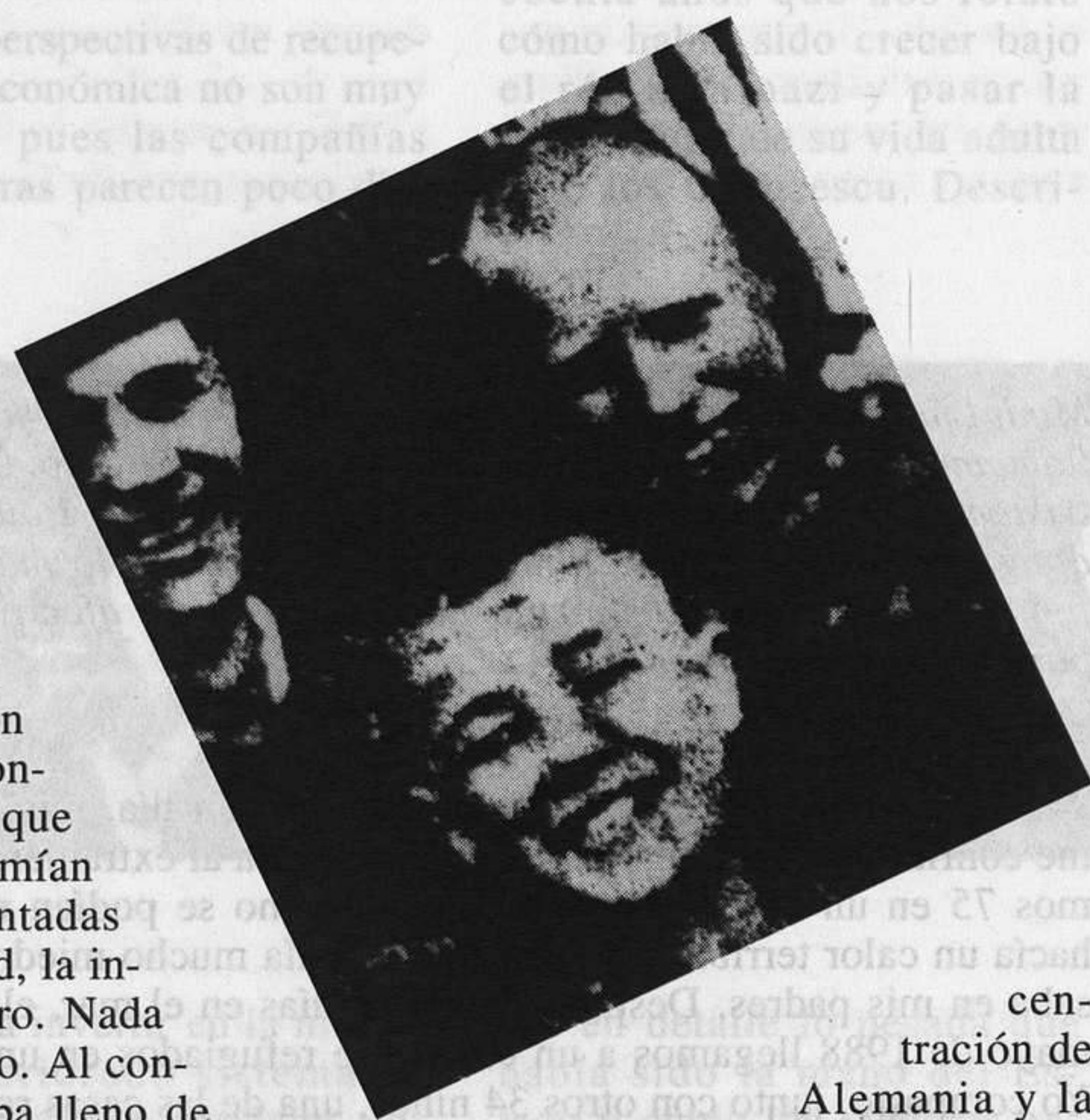
cían las veces de mesa.

Las mujeres, que en su mayoría procedían de familias acomodadas y estaban acostumbradas a vivir con todo tipo de comodidades (sin duda jamás habían dormido en el suelo), estaban destrozadas por las nuevas condiciones. Imagino lo mucho que sufrieron algunas de ellas: temían por sus hijos; vivían atormentadas por el insomnio, la enfermedad, la incomodidad y el temor al futuro. Nada de esto me molestó al principio. Al contrario, mi nuevo entorno estaba lleno de aventura. Mi estado de ánimo contrastaba tan intensamente con el abatimiento de las mujeres que me permitió superar mi timidez y cobrar confianza en mí mismo. Les ayudaba a transportar su equipaje y a moverlo de un sitio a otro. Me sentía fuerte, capaz de ofrecer consuelo. Ellas me escuchaban; algunas incluso me elogiaban; y por paradójico que parezca, mi recién adquirida sensación de importancia en aquel entorno extraño me hizo sentir casi feliz.

La mayoría de las mujeres se adaptaron con asombrosa rapidez a las nuevas y deprimentes condiciones de vida. Las habitaciones no tardaron en llenarse de canciones y risas. Sobre todo contaban historias, que yo escuchaba con gran deleite.

Exactamente un mes después de nuestra llegada tuvo lugar la primera deportación. Nadie sabía cuál era su destino, pero habíamos aprendido a considerar cada paso hacia lo desconocido como un paso hacia algo peor. Las mujeres elegidas hicieron de nuevo sus maletas, lloraron y abrazaron a los que, por el momento, quedaban atrás. Yo me encontraba entre los que permanecieron en el campo.

Se ha hablado tanto sobre la vida de los prisioneros en los campos de con-



centración de Alemania y la antigua Unión Soviética que sólo puedo repetir lo que otros ya han dicho. No vi ni una pieza de fruta en tres años y medio; no comí un solo huevo, ni un gramo de mantequilla (por aquel entonces nadie sospechaba los beneficios de tan limitada ingesta de colesterol), por no hablar de chocolate o arroz, de un bollo o una zanahoria. Sin embargo, no recuerdo que la falta de alimento fuese lo que más me atormentaba o me preocupaba. Pese a todo, la comida desempeñaba una importante función en la vida de los prisioneros y, sin duda, más allá de lo que yo era capaz de ver, la usaban como moneda de intercambio o para sobornar de mil maneras posibles.

De modo que mi primer amor también estuvo relacionado con la comida. El relato que escribí sobre ella (incluido en la colección llamada *My First Loves*) es básicamente autobiográfico. Ni siquiera cambié su nombre, que era Myriam. Poco más o menos un año antes del fin de la guerra comenzaron a asignar a los niños una pequeña cantidad de leche desnatada. Yo tenía entonces trece años y la leche la distribuía una muchacha que sería dos o tres años mayor que yo. Un día, en lugar del octavo de litro que me correspondía (para mi hermano y para mí), me dio casi cuatro veces más. Esto ocu-

rría todos los días y yo sólo podía imaginar una razón para tan inexplicable generosidad: la muchacha se había enamorado de mí. Esta circunstancia me llenó de una alegría tan intensa como inesperada. Los horrores de la vida en el campo de concentración se esfumaron por completo. Estaba desconcertado y distraído. Myriam me parecía más hermosa que cualquier otra chica, pero jamás hablé con ella. Me limitaba a merodear por los lugares en los que sabía que al menos podría verla. A finales de aquel verano los nazis vaciaron casi por completo el campo de Terezín y enviaron a la mayoría de los prisioneros a Auschwitz. Ni yo ni mi amor secreto estábamos entre los deportados, pero mi tía, que se había encargado del suministro de alimento en nuestro barracón, sí lo estaba. En cuanto ella se fue, la extraordinaria cantidad de leche se agotó y aquel hecho me hizo volver a la tierra. Aún así, no lograba entender la relación entre la partida de mi tía y el enfriamiento del ardor de la joven lechera. Años más tarde supe por mi tía, que sobrevivió a Auschwitz, que había sido ella quien ordenó a la joven que me diese más leche. Traté de insinuar esto en mi relato, pero lo hice evidentemente de un modo tan sutil que ni uno solo de los críticos o lectores con quienes he comentado el relato advirtió nunca la relación entre ambos hechos. Tal vez fue como tenía que ser: el misterio de las raciones extraordinarias de leche sigue siendo tan inexplicable para ellos como lo fue para mí durante todos aquellos años.

Yo era mucho más consciente del confinamiento que de la escasez de comida. Desde las ventanas del campo veía las montañas lejanas y su inaccesibilidad. Lo que más me deprimía era el hecho de no poder salir de aquel campo superpoblado. Recuerdo que en cierta ocasión, en la escuela del campo (la escuela duró sólo unas semanas, hasta que las deportaciones acabaron con ella), nos pidieron que escribiésemos una redacción sobre un tema de libre elección. Yo escribí sobre el bosque de Kre, cerca de Praga, y sobre el parque de la colina Petrin: escribí sobre árboles, no sobre personas, pues no sabía mucho acerca de las personas. Todas las personas que yo conocía compartían mi destino o agonizaban en un mundo azotado por la guerra. Los árboles simbolizaban la libertad. El bosque se asociaba con una paz que había sobrevivido únicamente en sueños.

Mi maestra se mostró complacida con mi redacción y me pidió que la leyese en



voz alta. Tal vez con ello contribuyó a determinar mi futura vocación.

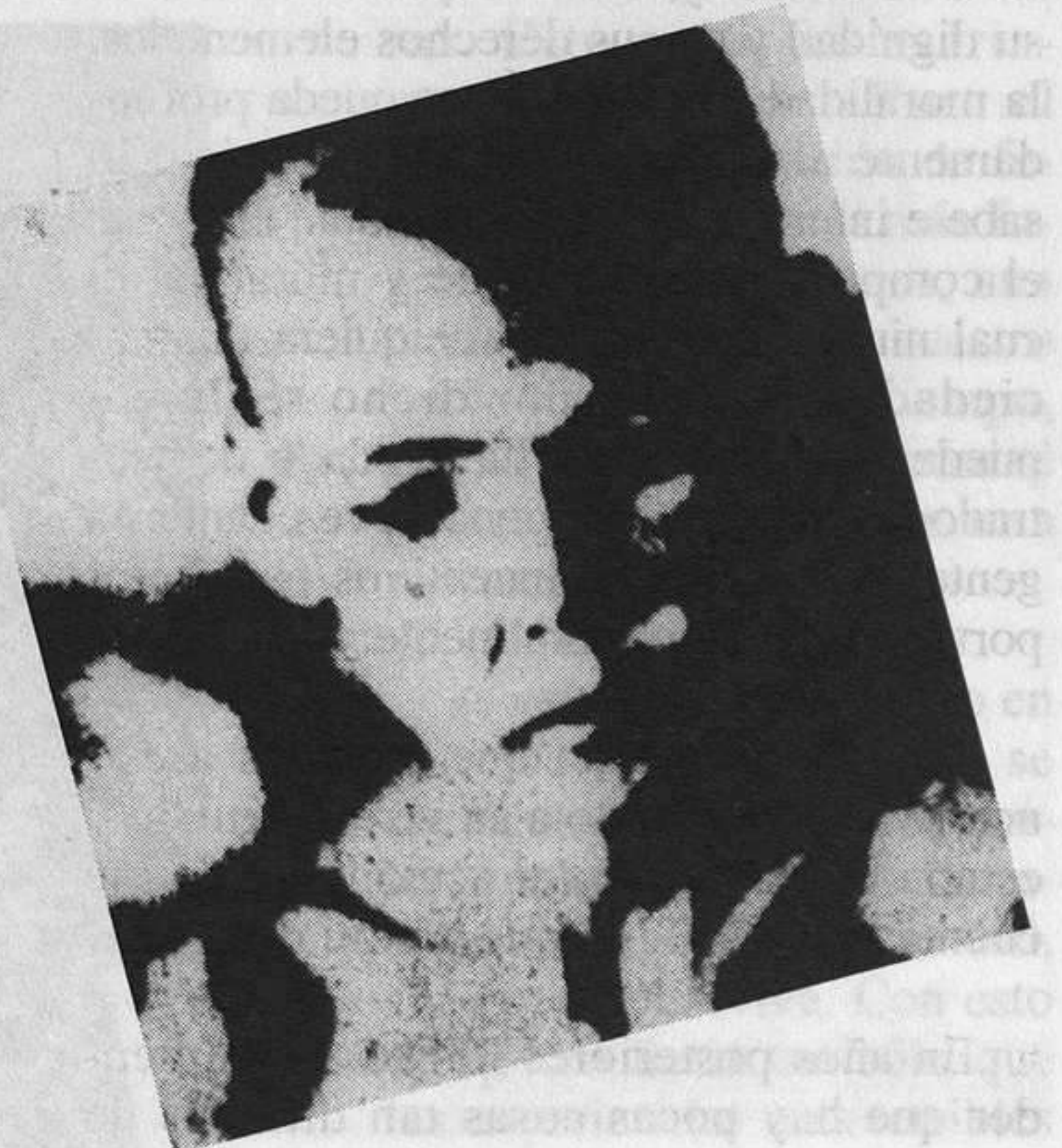
Pero lo que ocurrió más probablemente fue que mientras yo escribía mi redacción, la fuerza liberadora que la escritura confiere a quien la practica se me reveló de forma inesperada. La escritura te permite entrar en lugares inaccesibles para la vida real, incluso en los espacios más prohibidos. Y lo que es más, te permite invitar a quien gustes a estos lugares.

Cuando te acercas a los catorce años piensas a veces en lo que deseas hacer en la vida, y si no lo piensas tú mismo, otros se encargarán de pensarlo por ti, pues la vida te obliga a escoger determinado tipo de educación o empleo. En el campo no ocurría esto. Como todos los demás prisioneros, yo era incapaz de decidir nada por mí mismo y aceptaba ese hecho. Me conformaba con obtener pequeñas cantidades de comida intragable, un trozo de jabón o un cubo de carbón en invierno; estas cosas eran todo cuanto cabía esperar. El futuro planteaba tan sólo dos incógnitas: ¿me quedaré aquí o me llevarán a esos lugares de los que la gente no regresa jamás? ¿Cuándo terminará la guerra? Y también: ¿Podré yo sobrevivir hasta entonces? El mundo en el que la gente recibe una educación, trabaja, gana dinero y compra cosas con ese dinero estaba tan lejano que parecía casi irreal.

La vida en Terezín no se regía por un orden tan estricto como el de otros campos de concentración. Nadie comprobaba el estado de limpieza de los barracones, ni a qué hora se levantaban los que no tenían que trabajar o qué hacían durante el día. Si bien todos cami-

nábamos constantemente sobre la fina línea que divide el ser del no ser, la rutina resultaba al mismo tiempo terriblemente monótona. El día quedaba marcado por diferentes colas: la del desayuno, la de la comida y la de la cena; la de la ración diaria de pan, carbón o margarina; la del agua, la colada o el aseo. El resto del tiempo los niños lo teníamos para nosotros. Por extraño que parezca, teníamos una pelota y jugábamos con ella, casi siempre al voleibol o al fútbol. Tal vez fuese mi habilidad para los juegos de pelota lo que me confirió cierto estatus entre mis compañeros. Me nombraban capitán en casi todos los juegos y mi timidez se esfumó definitivamente con este nuevo papel. Fue también en esta época cuando experimenté por primera vez mis primeras relaciones de auténtica amistad que, como llegaría a comprender más tarde, no eran en realidad más que prefiguraciones de los caprichos adolescentes que transforman cada encuentro, cada conversación fortuita en una experiencia de singular importancia. Todas aquellas amistades terminaron trágicamente; todos mis amigos, chicos y chicas, acabaron en la cámara de gas; todos menos uno, el que yo más quería, Arie, el hijo del presidente del comité de autogestión del campo de prisioneros, que murió de un disparo a los doce años.

Después de la guerra, cuando supe de la existencia de las cámaras de gas, intentaba imaginar a mis amigos en el último momento, cuando supieron que no había escapatoria, que tenían que morir. Esta idea me ha despertado a menudo en plena noche y me resulta mucho más aterradora que los recuerdos de las calamidades que yo mismo he vivido.



Se ha escrito mucho acerca de la solidaridad de los prisioneros, de cómo renunciaban a su ración de alimento para dárselo a alguien que lo necesitaba más. Este tipo de solidaridad sin duda existía y no recuerdo, por ejemplo, que nadie robase nada a nadie en nuestro espacio común. Sin embargo en el campo se robaba mucho; y se robaba lo más importante de todo: la comida. Incluso la medida extra de leche que a mí me dieron durante algunas semanas sólo era posible escatimando unas gotas a los demás. Mi tía, que trabajaba en la planta de producción de fideos, de vez en cuando sacaba clandestinamente un trozo de masa pegado a su cuerpo, y eso también significaba que otros prisioneros recibirían menos. Las mujeres que trabajaban en los huertos hacían desaparecer a veces un producto vegetal, pero en este caso robaban a nuestros carceleros. El castigo a este tipo de hurto era la deportación y en consecuencia la muerte, pero aún así continuaban. Yo mismo conseguí a veces robar una patata cruda o un poco de carbón, y en cierta ocasión, un amigo y yo irrumpimos en el almacén donde guardaban el equipaje que los guardias de las SS habían robado a los prisioneros, y yo salí de allí con una maleta llena. El éxito de este robo fue una experiencia tan intensa que todavía hoy recuerdo lo que había en la maleta: hasta el dibujo de un pijama.

Este tipo de acciones puede explicarse ciertamente por la miseria y el hambre, pero creo que mis experiencias posteriores con el régimen comunista me persuadieron de que las causas eran aún más profundas. En el momento en que un régimen criminal quebranta las normas legales, en el momento en que el crimen queda legitimado, cuando algunas personas, que están por encima de la ley, intentan privar a otras de su dignidad y de sus derechos elementales, la moralidad de las personas queda profundamente afectada. El régimen criminal lo sabe e intenta preservar, mediante el terror, el comportamiento decente y moral sin el cual ninguna sociedad, ni siquiera una sociedad gobernada por dicho régimen, puede funcionar. Pero ha quedado demostrado que el terror de poco sirve cuando la gente ha perdido los incentivos para comportarse ante todo moralmente.

Yo robé la maleta que nuestros asesinos le habían robado a su vez a alguien, y estaba orgulloso de mi acción, sin darme cuenta de lo indigno que era mi orgullo.

En años posteriores llegué a comprender que hay pocas cosas tan difíciles de

reparar como el honor perdido, una moralidad deteriorada, y tal vez fue ésta la razón por la que intenté con tanto afán salvaguardar estas cosas durante el régimen comunista.

Toda sociedad que se base en la deshonestidad y tolera el crimen como un aspecto normal de la conducta, aunque sea sólo entre un puñado de elegidos, mientras priva a otro grupo, por pequeño que éste sea, de su honor e incluso de su derecho a la vida, se condena a sí misma a la degeneración moral y finalmente sucumbe.

El recuerdo del éxito que tuvieron las redacciones que leí en clase ha permanecido conmigo. Escribí varios poemas cortos y empecé una novela que, si la memoria no me falla, no tenía nada que



con la vida en el campo, sino que transcurría en el Oeste americano. Una de las prisioneras, que había sido profesora de checo antes de la guerra (no sé cómo se enteró de que yo escribía), se ofreció a darme clases en su tiempo libre. Me enseñó los fundamentos de la prosodia, pero la teoría seguía siendo teoría, pues los libros de poesía, al igual que los de prosa, eran imposibles de conseguir en Terezín.

Además de escribir, intenté dibujar. Tenía tan poco formación visual como literaria, claro está, y me veía obligado a descifrar por mí mismo las técnicas de la perspectiva, pero el hecho de ser capaz de captar el ambiente de la habitación en la que vivía me llenó de satisfacción.

Durante mucho tiempo lamenté haber perdido tanto tiempo en mi educación, pero cuando vuelvo a esa época, al cabo de todos estos años, yo diría que en comparación con la abundancia de impresiones, información y experiencias culturales (y pseudo culturales) que abrumaban a los jóvenes de hoy, yo realmente supe sacar el mayor provecho de lo poco que encontré. Recuerdo nuestro teatro de títeres y un concierto de *La novia vendida*, de Smetana. La representación de esta ópera, que yo había visto de niño en el Teatro Nacional de Praga, tuvo lugar en nuestros barracones. No había orquesta, sólo estaba el director, el señor Schaechter, que acompañaba a los cantantes con un decrepito armonium. Los cantantes, vestidos con sus mejores galas, actuaban sobre una plataforma elevada. Yo me encontraba apiñado con el resto del público, que escuchaba totalmente embelesado. Veía lágrimas en muchos rostros, y también yo tenía ganas de llorar. La experiencia fue conmovedora. Años después, cuando asistí al Teatro Nacional para ver una auténtica representación de la ópera, con vestuario y orquesta y coro, quedé decepcionado no sólo por la música, sino por la banalidad de la experiencia.

El hambre y la estancia forzosa en un espacio cerrado y celosamente vigilado hicieron que mi infancia fuese ciertamente distinta de la de la mayoría de mis contemporáneos, pero lo que la caracterizó por encima de todo fue la presencia constante de la muerte. La gente moría en la habitación donde yo vivía. Morían por docenas. Mi infancia estuvo llena de portadores de cadáveres, de carros fúnebres atestados de ataúdes de madera improvisados y sin pintar, de carros empujados y arrastrados por personas que pronto acabarían también en esos mismos carros. Todos los días leía largas listas con los nombres de aquellos que no habían vivido para ver la mañana. La sombra de las deportaciones se cernía sobre nosotros como una amenaza constante y, si bien yo no sabía entonces nada sobre las cámaras de gas, parecían conducir a la gente a un abismo insondable. Nunca volvió a saberse nada de ninguno de los deportados. En los últimos días de la guerra, cuando vaciaron los campos de Polonia y Alemania oriental y trajeron a los prisioneros a Terezín, yo veía todos los días camiones repletos de cadáveres. Desde sus rostros hundidos y cetrinos me observaban unos ojos inmóviles como piedras, unos ojos que nadie se había molestado en cerrar. Sus brazos y piernas rígidos y

sus cráneos desnudos se perfilaban contra el cielo.

Cuando convives con la muerte te ves obligado, consciente o inconscientemente, a desarrollar cierta capacidad de decisión. La idea de que al día siguiente puedes ser asesinado produce unas intensas ansias de vivir; la idea de que la persona con la que estás hablando, alguien a quien aprecias, puede ser asesinada al día siguiente, produce temor a la intimidad. Construyes a tu alrededor



una especie de muro tras el cual ocultas todo cuanto es frágil en ti: tus sentimientos más profundos, tu relación con otras personas, especialmente las más próximas. Este es el único modo de soportar las constantes, desesperantes e inevitables partidas.

Cuando construyes semejante pared interior siendo aún un niño te ves obligado a pasar el resto de tu vida intentando derribarla, y la pregunta es: ¿llegarás a destruirla por completo?

Con la muerte caminaba el temor. Yo sabía que me encontraba a merced de una fuerza que carecía de sentimientos, una fuerza que podía hacer lo que se le antojase. Sabía que en cualquier momento podían incluirme en la deportación y llevarme a lugares de los cuales era imposible regresar. Sabía que en cualquier momento un hombre de uniforme verde grisáceo con una calavera en la gorra podía aparecer y azotarme o matarme.

Un adulto puede aceptar el miedo y someterse a él, o hacerle frente. Pero un niño no tiene elección. Un niño sólo puede aferrarse desesperadamente a una

fe ciega en el mundo en que ha crecido, es decir, un mundo ideal en el que las fuerzas del bien triunfan en incesante batalla con las fuerzas del mal; donde las brujas serían burladas y los dragones decapitados. Parece paradójico hablar de mundos ideales en el contexto del campo de concentración, pero no fuimos sólo mis compañeros y yo quienes escapamos a ese mundo; los adultos, cuya impotencia no difería demasiado de la nuestra, hacían lo mismo. Su mundo, como el nuestro, se hallaba polarizado en una lucha primordial entre el bien y el mal. En esa lucha que se desarrollaba en un lugar lejano se decidían incluso nuestras vidas y nosotros no teníamos capacidad para influir en ella o modificarla. Sin embargo —y recuerdo esto muy bien— casi todos pensaban que el bien prevalecería y que la guerra pronto tocaría a su fin. Esta fe les ayudaba a mantenerse y a sobrevivir a las humillaciones, a la ansiedad, a la enfermedad y al hambre.

Pero el mundo, claro está, no es un mundo ideal, y muchos menos en aquella época y en aquel lugar, y esa fe sustentadora resultaba vana para la mayoría de

las personas que me rodeaban. Yo, sin embargo, sobreviví; yo viví para ver el final de todo aquello. Para mí las fuerzas del bien, cuya encarnación era principalmente el Ejército Rojo, triunfaron finalmente, y me llevó algún tiempo comprender que a menudo no son las fuerzas del bien y del mal quienes luchan entre sí, sino simplemente dos males diferentes que compiten por el control del mundo.



No obstante, en las condiciones del campo de concentración la visión del mundo en blanco y negro se ve reforzada por poderosas experiencias emocionales. Anhelaba con tal intensidad determinado momento que parecía casi irreal: el momento de la liberación.

Muchas personas de nuestra región del mundo tienen hoy la sensación de que sus vidas carecen de emoción, aspiran a una felicidad más intensa y la buscan en las drogas o el misticismo. Son pocos los que comprenden que la experiencia de felicidad profunda resulta imposible sin una experiencia de privación igualmente profunda.

Aún recuerdo con todo detalle el día en que me encontré ante la valla derribada de la prisión, esa valla que yo creía que jamás me sería permitido cruzar, y vi pasar una interminable columna de soldados del Ejército Rojo, caballos cansados, gente exhausta, tanques sucios, carros y cañones, y por primera vez vi un retrato del Mariscal Stalin, un hombre cuyo nombre yo había asociado desde hacía tiempo con ese momento, y no pude contener el llanto al saber que era libre. Mientras observaba la escena, un civil alemán fue apaleado hasta morir, y un tanque arrolló a un prisionero que se abalanzó ávidamente sobre un paquete de cigarrillos que alguien había tirado al suelo, pero nada de esto podía enturbiar mi espíritu o hacerme descender de las alturas de mi dicha. Años después, cuando pensaba en mi infancia y en lo que había sido mi vida, me invadía un pensamiento casi obscuro: que todos aquellos años de privación bien valían esa única y suprema sensación de libertad.

De análogo modo, los extraordinarios momentos de dicha obtenidos tras largos años de sufrimiento a menudo determinan las vidas no sólo de los individuos sino de naciones enteras. Esto no es necesariamente positivo. Por el contrario, la sensación de felicidad suprema es el más fugaz de los sentimientos, aun cuando puede alterar nuestro juicio durante mucho tiempo, pese a la inevitable sobriedad posterior, que produce una profunda frustración.

A veces, cuando pienso en mi vida y en mi trabajo, se me ocurre que, para un escritor, cualquier experiencia, incluso la más drástica, es útil, si es que sobrevive. Con esto no quiero decir tan sólo que las experiencias más terribles

generen por lo común mejores narraciones de las que ofrece la rutina diaria. Las experiencias intensas y extremas, cuando nos encontramos justo en la línea que separa la vida de la muerte, o cuando, por el contrario, conocemos la dicha de una pronta salvación, nos marcan por lo general más que nada en la vida. Pero las experiencias extremas pueden desequilibrar nuestro juicio. Visto desde un punto de ruptura, desde una frontera, el mundo se nos aparece por lo general distinto de como lo percibimos normalmente. Cuestiones como la culpa y el castigo, la libertad y la opresión, los derechos y la anarquía, el amor y el odio, la venganza y el perdón parecen de lo más simples, sobre todo para una persona joven que carece de otro tipo de experiencia de la vida.

Recuerdo cuánto me obsesionaba después de la guerra la idea de la venganza. A diario escuchaba ávidamente las emisiones radiofónicas en directo de los numerosos juicios que entonces se celebraban contra colaboracionistas checos, así como contra los nazis más destacados. Me regocijaba con las ejecuciones de los condenados en el proceso de Nuremberg.

No creo que fuese muy distinto en esto de la mayoría de mis contemporáneos, pero no tardé en comprender cuáles eran realmente las raíces de estos sentimientos, y eso me llevó a reconsiderar mis juicios excesivamente simplistas.

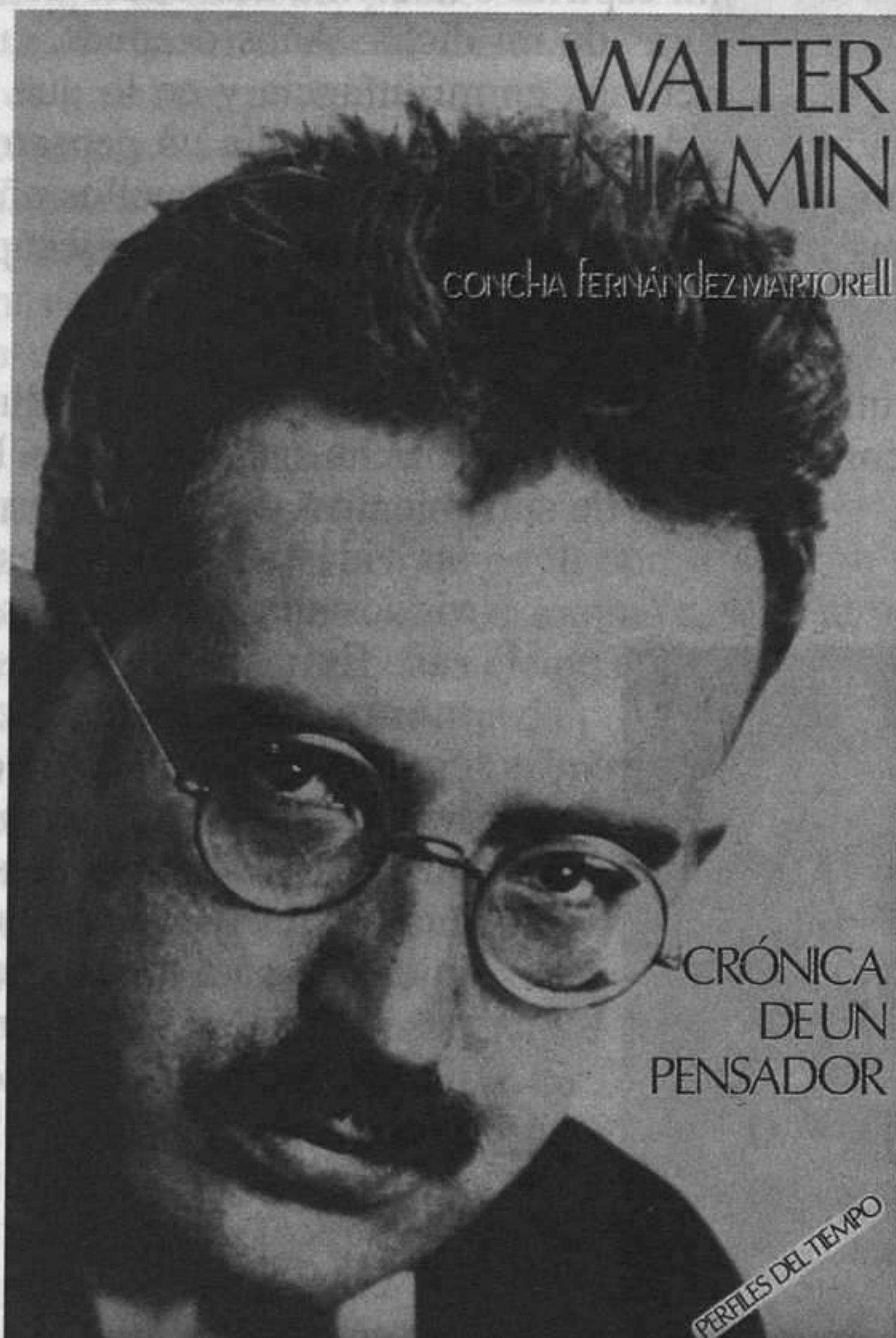
La conclusión a la que llegué, y que he intentado expresar en mi prosa, fue la siguiente: las extraordinarias experiencias que hemos vivido en este siglo como individuos y como grupo pueden llevarnos por muy mal camino. Movidos por el deseo de extraer conclusiones de nuestra amarga experiencia, nos vemos conducidos a cometer gravísimos errores que, en lugar de acercarnos al estado de libertad y justicia que deseamos alcanzar, nos llevan en la dirección contraria. Las circunstancias extremas no sirven por sí solas para abrir el camino a la sabiduría. Esto sólo podemos conseguirlo si somos capaces de juzgar nuestras experiencias desde fuera.

Las vivencias de la infancia influyen sin duda en la persona para el resto de su vida. Sin embargo, la relación entre ellas y lo que viene a continuación está lejos

de ser directa. Conozco personas que en aquella época eran algo mayores que yo y que ahora están permanentemente poseídas por una sensación de paranoia, de temor a que lo que les ocurrió entonces pueda volver a ocurrir en cualquier momento. En mi caso la experiencia tuvo el efecto contrario. Me parecía que lo que había vivido no podía repetirse jamás, y el hecho de haber sobrevivido me colmaba de una expectación difícil de justificar racionalmente, me proporcionaba la sensación de que sobreviviría felizmente a todo cuanto me encontrase en la vida a partir de ese momento. Mi experiencia durante la guerra sin duda me ayudó a sobrevivir, con cierto distanciamiento, a los años de persecución que dominaron mi edad adulta.

IVAN KLIMA

- *Amor y basura*. Círculo de lectores, 1991.
- *El juez juzgado*. Debate, 1993.
- «El moderno apocalipsis de Karel Capek». *Letra Internacional* 5. Primavera 1987.



WALTER BENJAMIN

Crónica de un pensador

CONCHA FERNÁNDEZ MARTORELL

Un análisis crítico
de la obra del pensador
alemán y un relato
de su vida personal
e intelectual

MONTESINOS

Paseos con luna

Federico Fellini

El cine es una forma divina de contar la vida. Ningún otro oficio permite crear un mundo que se parezca tanto al que conocemos y a otros mundos desconocidos, paralelos, concéntricos.

Para mí el lugar ideal es el estudio de *Cinecittà*, vacío. Frente al estudio vacío experimento una emoción absoluta: un espacio para llenar, un mundo que crear. Vivo mi trabajo como la cosa más auténtica de mi vida, obedezco a su llamado sin hacerme preguntas. El punto más alto del amor y la máxima tensión expresiva son la misma cosa: un momento misterioso, una ilusión perpetua, la esperanza de que una vez u otra la promesa de la gran revelación vendrá y aparecerá un mensaje escrito con letras de fuego.

La vejez

La memoria empieza a fallar. Algunas veces paso enormes trabajos para recordar los nombres de algunas personas, o ciertas palabras. Hace mucho tiempo pensaba que en mi vejez leería los libros que me habían esperado fielmente, que caminaría por museos a los que nunca fui, que iría a la India, al Tíbet. Tengo un amigo en Benarés: nos escribimos seguido. Una vez me dijo que con la fuerza de su pensamiento había logrado materializar a mi doble en el jardín de su casa. Este prodigio me impulsó a visitarlo.

Me reconforto pensando en esos grandes viejos de los que habla Simone de Beauvoir con su hermoso libro: las páginas que leí y releí son las que dedicó a Tolstoi, a Verdi, a Víctor Hugo. Esperaba encontrar algunas analogías conmigo mismo. Pero nada.

En alguna parte leí que D'Annunzio, ya muy viejo, fue llevado a la representación de una de sus tragedias. El espectáculo era en su honor, todas las autoridades estaban presentes, todo el *beau monde*. Sentado en la primera fila, D'Annunzio no paraba de reír, interrumpía a los actores, los insul-



taba, quería saber quién era el autor de esa pésima obra.

La astrología

Creo en todo lo que estimula la imaginación, en todo lo que puede procurar una

visión más fascinante del mundo y de la vida. La astrología es un intento sugestivo, divertido por interpretar el sentido de las cosas, del porqué y el cómo: si alguien se siente protegido por ese sistema que, en el fondo, tiene algo de racional, ¿qué caso tiene decir que se trata de cosas ridículas y que no es posible creer en estupideces?

No creo que las cosas cambien tanto alrededor de nosotros: seguimos soñando cosas parecidas a las que soñaban los hombres de hace tres o cuatro mil años. Sentimos los mismos temores frente a la vida. Me gusta tener miedo, es un sentimiento voraz que nos da un placer sutil. Siempre me atrajeron las cosas que me daban miedo. Creo que el miedo es un sentimiento sano, indispensable para gozar de la vida. Librarse del miedo es algo absurdo y peligroso. Los locos no tienen miedo. Durante mis primeros años en el liceo, Aquiles me parecía muy antipático: ¿es posible que haya alguien tan inhumano que no tenga miedo de nada? Todo esto no quiere decir que yo consulte los horóscopos para saber lo que pasará en la tarde, o que tire al aire las pequeñas monedas del *I Ching* para escoger la corbata que debo ponerme en la mañana.

Actores y comediantes

Greta Garbo, Gary Cooper, Tom Mix no me emocionaban tanto como Buster Keaton, el Gordo y el Flaco, Larry Semon. A Humphrey Bogart nunca lo entendí: cómo podía estar todo el tiempo enojado; jamás se quitaba su gabardina, podía dormir con ella. La Garbo me intimidaba: adusta, espectral, siempre ocupada en problemas de Estado que a los jóvenes nos parecían extraños. Los hermanos Marx me deslumbraron. Los Marx son mis padres espirituales. Buster Keaton me gustaba más que Charles Chaplin, que me inspiraba cierta desconfianza, con sus ojos claros de gato y sus dientes afilados de ratón: reconozco que quizá sea el más grande de todos, pero

Keaton no recurrió al chantaje de los sentimientos: sus batallas, sus desastres no nacían para reparar errores o injusticias, ni querían emocionarnos o indignarnos. Su esfuerzo obstinado parece consistir en sugerirnos un punto de vista, una perspectiva distinta, casi una filosofía, una religión diferente que trastorna y vuelve irrisoria e inútil toda la frialdad de las ideas y de los postulados en un sistema de conceptos inalterables: un ser divertido que viene directamente del budismo zen. Buster Keaton es imperturbable y falto de reflejos como los orientales. Toda su comicidad viene de los sueños, donde la alegoría, la ligereza, el aire bufón nacen de lo más profundo, una enorme risa silenciosa sobre el contraste desmesurado e imposible de resolver entre nuestros puntos de vista y el misterio de las cosas.

Rossellini

Viendo trabajar a Rossellini creí descubrir, por primera vez, que era posible hacer cine con la misma relación íntima, directa, inmediata con que un escritor escribe o un pintor pinta.

Grandes cineastas

Kurosawa, ritual y mágico como una ceremonia fascinante. Estuvimos a punto de hacer una película de episodios, Bergman también participaría. Kurosawa me escribió una hermosa carta llena de reverencias y de cortesías. La película nunca se hizo. Siempre vi a Bergman como a un hermano mayor, más serio, quizá más desdichado. En él la desdicha era un debate implacable con sus fantasmas. Nadie sabe a dónde lo llevarán.

John Ford, el cine en estado puro: el inconsciente. Amo su fuerza, su simplicidad desarmada, desprovista de mediaciones culturales estériles y oscuras. Ford es alguien que ha amado al cine, que nació para el cine y que ha inventado una forma de narrar y una forma de vivir.

Rossellini otra vez. Su abandono frente a la realidad, siempre atento, transparente, ferviente. Su modo de situar todos los fragmentos en un punto indefinible y preciso entre la indiferencia del distanciamiento y la torpeza de la cercanía le permitieron fijar la realidad en todos sus aspectos, mirar las cosas de cerca y de lejos a la vez. Amo a Kubrick, Orson Welles, Huston, Losey, Truffaut. No quisiera olvidar a nadie: Visconti, Hitchcock, Rosi.

Si soy sincero, debo decir que me gustan muchísimo algunas películas del

agente 007. Detrás de todas sus aventuras, uno oye el rumor encantador de un mundo de coleópteros terrible y angustiante: nuestro mundo, fascinante y terrible como esas películas que llegan a captar, bajo una forma gloriosamente convencional, el mensaje parcial y enloquecido del hombre de nuestros días.

También está Buñuel. Vi una sola película de él y me bastó para entusiasmarme y para verla todas. *El discreto encanto de*



la burguesía es una película maravillosa y divertida.

Religión

Soy naturalmente religioso porque la vida y el mundo me parecen envueltos en

un misterio. Si durante mi infancia no tuve ese sentimiento místico que se refleja en la existencia y la vuelve enigmática, el oficio que ejerzo me ha llevado naturalmente a un sentimiento religioso: tengo un sueño, o bien, sueño con los ojos abiertos, me dejó llevar por la imaginación y, después, con la firma de un contrato, un poco de bosque, dos niñas hermosas, un par de proyectores hago concreto ese fantasma y todo el mundo puede verlo como lo vi durante mi sueño. ¿Qué nos lleva por el camino de la creación? ¿Cómo pudo realizarse todo eso? Sólo la confianza en algo o en alguien que está escondido en el fondo de nosotros mismos, alguien a quien casi no conocemos, una parte maliciosa y sabia de nosotros mismos que se pone a trabajar en nuestro lugar. Sólo la fe posibilita esta operación misteriosa. A esta parte desconocida se le ayuda con la confianza, dejándola ser. Creo que esta confianza puede ser un sentimiento religioso. La presunción, la erudición, el egoísmo, la obsesión de saberlo todo, la falsa cultura bloquean muchas veces esta confianza y la hacen retroceder, disolverse.

Anita Ekberg

Cuando pienso en *La Dolce Vita* respondo de inmediato: Anita Ekberg. A más de veinticinco años de la película, su título y su imagen son para mí inseparables de Anita.

La vi por primera vez en una revista norteamericana: la poderosa y magnífica pantera jugaba a la niña traviesa, a horcajadas, en una escalera. «Dios mío», pensé, «¡que no me la encuentre nunca!».

El mismo estupor de incredulidad que se siente frente a creaciones excepcionales, como la jirafa o el elefante, lo sentí años más tarde cuando la vi venir hacia mí en el jardín del Hotel Ville, seguida por tres o cuatro hombres pequeños, el marido y los managers, que desaparecieron como sombras alrededor de un halo luminoso. Anita me preguntó por el guión mientras bebía uno de esos cócteles llenos de colores. Me preguntó si su personaje era positivo y por las otras actrices con una voz de niña acatarrada que la volvía más turbadora. Tuve la impresión de descubrir las ideas platónicas de las cosas y murmuré dentro de mí: «Aquí están los lóbulos de las orejas, las encías, la piel humana».

El dinero

Tengo una noción imprecisa del valor del dinero y del costo de las cosas. Muchas

veces soy indiferente a cifras considerables y las gasto de una forma irresponsable. En cambio, tengo sobresaltos de sorpresa ridícula frente a cifras modestas que no gasto sino después de muchas dudas y reticencias.

No tengo sentido de posesión, poseer cosas me molesta; no me gusta poseer, me deshago de mis plumas, de mis relojes. No juego, casi nunca tomo vacaciones. No comprendo lo que puede hacerse con un barco y, mucho menos, con los coches caros. No soy capaz de coleccionar, poseer, conservar. Felizmente Giulietta tiene, en límites modestos y como casi todas las mujeres, el sentimiento de posesión de las cosas y asegura una administración sin mezquindades pero bastante más inteligente que la mía.

El nuevo cine

El cine ha perdido su autoridad, su misterio, su magia. Se acabó esa pantalla gigantesca que domina una sala llena de hombrecitos que miran, encantados, caras inmensas, labios inmensos, ojos inmensos, una dimensión fantástica y real, como la de un sueño. Esa pantalla grande y mágica ya no nos fascina, hemos aprendido a dominarla, somos más grandes que ella. El cine se ha vuelto un aparato electrodoméstico y nosotros, sentados en un sillón, con el control en la mano, ejercemos sobre esas pequeñas imágenes un poder total.

Así nació un espectador tirano, déspota absoluto que hace lo que quiere y se persuade de que él es el cineasta o, por lo menos, el que monta las imágenes que verá.

En los grandes espectáculos de la producción norteamericana, la tendencia a privilegiar el aspecto ornamental, escenográfico y pirotécnico de los trucos sensacionales, va en detrimento de la narración. Se trata de un cine en donde el autor desaparece, un cine de ingenieros; los que merecen los aplausos son los técnicos de los efectos especiales.

Marcelo Mastroiani

Mastroiani el perfecto, amigo, fiel, sabio, devoto, un amigo que sólo es posible encontrar en las novelas inglesas. Marcelo y yo nos vemos poco; ésta es quizás una de las causas de nuestra amistad, una amistad que no exige nada, no obliga a nada, no establece reglas ni fronteras. Una verdadera y bella amistad fundada sobre una saludable falta de confianza recíproca.

Trabajar con Mastroiani es un felicidad: delicado, disponible, inteligente. Se deja peinar, maquillar, vestir sin poner la más mínima objeción. Nos pide sino las cosas estrictamente indispensables. Con él todo es dulce, sereno, natural.

Gustos

No me gustan las fiestas, las entrevistas, las mesas redondas, dar autógrafos, viajar, hacer cola, los caracoles, la montaña, el radio prendido, la música de los restaurantes, los aficionados al fútbol, la música en general (la soporto), las historias chistosas, el ballet, los nacimientos de Navidad, otorgar premios, oír hablar de Brecht, las comidas oficiales, los discursos, que me pregunten mi opinión de alguna cosa, el hombre verdadero, Humphrey Bogart, Magritte, ser invitado a exposiciones de pintura, los manuscritos, el té, la manzanilla, el caviar, cualquier clase de estreno, las películas de jóvenes, Pirandello, las *crêpes Suzette*, los paisajes hermosos, las suscripciones, las películas políticas, las películas psicológicas, las películas históricas, la salsa catsup.

Me gustan las estaciones, Matisse, los aeropuertos, Rossini, los hermanos

Marx, el tigre, tener una cita con una mujer hermosa y que ella llegue tarde, Homero, Joan Blondell, el helado con nuez, Ariosto, unas nalgas en bicicleta, todo lo bello que tiene una mujer hermosa, el color de la tierra húmeda, el ciprés, las gentes que hablan poco, el mar en invierno, James Bond, los locales vacíos, los restaurantes desiertos, las iglesias sin gente dentro, el silencio, el sonido de las campanas, estar solo en Urbino el domingo por la tarde, la basílica de Boloña, Venecia, toda Italia, Chandler, Kafka, Londres, el metro, tomar el autobús, las camas muy altas, despertarme y volverme a dormir, los lápices Faber número 2, el chocolate amargo, los secretos, el alba, la noche, los espíritus, el Gordo y el Flaco, las bailarinas.

FEDERICO FELLINI

- *Amarcord*. Noguer, 1974.
- *La ciudad de las mujeres*. Nuevo Pensamiento, 1981.
- *Films que nunca veremos*. Victor Sagi, 1981
- *Apuntes, recuerdos y fantasías*. Muchnik, 1990.
- *Fellini por Fellini*. Fundamentos, 1990.
- *Giulietta*. Anagrama, 1990.

EL CIERVO

Revista de pensamiento y cultura



EL CIERVO nació para que un cristiano español pudiera vivir dignamente en el mundo.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Dialogante y crítica, pero nunca ofensiva. De inspiración cristiana, pero nunca dogmática. Humanista, pero no erudita.

ÁNGEL CASTIÑEIRA

Si desea recibir gratuitamente un ejemplar de
EL CIERVO pídalo a
PUBLICACIONES DE EL CIERVO, S. A. Calvet, 56
08021 BARCELONA. Teléf.: 200 51 45. Fax: 201 10 15

Las paredes húmedas

Andrej Blatnik

En mi habitación, digo. En mi cama. Es que así no puede ser.

El susurro del agua enmudece. Pásame la toalla, por favor, dice ella. Es que aquí no podemos hablar: yo desnuda, tú con el traje gris.

Quiero decir: ¡pero, por favor! Quiero decir: ahora escúchame lo que voy a decir. No lo digo. Mascullo: ¿la toalla? Estoy mirando el arroyelo de agua deslizándose por su pecho, la gotita atenuándose, desapareciendo. ¿Se deslizará otra? pienso.

Sí, la toalla. Detrás de ti. Date la vuelta. Aquella, la de color rosa.

Trago. Rosa; como las cimas de sus pechos. En la palma siento su blandura. La suelto.

Así, dice, con sus hombros sobresaliendo de la barrera de algodón. ¿De qué querías hablar?

En mi habitación, digo. En mi cama.

Así no funcionará, pienso. Así he comenzado y después ha pedido su toalla. Habrá que intentarlo de otra forma.

Miro: por los azulejos los serpenteanes arroyuelos. Capilares. Siento: en la sien, en la frente, en el cuello, parpadea. Ya sé: hacer algo. Ya sé: decir algo.

Por favor, digo, ¿por qué diablos no te secas cuando sales del baño? En realidad, ¿por qué usas la toalla?

Mi voz, decidida y firme. Richard Burton actuando de Tito.

La contemplo: ¿también a ella se lo parece?

Me mira. Espero: ¿qué dirá? ¿Cómo se defenderá?

¿La toalla? dice. Cae a sus pies.

Sé: estoy sudando. Si lo nota, he perdido.

No trates de evadirte, digo. Me esfuerzo por mantener la mirada.

Tú lo sabes. En mi habitación. En mi cama.

Ah, dice, eso. Ese es Donald.

¿Donald? pregunto.

Sí, Donald.

Pero: ¿Qué hace ahí? Es decir: está completamente desnudo. Fumando un puro importado. Echando la ceniza sobre las sábanas.

Me mira. Espero: ¿dirá algo? ¿Se defenderá de alguna manera?

Ayer, durante la cena, dice, te lo leí en el periódico, pero no me escuchabas. Te leí. Acerca de unas investigaciones americanas. Sobre las mujeres de mi edad. En Occidente, toda mujer con éxito de mi edad tiene una relación permanente con al menos dos hombres.

¿Me lo has leído? digo.

Durante la cena. ¿No te acuerdas? Salchichas rellenas de queso.

Eso sí, digo, pero... Hago una pausa.

Te escucho, dice.

Pero si es un negro.

No estamos en Pretoria, dice.

Tampoco es esto precisamente el Oeste, digo.

¿No? pregunta.

Lo sé: ahora nos alejamos demasiado del asunto. No quería hablar de esto.

El, digo. ¿Por qué está aquí?

Para mí, dice. Por lo de las investigaciones americanas.

Miro: sus pies han desaparecido en el rollo rosa.

Coge la toalla, digo.

Cógela tú.

Trago. ¿Por lo de las investigaciones americanas? digo.

Sí, sabes, aquello de la mujer de éxito.

Trago.

Y tú... ¿El?

Asiente con la cabeza. No lo tomes como algo personal. Tuve que buscar a otro, tú lo entenderás, ¿no? No tengo nada contra ti. Todo esto son meramente matemáticas.

¿Cómo matemáticas? objeto, si él, en mi habitación, en mi cama, fuma puros extranjeros?

Matemáticas. Tú y él, eso son dos. Y así...

Quieres decir... ¿una relación permanente? ¿Una mujer de éxito?

Pues claro. Sabía que ibas a entender. Nada personal.

Me agacho. Ella se agacha también. Coge la toalla. Pienso: Ahora se envolverá de nuevo.

Después le podré decir lo que se merece. Después podré.

No se envuelve.

Deslizo la palma por los azulejos. Están húmedos.

¿Desde hace cuánto tiempo? pregunto.

Desde hoy, dice. Dobla la toalla y la mete en el estante encima del lavabo.

Desde hoy, pienso, es una mujer de éxito con una relación permanente con dos hombres.

Y la toalla que dobla, está húmeda. Bien, bien.

¿Te vas a vestir? digo.

Me mira.

¿No te vas a desvestir tú? dice.

La miro.

Pero, oigo, ¿y Donald?

Donald esperará, me responde. Es uno de dos. Tiene que aprender a esperar. A tener paciencia.

Sí, digo, tiene que aprender.

Entonces, dice ella, ¿a qué estás esperando?

Sí, susurro, ¿a qué estoy esperando?

Da un paso hacia mí. Retiro la mirada. Veo: el espejo. Mi cara, cubierta de vapor.

Espera, digo, no puedo. El, en mi habitación, en mi cama... Nos va a oír.

Que oiga, dice. Que sepa quién es el dueño.

Me retiro: contra la pared, justo contra la pared. Apretado a ella. Siento la humedad infiltrándose por mi chaqueta, rezumando por mi espalda.

Las paredes están húmedas, digo. Deberíamos...

Sí, húmedas, dice ella.

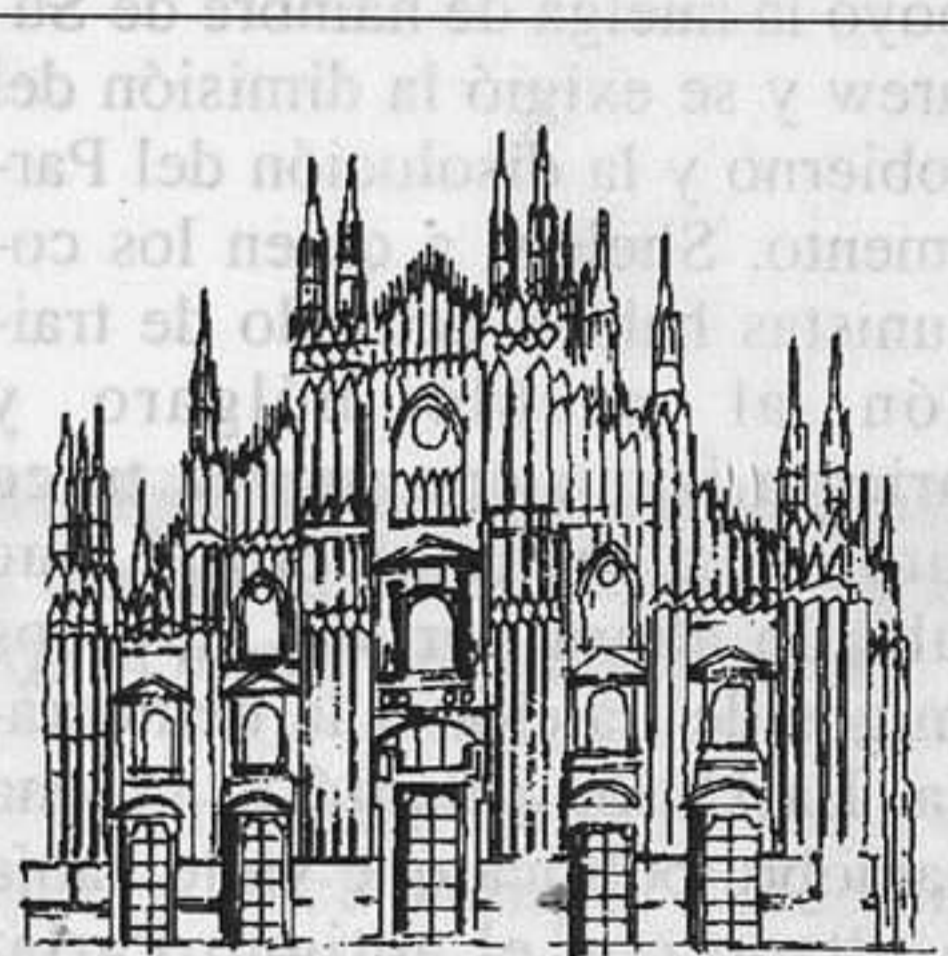
Me quedo callado.

Desnúdate, dice. No podemos así: yo desnuda, tú con el traje gris.

Y así: en mí susurran los persistentes arroyuelos, mientras en mi habitación, en mi cama, un negro, Donald, fuma un puro. Aquí estoy, cautivo entre húmedas paredes, me digo a mí mismo, si hablo, continuará. Si me callo, pasará. Tengo una opción. Esto es lo importante: una opción. ¿Entonces? Entonces.

Correspondencia

Milán



Giulio Giorello

«Aunque se le atribuye/ asaz poco valor.../ él produce en tierra/ profunda división»: estos versos, aparecidos en la *Settimana Enigmistica* (núm. 3.206, 4 de septiembre de 1993) definen el *nacionalismo*. La revista no se ocupa de ciencia de la política, sino de «juegos, enigmas, crucigramas», etc. A este enésimo «acertijo de la Esfinge» (por la crónica, el 7.660), el número siguiente (3.207) aporta la solución con un juego de palabras: lo que «vale poco» es el *comino*, pero basta con cambiar una vocal para individualizar un *camino* con el sentido que adquiere cuando decimos, expresando la falta de acuerdo, que cada cual va «por su camino». El hecho es que el juego de la *Settimana Enigmistica* revela la paradoja del nacionalismo en Italia. Durante años, en efecto, el *nacionalismo* ha importado, en mi país, poco más que un «comino». ¿Hace falta recordar, después del fatigoso cumplimiento de la unidad de Italia, el «nacionalismo» a la vez débil y arrogante de la Italia liberal, con sus aventuras coloniales? ¿O el más sonado —y siempre arrogante— del fascismo, con sus sanguinarias represiones/agresiones en Libia, en Africa Oriental, etc., que culminaron en la creación de un Imperio con pies de barro? En cuanto a los años siguientes a las devastaciones de la Segunda Guerra Mundial, ¿por qué no reconocer francamente que las dos «ideologías» domi-

nantes en la Reconstrucción —el comunismo (aunque atenuado por la «duplicidad» italiana) y el catolicismo político (aunque yo preferiría el viejo término: «papismo») —, son típicamente *antinacionales*? Así pues, el nacionalismo ha quedado relegado al arsenal de la derecha más extremista y veleidosa. Sólo tímidamente los «otros» —es decir, los *demócratas* de diversos colores y matices— se arriesgaron a reclamar no tanto el *nacionalismo* como su versión más presentable, el *patriotismo* (el primero, a partir de una distinción bastante difusa, sería agresivo y ofensivo; el segundo, defensivo y, si no es atacado, incluso pacifista). Así hemos visto a los líderes políticos (que se jactaban de ser también cultivadores de la historia) advirtiéndolo que no debe olvidarse a los Padres de la Patria (según las preferencias Mazzini, Garibaldi o Cavour); a varios movimientos de la «sociedad civil» refiriéndose a la Resistencia contra el ocupante nazi como a un *segundo* «resurgimiento nacional» (pero mientras tanto los estudiosos, más o menos académicos, se dividían acerca de un aspecto no menos importante: la Resistencia, ¿fue «guerra del pueblo» contra un invasor —y algunos colaboracionistas—, o auténtica «guerra civil» que dividió en dos bandos a los italianos?); a sectores cada vez más amplios, por fin, de la opinión pública, buscando nuevos *héroes* que encarnasen un «nuevo patriotismo», fundado en las virtudes civiles más que en las militares: éste parece ser el sentido, por ejemplo, de la referencia cada vez más difundida —en el plano de las ideas pero también en aquél, no menos importante, del sentimiento—, a los jueces «asesinados por la Mafia», como Falcone y Borsellino.

Con lo ya ocurrido, es fácil concluir que se vuelve a hablar de *patria* cuando más aguda es la crisis del país y cuanto más en peligro se encuentra la misma *identidad* de un pueblo. Y hoy en Italia tenemos precisamente la dificultad de la decisión (o, mejor dicho, la *dificultad*) acerca de cuál es el mayor responsable: ¿es el separatismo del Norte?, que oscila entre la

protesta contra el fisco en clave *anticentralista* y la negación de las formas históricas que ha adoptado la unificación de Italia. ¿O el enlace entre criminalidad, Mafia y política del Sur? (aunque sería interesante saber *dónde* acaba de verdad este «Sur»? ¿La corrupción erigida como sistema («*tangentópolis*») o, simplemente, el agotamiento de la «Primera República» concebida en la posguerra y que prosperara gracias a la división del mundo en dos bloques? Sería en vano intentar una respuesta en estas líneas. Todos esos elementos (y otros que no he nombrado, claro) juegan en la crisis italiana. Lo que me parece interesante es preguntarse qué tipo de respuesta puede dar el (nuevo) nacionalismo y, si se quiere, el neopatriotismo.

Hace unos años (aún estábamos en la década de los setenta), en la página cultura del *Corriere della Sera* (¡lamentablemente no puedo dar una referencia más precisa!), el psicólogo Franco Fornari se adelantó a sostener que «en lo profundo» la nación «liga» más fuertemente que la clase: no les gustó a los marxistas más o menos «ortodoxos» (¡el sueño —o más bien la pesadilla— del «internacionalismo proletario» estaba aún vivo, no obstante Budapest 1956, Praga 1968 y el conflicto chino-soviético!), ni a los católicos (fuesen «progresistas» o «conservadores»: su universalismo centrado en la Silla de Pedro no quiere a las naciones aunque sean católicas —¡y cuánta pretensión hay en esa palabra: *católico*!); ni a los demócratas liberales, convencidos tal vez de que el juego del libre mercado hace irrelevantes las fronteras (o, si preferís el juego que usamos como punto de partida: el *comino*, es decir, «el capital», es mucho más fuerte que el *camino*, es decir, la línea o límite que define física y/o idealmente a una nación —¡sería interesante ver un día cuánto tiene en común esta visión con la *vulgata* marxista!). Creo que estaban equivocados. Ese conjunto de fenómenos que Alain Minc llama *La vengeance des nations* (Crasset & Fasquelle, París, 1990), da hoy la razón a Fornari. Pero Franco Fornari no

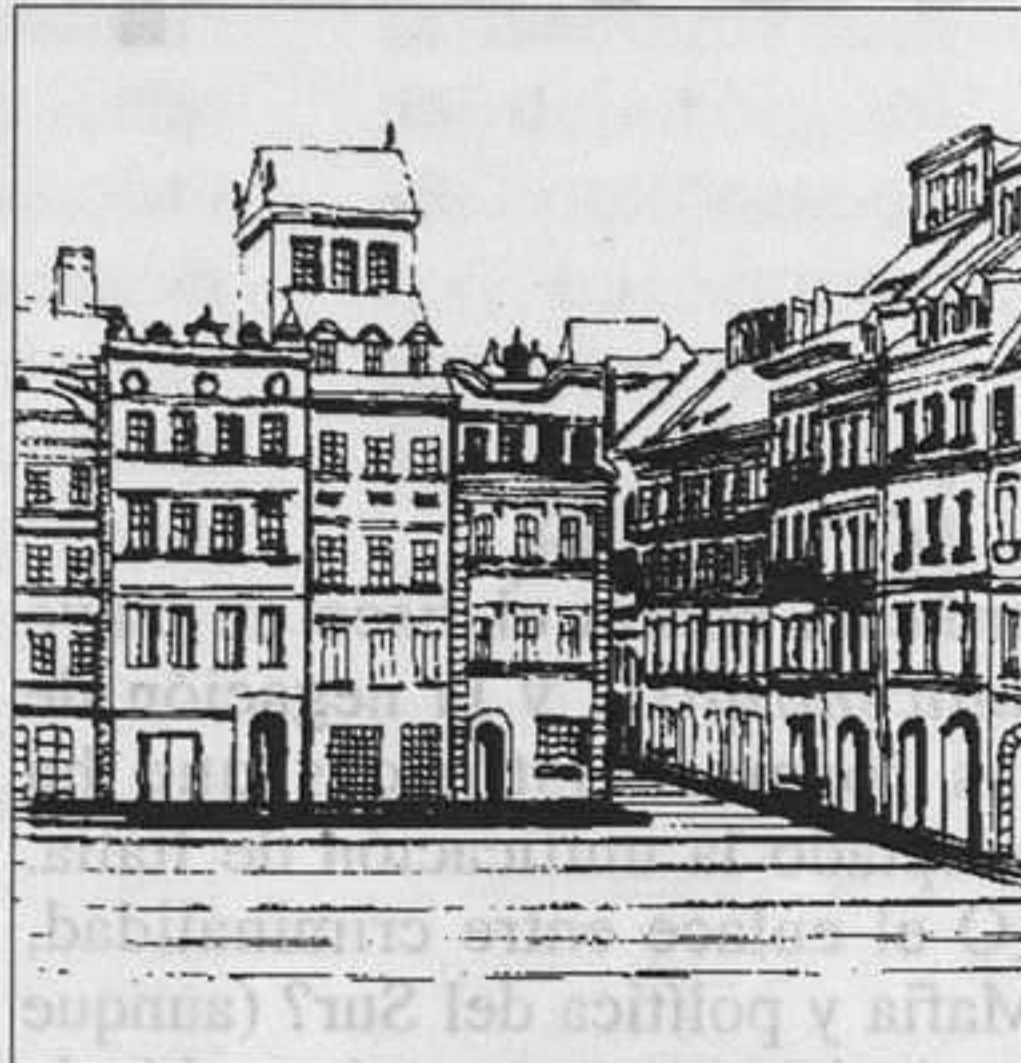
sólo era un brillante colega (en la Universidad de Milán) que había emprendido una *revisión* original de la doctrina freudiana, sino también (al menos para mí) un amigo y un maestro, en el mejor sentido de esta palabra. Y como hace unos años que falta, me parece justo retomar las ideas que *entonces* constituyeron una inteligente provocación. En síntesis, para Fornari el individuo consciente es una construcción que dificultosamente surge de una *comunidad* con los demás seres, y los lazos profundos entre «cosas» y «formas» se llaman, con palabra de origen griego, *koinemas*: el nacionalismo tiene en su base, precisamente, una red de tales *koinemas*, con respecto a los cuales acaban siendo secundarios o derivados vínculos como «el interés de clase», etc. Pero el reconocimiento de este *núcleo duro* del «sentimiento nacional» es sólo un primer paso: es en el plano de su *articulación* (los mitos de base, la religión, el lenguaje, las tradiciones, las leyes, etc.) como el nacionalismo puede valorarse. Ocorre algo parecido con los individuos: valorables (y de hecho valorados) en la medida en que articulan los *koinemas* originarios y se vuelven *personas* («máscaras», pero también sujetos autónomos y responsables).

En una intervención estimulante, *Dual legitimation: the matrix of ethnic nationalism* (publicada originariamente en *Theories of Nationalism*, Duckworth, London, 1971 [*Las teorías del nacionalismo*, Ed. 62. Barcelona, 1976.]), Anthony Smith (London School of Economics) ha mostrado cómo el nacionalismo definido en los términos inmediatos de *sangre* y *suelo*, se desenvuelve en formas más articuladas hasta concretar, en los casos más significativos, una estructura *pluralista* gracias a la concepción moderna del *Estado*. No es casual que Smith vincule a la aparición del Estado como hoy lo entendemos la afirmación de la ciencia derivada de la «revolución copernicana»: tanto en uno como en otro caso, la comprensión de la naturaleza y de la vida civil requiere el elemento de la convención que sustituye al hecho bruto

(la experiencia no filtrada teóricamente; la «comunidad» no depurada por las «reglas» del Derecho). Es, obviamente, un proceso complejo, no lineal, con éxito no asegurado. Allí donde la «convención» no existe, es decir, donde el pacto social no se realiza entre las partes en juego, el riesgo es que *cada uno* tome su propio camino: ciudadanos de primera y segunda clase, miembros «puros» de la nación y chivos expiatorios, personas que se reconocen en éste o aquel *koinema* y no-personas que son fatalmente marginadas. En el «retorno» inquietante del *sangre-y-suelo* está en germen la conquista de la tierra y el derramamiento de sangre humana: la «limpieza étnica» a la que tanto nos han habituado los sucesos de la ex Yugoslavia (¡pero no sólo ahí!) no es más que su lógica consecuencia.

¿Basta para disgregar esta «lógica» perversa el reconocimiento (y consiguiente articulación) de un nacionalismo democrático (o neopatriotismo, si se prefiere)? De un nacionalismo que reconozca los *koinemas* que constituyen la identidad de las personas y pueden elaborarse hasta convertirse en los rasgos distintivos de una «ciudadanía» sin relegar a las (innumerables) *minorías* que pueden perfilar su propia fisonomía sirviéndose de las «convenciones» del Estado mismo? La paradoja del nacionalismo ya tiene varios siglos de edad: *une* a la vez que *divide*; su desafío no es menos importante que el de la democracia (la que también arrastra su paradoja: la posible elección «democrática» de soluciones no democráticas). Tal desafío vuelve hoy a Italia, porque la pregunta *¿quiénes somos?* se hace ineludible. Tengo la esperanza de que la respuesta pueda incluir un principio de simetría que haga del reconocimiento de las razones de los otros una condición *a priori* de la afirmación de las propias. De otro modo, sólo resta (como dice una balada irlandesa popular, sobre todo en la parte de Irlanda actualmente bajo ocupación británica) *The Unquiet Grave*, el cementerio sin reposo de los patriotas asesinados («The Unquiet Grave», en *The Luke Kelly Album*, Chyme Music, Belfast, CHCD 1016).

Varsovia



Adam Michnik

Un profundo abismo divide la escena política en Bulgaria. A un lado, el presidente Shelju Shelew, antiguo disidente, que actualmente intenta salvaguardar la democracia y la paz interna. Al otro lado, la directiva de la Unión de Fuerzas Democráticas, apoyada por la vicepresidenta Blaga Dimitrowa, excelente escritora y mujer admirable, que cuenta en su haber poemas, novelas y ensayos. Fue una de las organizadoras de la memorable protesta contra la bulgarización compulsiva de los turcos durante la dictadura de Shiwkow. El conflicto se hizo público en la fase siguiente, que comenzó con la huelga de hambre de Edwin Sugarew, conocido poeta búlgaro, diputado parlamentario y antiguo fundador del primer Samisdat. Sugarew anunció que prolongaría la huelga de hambre hasta su muerte o hasta la dimisión del presidente Shelew.

La Unión de Fuerzas Democráticas se formó por una coalición de toda la oposición anticomunista de Bulgaria, y era por lo tanto el equivalente de la Solidaridad polaca, el Ruch ucraniano, el Sajudis lituano y el Foro Ciudadano checo. Estas coaliciones pierden su funcionalidad en todos los países postcomunistas después de la caída de la dictadura, se dividen en muchos grupos con intereses y programas diferentes, o se transforman en partidos cuyas metas son mucho más específicas que las de la época en la que el anticomunismo bastaba para configurar su identidad. La Unión se fraccionó a causa de las disensiones sobre el ritmo de las transformaciones políticas y la actitud frente a los miembros del régimen comunista. El ala radical, que se hizo finalmente con el mando de la Unión, disolvió el último Parlamento, renunció a sus mandatos y organizó huelgas de

hambre públicas. De esta forma consiguió que se celebraran nuevas elecciones parlamentarias y presidenciales. La Unión, dominada por elementos radicales, y Shelew, su candidato a pesar de tener ideas mucho más modernas, consiguieron una clara victoria en estas elecciones.

Las elecciones tuvieron carácter de plebiscito: a favor o en contra de los comunistas. El ala moderada de la Unión, que se presentó como Centro Democrático, fracasó de forma estruendosa —no superó siquiera la barrera porcentual. Las elecciones elevaron al poder al gobierno de la Unión de Fuerzas Democráticas formado por el primer ministro Filip Dimitrov, al que apoyaban también los representantes políticos turcos. Aún hoy se siguen buscando las razones por las que este gobierno no pudo mantenerse. Unos piensan que el fracaso se debió a una conjura de comunistas, agentes camuflados del Servicio Secreto y el presidente Shelew. Otros opinan que a la Unión le faltó fantasía política y valor para apoyar decisiones impopulares.

Durante la posterior crisis gubernamental se formó un gabinete dirigido por Ljuben Berow, antiguo consejero del presidente Shelew. Este gobierno se apoyaba en la mayoría de una minoría de diputados de la Unión, la mayoría de los postcomunistas y en la representación turca. Los dirigentes de la Unión consideraron una traición el apoyo que Shelew concedió al nuevo gobierno. Después de su derrota parlamentaria recurrieron a medios extraparlamentarios. Apoyándose en sus electores, declaran que la revolución anticomunista ha quedado detenida; que la *nomenklatura* comunista sigue gobernando clandestinamente, apoyada por la mafia financiera y por poderes extranjeros.

La Unión de Fuerzas Democráticas, a la que pertenecían disidentes y presos de la época de Stalin, líderes canos de históricos partidos búlgaros y víctimas del comunismo, reforzó su discurso anticomunista, debilitando así su propia base. Cada vez más personalidades conocidas y apreciadas por los demócratas se pasaron a la oposición. Sin embargo, no se llegó a constituir una fuerza de centro. La situación sigue siendo bipolar —por un lado la Unión de Fuerzas Democráticas, debilitada por las nuevas divisiones; por el otro la poderosa formación post-

comunista, también con problemas de cohesión interna, pero unida por la retórica anticomunista de los dirigentes de la Unión.

La Unión, asimismo bajo la influencia de la desesperada huelga de hambre de Sugarew, recurrió a la «democracia de la calle». Se organizaron manifestaciones contra el presidente, se apoyó la huelga de hambre de Sugarew y se exigió la dimisión del Gobierno y la disolución del Parlamento. Shelew, a quien los comunistas habían acusado de traición al pueblo búlgaro y caricaturizado con un fez turco durante la lucha electoral, fue culpado ahora por sus antiguos amigos de traición a la democracia. La Unión intentó la misma maniobra política que ya le había resultado con el antiguo Parlamento: ya que sus diputados no podían hundir el gobierno de Berow por la vía parlamentaria, boicotearon el Parlamento y exigieron su disolución. El verdadero origen de las acusaciones de la Unión a Shelew es el hecho de que practica una política independiente para abrir los dos rígidos frentes políticos de Bulgaria y crear un grupo de centro.

Únicamente dos grupos sociales han conseguido definir sus intereses en esta complicada situación: la antigua *nomenklatura* comunista, que se ha lustrado en el proceso de privatización, y un grupo menos numeroso de «antiguos propietarios», que han recuperado los bienes confiscados por los comunistas. Se discute si ambos grupos formarán una clase media que establezca el orden democrático, o si, amenazados en sus intereses, apoyarán materialmente y suministrarán explosivos ideológicos tan sólo a los grupos extremistas. El debate político está siendo muy controvertido.

La Unión de Fuerzas Democráticas está dominada por el miedo a un retorno del comunismo. Después de perder el poder, afirman los dirigentes radicales de esta agrupación, los comunistas únicamente se han disfrazado e intentan ahora recuperarlo por todos los medios posibles. Este es el único fin que persiguen cuando luchan a favor de los jubilados, los débiles y los parados. Se comportan como un «zorro que finge estar muerto para atacar en el momento adecuado» —me dijo Blaga Dimitrowa. Habló también de agotamiento y desconfianza: «Es posible que mis amigos espiritua-

les sean demasiado patéticos y agresivos, pero se sienten amenazados.»

Este es el punto crucial de la disputa —pues Shelew realiza un diagnóstico completamente diferente. Sin dudar de la sinceridad de Blaga Dimitrowa, subraya que bajo el estandarte del anticomunismo se reúnen también otras fuerzas ajenas a la democracia. Aún hay más: Es posible que la discriminación de los antiguos comunistas no fortalezca la democracia, sino que la haga peligrar. Bajo el manto retórico del anticomunismo podrían ocultarse enemigos de la democracia, como lo hacían algunas décadas atrás bajo el manto del antifascismo.

El problema que preocupa a Shelew hace tiempo, desde su época de disidente y teórico, se puede resumir como sigue: ¿Es posible evitar una época de transición con una dictadura autoritaria que prepare el camino a la democracia después de una dictadura totalitaria? La única posibilidad es la creación de un centro moral y político y de instituciones estatales estables, que impidan el fortalecimiento de posiciones extremas.

Los enemigos de Shelew cultivan una retórica revolucionaria moralista. Aunque los más moderados encuentran razonablemente buscar un compromiso con el presidente y otros grupos, en la dinámica del pensamiento moralista revolucionario suelen vencer los que gritan más alto y proclaman las ideas más radicales —el radicalismo es la sangre y el aire de la revolución. La democracia, sin embargo, vive de compromisos y de un clima de diálogo. Se puede esbozar rápidamente la imagen que el revolucionario tiene del mundo: unos pocos políticos limpios de expresión clara y abierta, tal vez demasiado idealistas e inexpertos, rodeados por el poderoso aparato de los antiguos comunistas enriquecidos por la privatización, que siguen controlando el Estado por medio de la red subterránea del servicio secreto.

Estas teorías son el reflejo exacto de las opiniones de los comunistas ortodoxos, que afirman una y otra vez que los «antiguos propietarios», que no retroceden siquiera ante la dictadura para imponer sus exigencias, son los que ostentan el poder en Bulgaria. La realidad completa no incluye ninguna de estas teorías de conspiraciones.

El desencanto de las masas con la transformación económica es un hecho con el que tiene que contar cualquier político realista. No sirve de ayuda buscar chivos expiatorios en la *nomenklatura* antigua o en la moderna, en las minorías étnicas o políticas. El desencanto es el caldo de cultivo para la llamada popular a una mano dura, nostalgia de la paz de camposanto del comunismo. Los extremistas se hacen fuertes en esta atmósfera nostálgica. En Bulgaria, por ejemplo, son los comunistas los que recurren al nacionalismo antiturco y a las soluciones paneslavistas de las centurias negras rusas en su versión estalinista.

Uno de los grandes méritos de la oposición democrática búlgara es la lucha consecuente contra el nacionalismo agresivo del comunismo mutado de Milosević. No obstante, el ala radical de esta oposición podría amamantar un anticomunismo no menos agresivo, que pidiera limpiezas, ajustes de cuentas y simulacros de procesos.

Los comunistas radicales tal vez quieran imponer el cambio de élite por la vía revolucionaria: en ese caso vencerían la demagogia social y la retórica nacionalista.

Por otra parte, los nuevos dirigentes podrían intentar hacerse con el poder atacando a los comunistas y a los propios compañeros del partido, a los que ni siquiera los comunistas se atrevieron a tocar. Así se han realizado las transformaciones en Checoslovaquia. En Chequia el cambio de élite se realizó bajo el lema de la limpieza anticomunista. En Eslovaquia, la idea de un Estado independiente fue la palanca de las fuerzas radicales.

El conflicto interno en Bulgaria puede provocar una agudización de la situación en los Balcanes. La estabilidad interna de Bulgaria es la condición básica para que el conflicto bélico no se extienda a Macedonia. Teniendo en cuenta las complicadas relaciones de Bulgaria con Macedonia, el reconocimiento diplomático inmediato por parte de Sofía del Estado macedonio fue un acto de inteligente valor político.

¿Quién triunfará? ¿El nacionalismo antiturco que siguen predicando los estatutos comunistas? ¿O un anticomunismo cavernícola, con quemados de libros y falsas acusaciones? ¿O el espíritu de la democracia europea, que tantos amigos tiene en Sofía?

Madrid



Rosa M. Pereda

En los barrios populosos de la occidental Estambul, las mujeres llevan chador y máscaras sauditas. En los barrios negros de los Estados Unidos, y en los más burgueses del East WASP de Nueva York, una mujer y su prole constituyen, mayoritariamente, la unidad familiar. Según un prestigioso y reciente informe estadístico norteamericano, la mitad de los varones occidentales mantienen, o han mantenido, relaciones homosexuales. Para muchos de ellos, son, más que una fórmula sexual (también se relacionan con mujeres), la mejor posibilidad de relación afectiva profunda y duradera. Las listas de *best-seller* americanas dan un porcentaje altísimo de mujeres autoras, tanto en ficción como en ensayo. Asimismo, los temas femeninos y feministas son preponderantes y mayoritarios... y agresivos. Y hay que incluir entre ellos, al menos desde la autoría, ese capítulo abierto que es la literatura erótica, cultivada sobre todo por mujeres. En la pornografía —literatura y cine— el lesbianismo, hasta hace bien poco discreto y silente, llena las sesiones nocturnas de la televisión por cable y las secciones de contactos, dispuesto a ocupar el imaginario porno colectivo.

Dos hechos: una joven ecuatoriana es indultada en USA por la agresión cometida contra su marido, al que corta el pene. Y uno más: el Tribunal Supremo de la Justicia Española acude al Rey contra el Tribunal Constitucional, que ha hecho buena una sentencia que declara obligatoria la prueba de paternidad a petición de madre o hijo, y, en caso de negativa, a darla por supuesta.

Punto por punto, los datos expuestos más arriba tienen su explicación. La presencia del chador y la máscara, cada vez más

generalizada en el mundo árabe, pero especialmente significativa y sorprendente en una ciudad que en los años veinte occidentalizara por decreto un joven dictador fascinado por occidente, Kamal Ataturk, se explica, en primer lugar, por las inversiones iraníes en toda la región. Hace diez años no había un solo fez, no había un solo velo. Ahora, los barrios musulmanes son cada vez más fundamentalistas, y su dinero le cuesta al régimen de los ayatolás. Dinero para el fundamentalismo, o falta de dinero para la occidentalización?

Occidente ha decepcionado y sigue decepcionando a los otros mundos. Pagar el coste de salir de una coherencia ancestral para encontrarse sencillamente en la pobreza, en la emigración perseguida, en la frustración de la pobreza, sin raíces ni esperanza, es excesivo. La vuelta a la tradición se sentirá, seguramente, como el retorno a un orden en que todo tiene por fin una explicación. Pobreza, autoridad, etcétera, incluidas.

Pero hay algo más, mucho más: tanto Ataturk como Jomeini comprendieron bien que la ropa constituye a la persona, que le da raíces que la atan —o la desatan— de la tradición y la colectividad. Que funda su conducta. Una mujer enmascarada o con los cabellos cubiertos, caminará detrás de su dueño, será obligadamente sumisa, no compartirá la mesa con él. Y si en privado mantiene ese hipotético gobierno doméstico y hasta político que le confiere la leyenda, en público y por ley mantendrá la minoría de edad propia de su sexo. Y su papel hará que lo mantengan sus hijas y las hijas de sus hijas.

Nada que ver con esa mujer que hace veinte años quemó el sostén, de Berkeley al Bósforo. La ropa significa la decencia y mucho más que la decencia. Más que simbolizar, constituye, a la manera en que lo expresaba Roland Barthes, el rol y la conducta de las personas, y en el caso del mundo árabe más gráficamente quizá que en los demás: en la ropa hay la referencia expresa a la sociedad en que se vive, a la organización económica, política y familiar, al sistema de creencias religiosas. Muy particularmente: al papel de los sexos. Así que el chador, o la máscara, o, en general el velo que cubre el cabello y el rostro de las mujeres, las integran en una conducta y en una tradición. Y, además, ofrece a la

sociedad —incluidas las mujeres— una conformidad consigo misma que Occidente les ha negado siempre. Y no se puede vivir en perpetuo desacuerdo con uno mismo.

En Occidente pasa justo al contrario. Que la familia patriarcal, rotas las raíces de la gran familia y pasada por ese atomismo urbano que la redujo a la relación matrimonio/prole, y la basó por tanto en la sentimentalidad, se está dispersando o mejor está cambiando. La capacidad económica de la mujer para mantener a los hijos, la asunción del divorcio y la maternidad celiaca, y la contestación continua de la autoridad machista, entre otros datos, ponen en fuga al varón de la unidad familiar en la que no acaba de encontrar su papel. Ya no es indispensable para la supervivencia, ya no es eterno en los afectos, ya no puede atar a nadie a su cintura por los años de los años... En los barrios negros de los Estados Unidos son mayoritarias las mujeres cabeza de familia, hayan tenido marido alguna vez o no lo hayan tenido nunca. Y hace ya muchos años que las antropólogas norteamericanas señalaban esta tendencia en toda la sociedad USA. En mi generación, son mayoría las mujeres divorciadas que se hacen cargo de sus hijos, y si bien en América son comunes segundas y terceras parejas estables —matrimonios incluso— en España no lo son en absoluto, en particular a partir de los cincuenta años. Hay pues una pléyade de mujeres solas, cargadas, además, de obligaciones familiares. Y con no pocas frustraciones amorosas.

A mi modo de ver, la base del problema está, antes que nada, en el fracaso de esa institución moderna que es el matrimonio por amor. Naturalmente, en una sociedad de iguales, sobre todo iguales ante el trabajo, es difícil concebir otro fundamento para la pareja que no sea el de la elección amorosa, sea ésta lo que cada cual entienda. Pero el amor no tiene nada que ver con el reparto de roles en la institución familiar y entre la pareja, y esa ruptura de los roles, con una mujer que trabaja tantas horas, con tanto salario y con tantas responsabilidades como su marido, es inevitable. Ni el varón ni la mujer, en este sutil cambio del sistema de dependencias que constituyó desde el principio el matrimonio, dan con su rol en una sociedad, insisto, legalmente igualitaria en cuanto a los sexos (y la discusión

de hasta qué punto lo es la nuestra es uno de los temas que aclararía la extensión y profundidad de esta crisis).

Se ha dicho hasta la saciedad que los ochenta fueron los años del neotradicionalismo. Endurecimiento en las relaciones económicas, derechización de las políticas —con honrosas excepciones—, policialización de las personales... La sanidad como control, el culto al cuerpo, el «rearme moral» sexual, en fin, una vuelta a la tradición, puritana o fundamentalista, da igual (da estrictamente igual: los puritanos también son fundamentalistas), hacían hablar de matrimonios jóvenes, recuperación de la monogamia a ultranza, revalorización de la virginidad, crisis y desaparición del amor libre y la libertad de costumbres. Es decir: lo que parecía el regreso a la familia patriarcal occidental. Pues no. Pues no, y las feministas —o mejor, postfeministas— se están encargando de demostrarlo con cifras y con historias, con posiciones radicales y con denuncias que aquí en Europa —y desde luego en España— despiertan sonrisitas, cuando no, represión pura y dura, como siempre han despertado las mujeres en activo. Como las sufragistas o las preciosas ridículas. Dios.

Por decirlo de manera gráfica, estas chicas que desearían recuperar los valores tradicionales, que se sueñan a sí mismas como madres y esposas de novela rosa años cincuenta pero que han nacido mucho después, no saben vivir sin estudiar o trabajar, no consideran que el varón sea superior ni que es femenino ocuparse de la casa y los niños. Tienen a imponer a los varones el que asuman los trabajos domésticos, al menos en la misma medida que la responsabilidad laboral y económica. Y... y, neorromanticismo adolescente auestas, tienen, en una buena parte, una madre divorciada... Apuesto dólares contra galletas a que eso es suficiente para no soportar convivencias insatisfactorias. Es muy difícil dar marcha atrás.

Es muy difícil dar marcha atrás... y más, si no lo pide nadie. Porque las mujeres lo tienen muy claro, desde luego, pero los varones aún más. ¿Qué puede ofrecer el matrimonio a un joven profesional de treinta años, pongamos por caso? En casa de su madre lo tiene todo resuelto y si vive «emancipado», también. Dispone de su sueldo sin responsabilida-

des añadidas, hay la bastante disponibilidad sexual como para que se pueda permitir un escarceo de vez en cuando, y tiene los suficientes camaradas en el mismo estado como para poder divertirse, hablar, salir, etc., sin problemas. ¿El amor? Bueno: también puede permitirse el enamoramiento siempre que no le conduzca a una relación que le cambie la vida, como dicen continuamente. El estado de adolescencia, la fraternidad, los grupos unisex, ese tipo de relación entre compañeros, usual en la primera juventud, no sólo se alarga a los treinta, sino que se recupera en los grupos divorciados de los cuarenta. Y es que, en este país en el que el matrimonio es poco recurrente, esa imagen de estatus que daba el matrimonio ha desaparecido de las jóvenes generaciones. Esa imagen inconsciente según la cual el joven profesional tendría garantizada la permanencia de una familia entendida como la esposa guapa, fina y sumisa que se ocupaba de los niños, tenía la vida cotidiana —la comida y las camisas— a punto, y asumía su autoridad aun desde su propia actividad profesional, se ha terminado. El joven tiene miedo a la mujer poderosa, se pone en competencia con ella en lo profesional y, desde luego, sabe que el matrimonio le va a proponer nuevos trabajos, nuevas tareas y nuevas responsabilidades, además de un ambiguo rol propio: no sólo no va a tener las camisas planchadas por su mujer sino que puede que le toque planchar, a él mismo, algunas faldas...

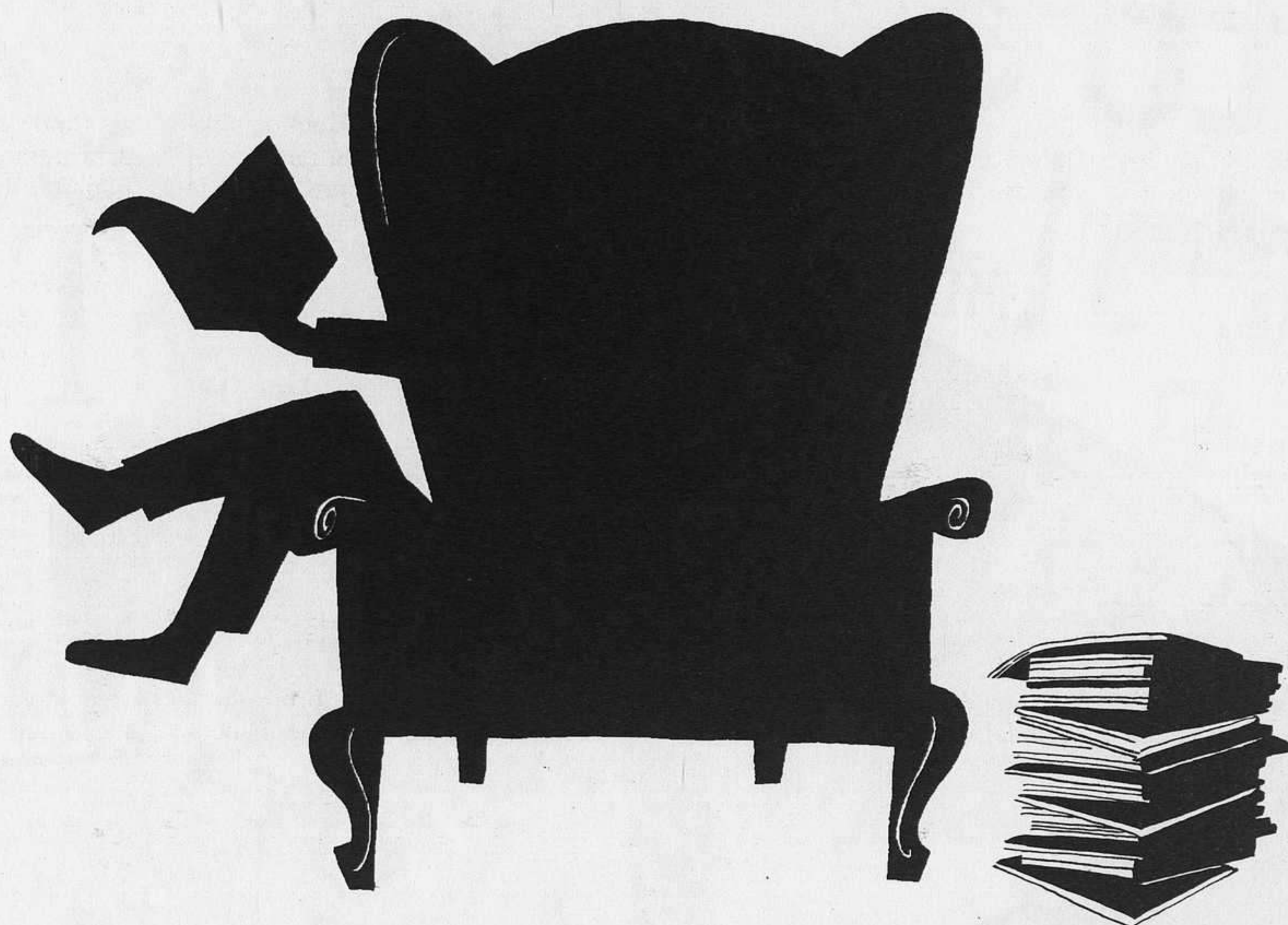
El resultado es la fuga del varón. Después del varón domado de los sesenta, ahora asistimos al varón fugado. Bien pensado, se parece mucho esta sociedad de hombres y mujeres básicamente separados a las tribus de cazadores en los que proliferaban las fraternidades, y en los que la relación con la mujer era casi sólo sexual. El poder de la mujer, cada vez mayor, y su influencia, además de su independencia económica, están haciendo posible esa nueva manera de concebir la felicidad personal que cambiará, ya está cambiando, las relaciones personales y desde luego, la estructura social.

¿Guerra de los sexos? La drástica medida de Lorena Bobbit, emasculando a su marido por sus atropellos y palizas, es una punta de iceberg. Y, más que el crimen pasional —la venganza y el odio también son pasiones— lo social-

mente significativo ha sido la decisión del jurado americano, que ha considerado los malos tratos y, concretamente, el abuso sexual, como eximente. Aunque haya absuelto, dos semanas antes, al *marine* en cuestión. Una sentencia así (la de ella, no la de él) no podría darse en este momento en España, donde la judicatura ha justificado el acoso sexual y hasta la violación por el aspecto o la vestimenta de la víctima, y donde las responsabilidades de paternidad, en el país con más bajo porcentaje de divorcios de Occidente, siguen siendo algo voluntario y escandalosamente incumplido. Un país donde el supremo acude al Rey, contra la Constitución, que no concede a la Corona ese arbitraje, y tras la decisión del Tribunal Constitucional respecto a la prueba de paternidad, saltándose en una especie de arrebatos infantiles, las reglas de juego que instalan a estos señores donde están, y en las que encuentran su única legitimidad... Un escándalo que no se hubiera producido de no ser por el tema que es —¿con qué otro tema se hubieran atrevido?— y que, de ser otro, estaría llenando las primeras páginas con un debate que es demasiado elemental, pero que aquí no acaba de producirse.

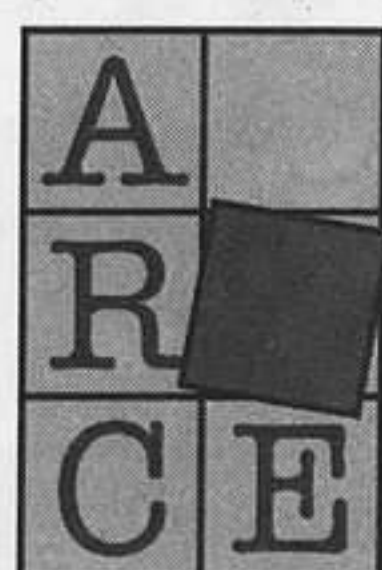
Claro que hay guerras de los sexos. Y decisiones como la del Tribunal Supremo español dicen con quién están, demasiadas veces, las instituciones de este país.

La cultura pasa por aquí



A&V	La Caña	Dirigido por...	Letra Internacional	Scherzo
Afers Internacionals	El Ciervo	Documentos A	Leviatán	Síntesis
Ajoblanco	Cinevídeo 20	Ecología Política	Lletra de Canvi	Sistema
Album	Claridad	ER	La Página	El Socialismo del Futuro
Alfoz	Claves de Razón Práctica	El Europeo	El Paseante	Suplementos Anthropos
Anthropos	Creación	Fotovideo	Pensamiento Iberoamericano	A Trabe de Ouro
Archipiélago	El Croquis	Grial	Quaderns d'Architecture	El Urogallo
Arquitectura Viva	Los Cuadernos del Norte	Guadalimar	Quimera	Zona Abierta
L'Avenç	Cuadernos Noventa	El Guía	Raíces	
La Balsa de la Medusa	Delibros	Hora de Poesía	Revista de Occidente	
Bitzoc	Derechos Humanos	Insula		
		Lápiz		
		Leer		

Diseño: Tau



Asociación de Revistas
Culturales de España

Exposición, información, venta y suscripciones:

Hortaleza, 75
28004 Madrid (España).
Teléf.: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67



LETTRE 5/93
МЕЂУНАРОДНО ПИСМО
 СРПСКО ИЗДАЊЕ

КЊИЖЕВНОСТ 9-10/93

INTERNATIONALE

ДОСТОЈЕВСКИ О ДЕЦИ
 ИЗБЕГЛИЦАМА (1044)

ДУШАН ЈОВАНОВИЋ
 НЕ СТИДИМ СЕ СВОГ СРПСТВА (1047)

ЛЕОНАРДО ШАША
 ДВЕ ПРИЧЕ (1050)

ЕДВАРД БАЛЦЕЖАН
 СТИХИЈЕ У ПОЉСКОЈ ПРОЗИ (1061)

БУЛИО БОРЕЛО
 ПИСМО (1073)

ЗИГФИД ЛЕНЦ
 ПРИЈАТЕЉ ВЛАДЕ (1077)

ПАСКАЛ БРИКНЕР
 ПРЕПИСКА (1083)

ЕРИК ФОСНЕС ХАНСЕН
 НА ПУТУ ЗА СКАНДИНАВИЈУ (1087)

Testi di
 Baudrillard
 Berger
 Bruckner
 Ebris
 Goussier

Exos e letteratura
 Exos e piz