

Forum Deusto

Otras culturas, otras formas de vida

*Juan de Dios Ramírez-Heredia / Gema Martín Muñoz / Pedro Martínez Montávez /
Ernest Kombo / Jerónimo López Martínez / Antonio M.^a Martín / Ranjit Gupta /
Mateo Aguirre / Jiamu Sun / Matthieu Ricard / Juan Carlos Caballero /
Eugenio Maurer Avalos / Joaquín García Roca*



Universidad de Deusto

• • • • •

Otras culturas,
otras formas de vida

Otras culturas, otras formas de vida

Juan de Dios Ramírez-Heredia
Gema Martín Muñoz
Pedro Martínez Montávez
Ernest Kombo
Jerónimo López Martínez
Antonio M.^a Martín
Ranjit Gupta
Mateo Aguirre
Jiamu Sun
Matthieu Ricard
Juan Carlos Caballero
Eugenio Maurer Avalos
Joaquín García Roca

2000
Universidad de Deusto
Bilbao

La presente publicación del Forum Deusto ha sido posible gracias a la colaboración del Departamento de Cultura del Gobierno Vasco

Argitalpen honek Eusko Jaurlaritzaren Kultura Sailaren laguntza izan du

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Argitalpen hau, ez azalaren diseinua ez beste zatirik ezin kopia, bildu edo transmititu daiteke inolako grabatze edo fotokopia modu edo bide erabiliz, ez modu elektrikoz, ez kimikoz, ez mekanikoz, ez optikoz, editorearen baimenik gabe.

Ilustración de la portada Alvaro Sánchez

Edición al cuidado de Javier Torres Ripa
Javier Torres Riparen ardurapeko argitalpena

Impreso en papel ecológico
Paper ekologikoan irarri argitalpena

© Universidad de Deusto - Apartado 1 - 48080 Bilbao
Deustuko Unibertsitatea

I.S.B.N.: 978-84-9830-603-3

*El **Forum Deusto**, enraizado en el mundo del saber y vivir propio de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.*

***Forum Deustok** Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate modutan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen ihardun bati, bizimodu sozio-politikoari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea Hiritarraren egunerokora hurbildu asmotan, eta **Forumak** bere ikuspegi unibertsitaritik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzu.*

Forum Deusto

Índice

Introducción	11
Hitzaurrea	13
Contra corriente: los gitanos luchan por su supervivencia, por <i>Juan de Dios Ramírez-Heredía</i> , Presidente de Unión Romaní	15
Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica, por <i>Gema Martín Muñoz</i> , Profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico de la Universidad Autónoma de Madrid	29
Fundamentalismo(s) islámico(s), y otros, por <i>Pedro Martínez Montávez</i> , Catedrático de Estudios Árabes, Islámicos y Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid	43
La juventud en África Central, tradición y futuro, por <i>Ernest Kombo</i> , Obispo de Owando (República Popular del Congo)	63
La Antártida: un lugar especial para la vida y para las relaciones internacionales, por <i>Jerónimo López Martínez</i> , Presidente del Comité Nacional de Investigación Antártica	77
La vida contemplativa en la Iglesia y en el mundo, por <i>Antonio M.^a Martín</i> , Monje de la Abadía de San Isidoro de Dueñas (Palencia)	101
India in a changing world, por <i>Ranjit Gupta</i> , Embajador de la India en España	121
El mundo de los refugiados: vivencias y esperanzas, por <i>Mateo Aguirre</i> , Responsable del Servicio Jesuita a Refugiados en la Región de los Grandes Lagos de África Central	143
Diferencia y fusión entre culturas orientales y occidentales, por <i>Jiamu Sun</i> , Consejero Cultural de la Embajada de la República Popular China en España	159

Action sur soit et action sur le monde, por <i>Matthieu Ricard</i> , Científico francés y monje budista en Tibet	171
Malos tratos en la vejez, por <i>Juan Carlos Caballero</i> , Director del Instituto Vasco de Gerontología	185
La cosmovisión de los Tseltales-Mayas, por <i>Eugenio Maurer Avalos S.J.</i> , Antropólogo y misionero en Chiapas	211
Exclusión social y pedagogía de la responsabilidad, por <i>Joaquín García Roca</i> , Profesor de Cooperación Internacional en la Universidad de Valencia	231

Introducción

Aldea global, era de las comunicaciones, sociedad del conocimiento y tantos otros términos con que empezamos a llamar este tiempo nos pueden hacer olvidar que el mundo es, todavía, complejo, plural, entrelazado con diferentes hilos; vive tiempos y ritmos distintos; sigue siendo, en fin, «ancho y ajeno».

Por eso el Forum Deusto ha puesto su mirada en ámbitos y grupos humanos que nos resultan lejanos, bien sea en el espacio o bien alejados por su forma distinta de pensar y vivir. Se han abierto ventanas tanto a lo distante como a lo cercano desconocido para ensanchar nuestra comprensión y tolerancia, y, además, romper esa identificación entre nuestra cultura y la cultura de nuestro tiempo.

Tres son los ámbitos que el ciclo se propuso cubrir: por una parte el conocimiento de diversas civilizaciones, como es el caso de la cultura china, india y árabe; por otra un acercamiento a formas de vida que nos resultan peculiares aunque convivan en nuestro propio ámbito; y por último, el Forum ha querido posar su mirada en lugares y poblaciones remotas y casi desconocidas para nosotros.

La reflexión no ha sido baldía. A lo largo del ciclo se han hilvanado trece conferencias en las que han reclamado nuestra atención la cultura india, china y el mundo islámico. Hemos tenido la oportunidad de contemplar la vida de grupos humanos como los refugiados, los ancianos, los marginados, las mujeres en el Islam; se ha oído la voz de la etnia gitana y la remota de los tseltales mayas. Nos hemos acercado con el pensamiento a la Antártida y al Africa subsahariana. Las trece

ponencias se recogen ahora en este volumen, que configura un retablo hondo y polícromo.

El traer otras realidades al estrado universitario ha abierto horizontes en lo humano y en lo académico; palpar modos diferentes de pensar y vivir ha traído exotismo y color en ocasiones; nos ha sobrecogido en otras, o ha pulsado esa fibra que se abre a la belleza y la paz desde experiencias espirituales narradas con dos idiomas distintos: mística, cristiana y espiritualidad budista, pero en el fondo hermanos.

Al recoger en este volumen las 13 ponencias, está ya en camino un nuevo ciclo: *Las incertidumbres de un mundo en mutación*, en el que el Forum Deusto volverá la mirada a las incógnitas de nuestro tiempo y nuestro universo, pero con la convicción de que existen otras culturas y otras formas de vida que no pueden quedar fuera de la reflexión porque también ellas son el mundo y nuestra época.

El Forum-Deusto

Hitzaurrea

Herri globala, komunikazioen aroa, ezagutzaren gizartea, eta gure garaia izendatzeko erabiltzen hasiak garen beste hainbat esapidek gure mundua oraindik konplexua, anitza, era askotako hariz osaturiko sarea dela ahaztera eraman ahal gaituzte, gure munduak aldi eta erritmo desberdinak bizi dituela ahaztera, azken batean oraindino «zabala eta arrotza» dela ahaztera.

Horregatik Deustu Forumak arrotz gertatzen zaizkigun eremu eta giza taldeei so egin nahi izan die, arrotz urrutikoak direlako zein beste-lako pentsaera eta bizimoduak dituztelako. Leihoak ireki dizkiogu ezezagunari, hala urrunekoari nola hurrekoari, gure ulermena eta tolerantzia zabaltzeko eta, baita, gure garaiko kultura eta geure kultura identifikatzeko joera hori baztertzeko.

Ziklo honek hiru esparru arakatu nahi izan ditu: batetik, beste zibilizazio batzuk ezagutu, txinatar, indiar eta arabiar kulturak, esaterako; bestetik, gure artekoak izan arren bitxiak iruditzen zaizkigun bizimoduetara hurbildu; eta azkenik, ezezagun ditugun urrutiko leku eta bizilagunak ezagutu.

Gogoeta ez da hutsala gertatu. Zikloak uztartu dituen hamahiru hitzaldietan barrena indiar, txinatar eta arabiar kulturei erreparatu diegu. Egokiera izan dugu hainbat giza talderen bizimodua ikusteko (errefuxiatuak, zaharrak, baztertuak, Islameko emakumeak); ijitoen eta urrunagoko tseltal maien ahotsa entzuteko. Pentsamenduarekin Antartikara eta Saharatik beherako Afrikara inguratu gara. Orain, hamahiru hitzaldi horiek liburu honetara bildu dira, kolore anitzeko erretaula sakona osatuz.

Bestelako izaera batzuk unibertsitateko forora ekartzeak ikusmugak zabaldu dizkigu gizatasunaren aldetik zein arlo akademikoan; beste era bateko pentsaera eta bizimoduak gertu-gertun izateak exotismoa eta kolorea ekarri dizkigu batzuetan; harritu eta hunkitu egin gaitu beste batzuetan, edo edertasun eta bake sena piztu, sakonean anaiak diren bi hizkuntza desberdinetan —kristau mistika eta espiritualtasun budista— kontatutako esperientzia espiritualen eskutik.

Hamahiru hitzaldiak jaso dituen argitalpen hau osatu orduko, ziklo berri bat dugu bidean: *Mundu aldakor honen argi-ilunak*. Oraingoan Deustu Forumak gure garaiko eta unibertsoko kezka eta galderei so egingo die, baina jakitun egonik badirela beste kultura eta bizimodu batzuk gogoetatik kanpo gelditu ezin direnak, haiek ere gure mundua eta garaia direlako.

Deustu Foruma

Contra corriente: los gitanos luchan por su supervivencia

por **D. Juan de Dios Ramírez-Heredia**

*Conferencia pronunciada
el 2 de febrero de 1999*

Forum Deusto

Contra corriente: los gitanos luchan por su supervivencia

por Juan de Dios Ramírez-Heredia*

Les voy a hablar esta noche con un rigor que haga honor a la ilustre casa que nos alberga pero, al mismo tiempo, me van a permitir que junto a él exista y se manifieste, con la misma fuerza, el sentimiento humano de la fe que uno tiene en aquellos principios en los que cree y en la doctrina en la que uno fundamenta su acción de todos los días. Me encanta el título que habéis escogido para este ciclo, porque llevar a la práctica el contenido que en él se trasluce sería como propiciar, ya desde el principio, una convivencia de tolerancia y de respeto mutuo entre la gente. Uno lleva mucho tiempo luchando y deseando que la gente se quiera, pero hay un momento en el que te conformas, y no es poco, con que la gente se respete. Si somos capaces de convivir con las culturas minoritarias, conseguiremos una sociedad mayor y plural, basada en el respeto mutuo, en la mutua tolerancia y seguro que, a partir de ahí, estaremos poniendo los cimientos para esa sociedad del respeto y del amor entre unos y otros. Desde estos planteamientos, si ustedes quieren utópicos, deben juzgar todo lo que voy a decir y las respuestas que posteriormente daré a sus preguntas, si me hacen el honor de formularme alguna.

Lógicamente, hablar de gitanos me obliga a ofrecerles unos cuantos datos para centrar mi intervención. La población gitana mundial está

* Juan de Dios Ramírez-Heredia es Presidente de la Unión Romani Española desde su fundación, en 1986. Nació en Puerto Real, Cádiz, y se licenció en Ciencias de la Información por la Universidad Autónoma de Barcelona. Entre 1970 y 1990 fue Director de la Escuela de Readaptación Profesional «San Juan Bosco» de Barcelona. De su actividad política cabe destacar que entre 1977 y 1986 fue Diputado al Congreso, en 1983 fue designado Miembro de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa y en 1995 Miembro Honorario del Consejo de Europa. Ha sido además Diputado al Parlamento Europeo de 1986 a 1994. Ramírez-Heredia es autor, entre otras, de *Nosotros los gitanos* y *En defensa de los míos*.

calculada aproximadamente en unos doce millones y medio de personas. Este es un dato sorprendente para muchas personas que nunca se pudieron imaginar que los gitanos fuéramos tantos. Estos doce millones y medio se distribuyen a lo largo del mundo de manera diversa: en América viven unos dos millones y medio de gitanos, repartidos por igual entre Estados Unidos y América del Sur. Los restantes diez millones vivimos en Europa, aunque solamente dos millones en países miembros de la Unión Europea. España es el país que alberga mayor número de gitanos, con una cifra que, desde el rigor, ronda las 600.000 personas. El resto de los gitanos viven en la parte oriental de Europa, la mayoría de ellos en Rumanía. Este país cuenta con la mayor población gitana del mundo, cifrada en tres millones de ciudadanos, aunque en este caso los datos oficiales se sitúan muy por debajo de esta cantidad. Le sigue Hungría con unos 800.000, Chequia y Eslovaquia con otros 800.000, mientras que la sufrida Yugoslavia llegó a tener 1.200.000 gitanos, víctimas de un éxodo terrible durante la guerra. Somos una población importante y, además, creemos que tenemos una fuerza cultural que merece, como mínimo, la atención de estudiosos e investigadores. Los gitanos somos una comunidad con la que los ciudadanos se cruzan cada día, pero ciertamente somos uno de los grupos más desconocidos del universo. Se habla de gitanos, pero pocos saben de verdad cómo somos.

Los gitanos constituimos una sociedad distinta con unos valores propios, con una cultura y una tradición que hemos sabido mantener a lo largo de los siglos contra viento y marea, y que constituye, hoy por hoy, uno de los secretos más importantes de la sociedad moderna, por razones dispares que analizaremos a continuación. Pero lo cierto es que este grupo humano ágrafo, que jamás escribió una línea sobre su manera de ser y de actuar, ha sabido mantener por vía oral las costumbres y las tradiciones de un pueblo que tiene, hoy por hoy, en esa tradición y cultura su mayor tesoro. Los gitanos no tenemos fábricas que defender, ni emporios económicos que puedan, de alguna manera, marcar una línea de comportamiento o actividad comercial, sólo tenemos nuestras leyes, costumbres y tradiciones, aquello que nos personaliza y nos singulariza y que constituye, a mi manera de entender, un patrimonio no sólo exclusivo de los gitanos, sino de la humanidad. Y éste es uno de los grandes retos a los que nos enfrentamos los gitanos hoy en día.

Queremos preservar nuestra cultura y nuestras señas de identidad. Pero al mismo tiempo, queremos comunicarlas y abrirnos a la sociedad. Sabemos que en la medida en que nuestra cultura es una cultura viva y

que evoluciona, podremos tener mayores garantías de mantenerla si hacemos a más personas partícipes de esa realidad y personalidad colectiva. Nos da miedo pensar cómo pueblos tan importantes como el griego o el romano han desaparecido. Sabemos de ellos tan sólo por los libros de historia. Es sorprendente que un pueblo como el gitano haya sido capaz de subsistir durante tantos años a pesar de la cruel persecución a la que ha estado sometido a lo largo de tantos siglos.

El pueblo gitano nació en la India, en la actual frontera entre Pakistán y la India, a orillas del río Indo. Recuerdo la primera vez que visité esas tierras con la ilusión de ver el lugar donde habían nacido mis antepasados, en la región de Sandigar, cuya capital es el Punjab. Si tuviéramos que dividir la historia del pueblo gitano en unos bloques que, de alguna manera, conformaran su devenir, yo diría que hay una protohistoria, una prehistoria y una historia del pueblo gitano. Tal vez la primera de estas épocas debe empezar sabe Dios dónde y cuándo, y se prolonga hasta el siglo x, cuando tuvo lugar la invasión del Emperador del Mogol en la India. En ese momento se inicia el éxodo del pueblo gitano y de lo anterior, no se sabe nada. Todo son especulaciones. Nadie habla de los gitanos, ni los identifica como un grupo concreto en el que los gitanos de hoy nos podamos ver reflejados.

Indudablemente, teorías hay tantas como ustedes quieran. Desde las cómicas, que dicen que los gitanos procedemos de la primera mujer de Adán (no de Eva), y que por este motivo no estamos condenados a la pena del trabajo, hasta los que creen que el pueblo gitano pertenece a una de las tribus de Israel dispersas por el mundo. La imaginación es libre y teorías he leído como mínimo una docena, a cual más curiosa. Pero la prehistoria del pueblo gitano empieza verdaderamente a partir de la invasión del Emperador del Mogol, y se extiende hasta el año 1302, cuando por primera vez aparece la palabra «gitano» en un documento. Esta primera referencia explícita se encontró en un monasterio de la isla de Korfú, en Grecia.

No se habla de gitanos desde el siglo x hasta comienzos del siglo xiv, pero se nos ve. Se ve al pueblo que sale de la India y llega hasta Grecia, y vamos tomando palabras persas, de Irán, de Afganistán, y se va así conformando nuestro idioma, enriqueciéndose. Por otra parte, se va conformando en esta salida de la India hacia Occidente una cierta cultura del nomadismo, perfectamente escenificada en nosotros. Los gitanos se asientan en Grecia, donde permanecen mucho tiempo. En nuestra lengua, por ejemplo, de puras raíces sánscritas, los números son en griego, asimilados del griego. Una de las palabras mayormente

conocidas de nuestro idioma es «drom», el camino, una palabra griega, y cuando nos despedimos decimos «lachó drom», utilizando una palabra sánscrita para decir «bueno» —lachó— y una griega para «camino» —drom—.

A partir de 1302 empieza la historia documentada del pueblo gitano. Desde entonces, múltiples escritos hacen referencia a ese pueblo pintoresco que va atravesando los caminos de Europa, parándose en los lugares más insólitos. Los alegres colores de los vestidos de sus mujeres adornaban las plazas de los pueblos por donde pasaban, donde animaban la vida de sus vecinos con espectáculos en los que intervenían monos, cabras, tambores, y en los que no faltaban las viejas gitanas leyendo el porvenir en la palma de la mano. En lo que respecta a España, el primer documento que da fe de la llegada de los gitanos a nuestro país está guardado en el Archivo de la Corona de Aragón y data del 12 de enero de 1425. Es un pergamino firmado de puño y letra por el Rey Alfonso V el Magnánimo, en el que da permiso a un tal Tomás y al Conde Juan de Egipto Menor, que iba en peregrinación a Santiago de Compostela, para llegar a su destino. En el documento se menciona también que no se trataba de un gitano pobre: venía acompañado por mucha caballería, oro y plata, y traía consigo a buena parte de su familia y de sus deudos. Por este motivo, cuando algunos racistas actuales llaman extranjeros a los gitanos, se les puede contestar que si alguien tiene derecho a considerarse artífice de esta realidad que se llama España, somos también los gitanos. Así es que no somos advenedizos, y en esta tierra reivindicamos con legítimo derecho lo que en justicia nos corresponde en pie de igualdad con el resto de los ciudadanos españoles.

En relación con este tema hay una confusión que merece ser clarificada: la que atañe al Conde Juan de Egipto Menor. Muchas veces se ha pensado que los gitanos proveníamos de Egipto, por la derivación etimológica del término «gitano», «egiptere», «egipcien», que se ha venido haciendo hasta ahora. Y es cierto que la derivación etimológica de la palabra es ésta, pero, al mismo tiempo, hay que recordar que lo que actualmente es Turquía se llamaba antiguamente Asia Menor o Egipto Menor, y esa es un área por donde los gitanos tuvieron que pasar. De ahí el malentendido. Si a todo esto se le añade el folclore de las zarzuelas y del faraón y de todo lo que ha representado el estereotipo del gitanismo llevado a los escenarios, del que también España y los españoles se han venido aprovechando, la confusión aumenta. Durante mucho tiempo, los gitanos hemos sido una buena estampa para la

imagen turística de nuestro país y se nos ha presentado ante el mundo de tal manera que, al final, para gloria o deshonra de nuestro pueblo, mucha gente piensa que todos los españoles son toreros y saben tocar la guitarra y bailar. De esta utilización de nuestra imagen, por cierto, no hemos cobrado ni una sola peseta de royalties.

Aclarado este punto, voy a profundizar en algunos aspectos más relacionados con el ámbito social, como la lucha del pueblo gitano por el mantenimiento de sus señas de identidad y, especialmente, los esfuerzos de los gitanos por dejar de ocupar el último lugar en el ranking del progreso en este país. La Unión Romani y todos los gitanos que estamos al frente de este movimiento pretendemos combatir estos problemas con dos objetivos. Por una parte, queremos conseguir en igualdad de derechos y deberes el disfrute de los bienes que la sociedad es capaz de producir, y lo que de verdad nos corresponde como ciudadanos de pleno derecho de Europa y de España.

Y esto lo hacemos conscientes de que a lo largo de tantos años se ha cometido con los gitanos una tremenda injusticia. En el año 1977, cuando yo fui por primera vez diputado por Barcelona y tuve el inmenso honor de firmar la Constitución española, recuerdo que mi adversario de todos los días era el pobre director general de EGB de entonces, al que tenía sacrificado con mis intervenciones parlamentarias y con mi lucha constante desde el Congreso de los Diputados. Porque en 1977 los niños gitanos no tenían una plaza escolar, pero muchos niños que no eran gitanos tampoco. En 1977, el derecho a la enseñanza no era un derecho que realmente lo pudieran ejercer de verdad todos los españoles. Y yo batallaba intensamente para conseguir que los niños gitanos pudieran ejercer de verdad su derecho, real y no teórico, a la educación. En el año 1977 el índice de analfabetismo de la población gitana española era del 80 %.

Se preguntarán qué clase de fuerza tiene este pueblo para haber mantenido sus señas de identidad en un analfabetismo profundo, en una ceguera total y absoluta. Y si esta cifra la comparamos con el resto de Europa, vemos que los datos son similares. Asombrosamente, las tradiciones de este pueblo analfabeto se han mantenido junto a una seña de identidad tan importante como es el *romanò*, la lengua gitana hablada por estos 12 millones y medio de gitanos del mundo, que nos permite podernos entender, saber lo que está diciendo un gitano de Rusia o Checoslovaquia, tierras en las que nunca hemos estado o cuyos idiomas desconocemos absolutamente.

Transcurridos más de veinte años de democracia, hemos logrado bajar ese listón del analfabetismo gitano y hoy está situado —sigue siendo una cifra pavorosa— en el orden del 45 % al 50 %. Dicen los científicos que el analfabetismo es una lacra que no desaparece de la noche a la mañana. Es necesario que transcurran como mínimo tres generaciones, generaciones estructurales de 15 años cada una, lo cual nos hace pensar que todavía tienen que transcurrir otros 25 años más para que desaparezca por completo el analfabetismo en nuestro pueblo.

Esta es la realidad en la que nos estamos moviendo. Por eso, queridos amigos, os digo que en este afán de convivencia, en la pluralidad de las culturas minoritarias insertas en las culturas mayores, como pueda ser la cultura española con respecto a la cultura minoritaria gitana, nosotros tenemos muy clara esa doble acción de lucha y de esfuerzos constantes. Queremos luchar para que desaparezca el analfabetismo, pero eso representa luchar contra la profunda injusticia con la que todavía sigue siendo tratado el pueblo gitano.

Todavía hay quien identifica la mentira, el robo y el engaño con el pueblo gitano. Hay quien todavía cree que todos los gitanos somos ladrones, que todos los gitanos somos mentirosos, que todos los gitanos somos seres incívicos. Es triste y lamentable pensar que todavía se oye en la calle como la buena madre española amenaza a su hijo para que sea bueno, porque si no vendrá el gitano y se lo llevará. O como dicen: «niño, lávate, que vas más sucio que un gitano». ¿Por qué se identifica todavía con todo un pueblo maneras de ser y de actuar que comportan, indudablemente, el rechazo, la separación y el desprecio de la mayoría? ¿Por qué en los medios de comunicación social sigue apareciendo la palabra gitano vinculada a la descripción de cualquier hecho delictivo e incívico, cuando el decir la palabra ni ilustra ni añade nada a la descripción del hecho noticioso que se está refiriendo? Antes al contrario: perjudica a todo un pueblo porque sigue alimentando la creencia de que todos los gitanos somos iguales.

Creo que ante un auditorio tan selecto como este no es necesario insistir en que Dios nuestro Señor, cuando creó al género humano, no le dio todas las virtudes y los defectos a un mismo grupo. Las repartió entre todos. De modo que buenos y malos los hay en todas partes. Honestos y deshonestos los hay en todas partes. Una verdad de perogrullo. Pero, ¿será necesario tener que seguir repitiéndola hasta la saciedad? Los gitanos seguimos siendo la mala conciencia del payo. Todavía hay quien ve en nosotros esa imagen estereotipada que tanto daño

nos hace. Y como consecuencia de ella hemos venido sufriendo a lo largo de los siglos las más crueles persecuciones.

La primera de todas ellas empieza en España, con la pragmática que los Reyes Católicos, a instancias del Cardenal Cisneros, publican en Medina del Campo en el año 1499. Terrible pragmática en la que se condena a los gitanos a vivir esclavos de señores conocidos y a no poder salir de los 47 municipios que se les asignó en España. Se les condenaba a 100 ó 200 azotes en la plaza pública cuando se les cogía fuera del término municipal que se les había asignado, les cortaban las orejas cuando eran cogidos por segunda vez, o les condenaban a remar en galeras hasta el resto de su vida cuando por tercera vez habían cometido el terrible pecado de salir de sus municipios. Estas persecuciones están jalonadas en los libros de historia y en los documentos que están en los archivos más importantes de nuestro país y de Europa.

Este calvario culmina en la más cruel de todas las persecuciones, que tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial. Los gitanos también fuimos víctimas del horror nazi y medio millón de ellos murieron víctimas del nazismo más odioso durante este período tan reciente de la historia del mundo. Las crónicas del horror contra el pueblo gitano ponen, realmente, los pelos de punta: en los bosques de Bolonia más de 4.000 gitanos murieron fusilados en una misma noche; para ahorrar municiones, a los niños pequeños les destrozaban la cabeza contra los troncos de los árboles. Existen documentos que salieron a relucir en el proceso de Nuremberg, y que luego pasaron desapercibidos, porque en aquella época nadie se cuidó de darles la publicidad que deberían tener. Estamos contemplando estos días horrores en Africa, en esta guerra fratricida en Sierra Leona, estamos viendo como la gente se mata en Kosovo y en las regiones más cercanas a nuestro país en un guerra de limpieza étnica absolutamente reprobable. Pero el pueblo gitano ha padecido, y sigue padeciendo todavía, el horror terrible de una persecución cruel.

El famoso director de cine Emil Kusturica me contaba un día en Berlín, hace ya muchos años, el testimonio de un viejo gitano que asistió a una masacre contra su familia. Dice este gitano que los nazis habían cogido a dos grupos, uno de judíos y otro de gitanos, para fusilarlos, en unos bosques cercanos a la capital de Hungría. Los llevaron a la parte más frondosa del bosque, apartaron a los judíos de los gitanos y empezaron por los judíos. Les dieron palas y picos para que ellos mismos cavaran la zanja donde, posteriormente, serían enterrados. Les

quitaron las ropas, los desnudaron, y ese pueblo judío, levantando sus manos al cielo, desnudos, lloraban e imploraban a Jehová el perdón por sus pecados mientras sonaban las metralletas, que segaron sus vidas. Cuando llegó el momento de fusilar al grupo de gitanos que estaban allí, entre los que él estaba, aunque finalmente pudiera escapar escondiéndose detrás de un árbol, la escena fue infinitamente más dantesca. A mí me horroriza, pero me hace sentir profundamente orgulloso de mi pueblo. Porque en aquel momento, cuando los nazis entregaron a los gitanos los picos y las palas y les obligaron a desnudarse para quitarse las prendas de valor que tenían, los gitanos y las gitanas saltaron como lobos, les arañaron en la cara, les mordieron en los ojos y pelearon como animales en celo, luchando por su vida. Y murieron acibillados mientras luchaban por mantener su dignidad. La sociedad no puede olvidar que esto ha sucedido, y cuando hoy se habla de racismo y xenofobia no se pueden olvidar estas escenas.

Quiero decir, en defensa del pueblo alemán, que no creo que los alemanes sean racistas. No creo que el pueblo alemán un día fuera un pueblo noble, altruista, sincero, generoso y, de la noche a la mañana, se convirtiera en un pueblo asesino. Posiblemente, en las leyes de la economía podríamos encontrar explicaciones muy serias, y creo que con un cierto rigor, de la transformación de aquel pueblo al que en un momento determinado se le puso una venda de sangre en los ojos y permitió que aconteciera lo que estamos refiriendo. Hitler no apareció de la noche a la mañana, Hitler era un ciudadano que supo administrar perfectamente los sentimientos más perversos del género humano en su propio.

Las sociedades necesitan encontrar el chivo expiatorio, necesitan saber dónde está el culpable y, cuando hay paro, es necesario decir que vienen los negros de África y que nos están quitando el trabajo, aunque sea mentira. Porque las sociedades actúan así, inconscientemente y sin elementos correctores, y si, al mismo tiempo, hay quien instiga esos sentimientos en beneficio propio, no es extraño que, llegado un momento, los judíos hubieran constituido para el pueblo alemán el referente inmediato causante de todos sus males. A partir de ahí echen ya su imaginación a volar. Por eso yo suelo decir a los jóvenes que en la lucha contra el racismo y contra la xenofobia no se pueden usar paños calientes. Los jóvenes, sobre todo, tienen que ser militantemente antirracistas, a los racistas ni agua.

Durante los años en que he trabajado en el Parlamento Europeo reconozco que mi principal adversario, con quien he tenido batallas

dialécticas muy duras, ha sido ese ogro vecino nuestro, ejemplo y personificación de todo lo malo que estoy diciendo, llamado Jean Marie Le Pén. El tenerle delante de mí y escucharle desde la legitimidad democrática que, indudablemente, él tenía como representante de un sector del pueblo europeo, era una dura prueba. Le escuchaba defender las ideas más oscuras, más rancias y más separadoras, envueltas en el celofán de una cultura europea, o francesa en su caso, que según Le Pén es superior. Por todo ello, la Unión Romaní sigue luchando, en la medida de lo posible, por hacer prevalecer esos principios de justicia social a los que me estaba refiriendo anteriormente.

Queremos dejar claro que para nosotros la reivindicación de nuestros derechos sociales constituye inapelablemente la primera de nuestras actividades. Si no garantizamos que nuestros niños vayan a la escuela, con un ejercicio real y no teórico de ese derecho; si no logramos vencer a los políticos, y especialmente a los políticos municipales, de que están desarrollando contra nosotros, los gitanos, una cruel persecución cuando no nos dejan ejercer libremente el derecho a la venta ambulante, se está condenando a la miseria e induciendo a la delincuencia a muchos padres de familia. Si he agotado todas las posibilidades de mantener con dignidad a mis hijos, robaré. Y a partir de ese momento eso ya no es pecado. Gracias a Dios cuando los gitanos han robado algo, han robado una gallina o han cogido unas cuantas frutas en un campo para dar de comer a sus hijos ese día. Todavía estoy esperando ver en la crónica de sucesos a los gitanos de cuello blanco que se han enriquecido con los aceites de Redondela, con las especulaciones terribles con las que normalmente los payos se suelen enriquecer. Pero existe una diferencia, y es que al gitano, con sus manos negras, por coger una gallina le condenan a unos cuantos años de cárcel, mientras que los otros no sólo no van a la cárcel, sino que son saludados reverentemente.

Así de hipócrita es nuestra sociedad y alguien tiene que decirlo. Nosotros luchamos por la desaparición de esos sambenitos que nos dan una imagen que en justicia no nos corresponde, pero al mismo tiempo, exigimos ser tratados con una igualdad discriminadoramente positiva. Es necesario reparar tantos años de separación, de persecución, de falta de igualdad de oportunidades para que nuestros niños puedan hoy defender su cultura y su personalidad colectiva con las mismas armas con que lo hace el pueblo no gitano.

Para terminar, diré dos palabras sobre el segundo frente de lucha de la Unión Romaní, un proyecto del que ahora os voy a hablar y que, para no-

sotros, constituye uno de los elementos más importantes de reafirmación cultural y de divulgación de nuestra personalidad colectiva. Acaba de salir de la imprenta hace escasamente una semana con el objetivo de dar respuesta a una infinidad de preguntas sobre nuestro pueblo: se trata del CREIDA, que corresponde a las siglas Centro Romanò Europeo de Información y Divulgación Antirracista. En él puede hallarse toda la información disponible sobre el pueblo gitano: ¿cuántos libros existen sobre gramática gitana?, ¿qué se sabe de la vida de los gitanos en Polonia?, ¿viven gitanos en Nueva Zelanda?, ¿cuántas revistas gitanas se editan actualmente en Europa?, ¿qué dicen los políticos sobre los gitanos en el Parlamento Europeo?, ¿cómo puedo contactar con expertos en lingüística gitana?, ¿dónde puedo encontrar películas sobre la vida de los gitanos?, ¿existen postales, folletos, carteles, relacionados con los gitanos en Hungría?

El reto es conseguir que los gitanos, y en este caso los gitanos españoles, seamos los depositarios, a nivel mundial, de toda la información disponible sobre nosotros. En algunos casos porque tenemos esta información en nuestras bases de datos, mientras que, en otras ocasiones, sabemos dónde están y, por lo tanto, podemos orientar al investigador para la búsqueda y el encuentro del documento en cuestión. El CREIDA tiene tres bases de datos magníficas: una documental, otra bibliográfica, y una tercera audiovisual, a través de las cuales, por todos los índices y descriptores imaginables, podemos tener conciencia de todo lo que existe sobre gitanos en el mundo. A nosotros nos gustaría llegar a poder decir que todo lo que no está en el CREIDA no existe. Es la gran ambición de los gitanos europeos, liderados por los gitanos españoles, la de ser nosotros, desde el rigor intelectual y universitario, quienes seamos capaces de poner en marcha un proyecto magnífico de esta envergadura.

Hay un precedente importante en París, en la Universidad de la Sorbona, donde una persona que conozco desde hace muchos años, que no es gitano pero está enamorado del pueblo gitano, está capitalizando en gran medida esta acción. Pero las propias autoridades europeas dicen, con buen criterio, que esto debe estar en manos de los gitanos. Posiblemente, hace muchos años, no habría gitanos suficientemente formados para ser ellos los administradores de su propio patrimonio cultural. Hoy día ya los hay, y las autoridades académicas europeas están dispuestas a ayudar financieramente para que este proyecto pueda llevarse a cabo. El proyecto ya está en marcha.

La Unión Romaní ha firmado un convenio de colaboración con la Universidad de Sevilla para llevar a cabo proyectos magníficos, aunque siempre desde el rigor universitario, para darle a nuestra actividad el

signo y reconocimiento que exige. En este convenio participan dos representantes de la Universidad, dos de la Unión Romani y dos del gobierno de Andalucía. Pero yo no quiero que esto se haga única y exclusivamente desde Sevilla. Pretendo crear una red importante de Universidades europeas para que formen parte de este proyecto, ya que, al tratarse de una comunidad de 12 millones de personas repartidas por toda Europa, parece necesario que también desde la Universidad se dé el paso de ayudar a este pueblo. Y queremos hacerlo comprometiendo a sus mejores cabezas que, por vocación, se dediquen al ámbito de la ciencia y de la investigación, para aportar su sabiduría, sus criterios, y su colaboración en la realización de muchos programas.

Hay cinco Universidades españolas con las que a mí me gustaría empezar esta red. Empieza en Sevilla porque, lógicamente, allí viven la inmensa mayoría de los gitanos de España, pero aspiro a que luego cinco Universidades más, concretamente la Complutense de Madrid, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Salamanca y Deusto, sean las cinco Universidades capaces de integrar ese proyecto de rigor en la investigación de una cultura centenaria, magnífica, en la divulgación de sus contenidos, y en la realización de programas culturales y sociales que hagan posible la superación de tantos años de marginación y de miseria.

Gracias queridos amigos por haberme escuchado con tanto interés. Os pido disculpas por la emoción con que en algún momento, tal vez, mis palabras se han visto alejadas del sosiego con el que tenían que haber sido expuestas. Pero tal como os dije al principio, quería, intencionadamente, que no sólo se expresaran mis conocimientos, sino también mis sentimientos. Los gitanos aspiramos a convivir con el resto de la sociedad, queremos convivir en las calles de nuestros pueblos y ciudades sabiendo que el roce de las mangas de nuestros vestidos es capaz de provocar, entre unos y otros, un sentimiento de cariño y de respeto.

Además, existe algo mucho más importante en lo que yo creo: el mestizaje. El mestizaje es, en definitiva, lo que hará posible que vivamos en una sociedad única y común. Hay mucha gente que no cree en ello, como los racistas, por supuesto, pero posiblemente el mestizaje sea, a la larga, la única solución que el mundo tendrá, y no únicamente los gitanos, para la supervivencia de la cultura de Occidente. No olviden, hombres y mujeres, que actualmente las mujeres de Occidente no tienen hijos. Los índices de natalidad en la Europa Occidental son mínimos y estamos en una sociedad que envejece, en la que hay más muertes que nacimientos. No se produce ni siquiera la renovación necesaria

para que dentro de cincuenta años seamos los mismos. Mientras tanto, la gente de otra cultura y de otros continentes seguirán viniendo. Es un hecho difícil de aceptar pero que hay que empezar a asimilar.

Hace unos días, unos demógrafos se reunieron en Zaragoza e hicieron un estudio de la natalidad en Cataluña. Llegaron a la conclusión de que en el transcurso de los próximos seis años vivirán en Cataluña un millón de ciudadanos del Magreb. Hace diez años oí decir a un ilustre político en Estrasburgo que en el transcurso de los próximos años entrarían en Europa 25 millones de ciudadanos extracomunitarios. Y aunque pongamos alrededor de las fronteras europeas una alambrada electrificada, igualmente entrarán, porque el hambre tiene mucha más fuerza. La riqueza mundial está en manos del 20 % de los ciudadanos, mientras que el 80 % restante está pasando hambre y miseria, y no están todos en África ni en Asia. Están aquí en Bilbao, en algunas partes de esta importante ciudad, y en el resto de España. Si nosotros somos capaces de ejercitar la solidaridad desde el respeto humano y nos convertimos en avanzados de esa lucha social, desde el rigor y, repito una vez más, desde el equilibrio, posiblemente el futuro sea mucho más esperanzador. Muchas gracias.

Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica

por **Dña. Gema Martín Muñoz**

*Conferencia pronunciada
el 16 de febrero de 1999*

Forum Deusto

Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica

por Gema Martín Muñoz¹

En las sociedades árabes e islámicas conviven factores de inmovilismo tradicional junto con otros de efectos transformadores, existiendo incluso una relación dialéctica entre ambos.

Al igual que en toda la cuenca mediterránea, la estructura social predominante que organiza las relaciones de parentesco y entre los sexos es de orden patriarcal, y por tanto, patrilineal y de rígida jerarquía piramidal.

Normalmente, la familia en el ámbito rural, o en poblaciones emigradas a la ciudad pero poco o nada urbanizadas, se organiza en torno a dos células de referencia: la *ʿaila* o «gran familia» que, compuesta por el padre, la madre, los hijos solteros, los hijos casados con sus esposas e hijos, e incluso las tías solteras por vía paterna, funciona como una unidad socioeconómica bajo la autoridad del más viejo de los hombres; y la *hamula* o clan, formado por todos aquellos que descienden del mismo ancestro por vía paterna y que normalmente agrupa varias grandes familias.

¹ Gema Martín Muñoz. Profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico de la Universidad Autónoma de Madrid y Miembro del Consejo directivo del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de dicha Universidad. Es miembro del Comité científico del *Programa Transmediterráneo* del Centro Norte-Sur del Consejo de Europa, del *Journal of Spanish Cultural Studies* (Cambridge University & Duke University), de la revista *Confluences Méditerranée* (Paris) y del *Annuaire de la Méditerranée* (Rabat). Directora del Seminario *Town, Youth and New Generation in the Mediterranean Region* en el Instituto Europeo de Florencia, y Miembro del Consejo académico del programa *Religion, State and Civil Society and the Euro-Mediterranean Partnership* de la International Dialogues Foundation de La Haya. Ha sido profesora visitante en universidades de USA, Méjico, Teherán y Roma.

Sus últimos libros son *Islam, Modernism and the West* (Londres&Nueva York, IB Tauris, 1999), y *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999).

Todos los individuos de la familia se identifican con los demás miembros a través de la composición de sus nombres. Cuando un niño nace, sus padres en lugar de ser llamados por su nombre toman tradicionalmente el nombre del hijo recién nacido (*Abu 'Ali; Umm 'Ali* = el padre de Ali; la madre de Ali), incluso si el primer hijo es una niña, aunque en cuanto nace un niño en la familia se sustituye el de la niña por éste.

Ambas células implican compromiso mutuo por parte de todos sus miembros y una poderosa relación de interdependencia y protección entre ellos. De ahí que las mujeres árabes, a diferencia de las europeas, conserven siempre su propio apellido familiar y nunca lo sustituyan por el de su marido al casarse (como ocurre también en España ¿quizás por la herencia árabe de nuestro país?). Esta costumbre sirve para recordar siempre al marido que su esposa está bajo la protección de su familia y clan.

La tendencia en las familias tradicionales a la endogamia (casar a las hijas con los primos por vía paterna) tiene su origen en cuestiones relacionadas con la herencia y la sociedad tribal. Uno de los pilares de la estructura tribal, basada en el linaje patrilineal y el clan, es la necesidad de conservar unido el patrimonio familiar.

Este orden fue desafiado por la nueva sociedad predicada por el Islam, dado que hay que tener en cuenta que desde el punto de vista sociológico, el Islam significó la consolidación de una nueva organización socio-económica que promovía los elementos sedentarios y urbanos existentes en la Península Arábiga frente a la forma de vida predominante, nómada y beduina, y la expansión del comercio, para lo cual se hacía necesaria la cohesión político-social frente a la disgregación propia de una sociedad tribal móvil, fragmentada y belicosa basada en el clan. De ahí que el nuevo orden islámico favoreciese una forma de vida proclive al desarrollo de la ciudad y que hiciese del principio de la unidad sociopolítica (*al-wahda*) uno de sus valores más reiterados.

En este sentido, el texto coránico introdujo importantes cambios en lo relativo a la herencia, fundamentalmente la concesión a las mujeres de este derecho, lo cual iba sin duda en detrimento de la estructura social tribal. Si según el Corán la hija podía heredar, dicha herencia pasaría a sus hijos, los cuales pertenecerían jurídicamente a la familia de su padre, y por tanto su parte saldría del patrimonio familiar. Así pues o bien se transgredía el reglamento coránico o se aceptaba la progresiva destrucción de la tribu. No obstante, casar a las hijas con los primos (hijos del tío paterno) ofrecía una solución alternativa, y por ello la tendencia a la endogamia se reforzó al punto de que el matrimonio entre

primos acabó convirtiéndose en un derecho no-escrito del primo a casarse con la hija de su tío paterno (*bint 'amm*), y si no a dar su consentimiento para que ella pudiese casarse con otro pretendiente.

El hecho de que exista hasta hoy día un importante nivel de supervivencia de estructuras sociales tribales, tanto en el Norte de África como en el Medio Oriente, indica no sólo la perpetuación de la endogamia sino también el incumplimiento de las reglas islámicas. Porque, en realidad, son múltiples las ocasiones en que el porcentaje de herencia que les corresponde a las hijas les es escamoteado de una manera o de otra².

De manera parecida, la dote (*mahr*), que de acuerdo con las prescripciones islámicas es ofrecida por el novio y constituye una propiedad inalienable de la novia, no siempre acaba en manos de ésta. No obstante, se da una protección adicional en este caso, dado que dicha dote se divide en dos partes, y la segunda es adquirida por la esposa en caso de ser divorciada o repudiada por el marido lo que supone una cierta seguridad económica en un marco social donde la separación matrimonial favorece en todos los sentidos al hombre.

En realidad hay que tener en cuenta que en el orden social tradicional lo verdaderamente preponderante para la mujer no es lo religioso sino las normas sociales patriarcales. El papel de la religión es funcionar como ideología que les haga asumir ese orden patriarcal, y prueba de ello es que el cumplimiento de los deberes religiosos —oración, peregrinación...— para la mujer van siempre después de sus deberes conyugales y familiares. Es sólo una vez terminados sus deberes en el hogar cuando la mujer realiza la oración en la propia casa porque la tradición así lo ha establecido, de manera que, por ejemplo, se la margina del espacio público que es la mezquita, poco o nada frecuentada por ellas.

² El Corán detalla los porcentajes de herencia que deben recibir hombres y mujeres en una gran variedad de casos, pero en todos ellos lo que han de percibir las mujeres es siempre inferior a lo que deben recibir los hombres. Enviar un mensaje de igualdad completa entre los sexos a las sociedades patriarcales del siglo VII, período en que es revelado el mensaje islámico, estaba fuera de toda lógica socio-histórica. El problema vuelve a ser el no admitir la libre adaptación del espíritu progresista islámico de entonces a las sociedades de ahora. La resistencia de los legisladores a interpretar en vez de adoptar literalmente las prescripciones coránicas ha traído consigo que persista hasta la actualidad la discriminación sexual en la ley de herencia en todo el mundo musulmán.

Así mismo, la madre es una figura clave de la familia patriarcal, desempeñando el papel de protectora del orden establecido. Anclada en un mundo que la ha fijado en el interior del hogar, ha elaborado complejas estrategias que le permiten influir en el que es su universo propio. «Castradora, la madre árabe está a la altura de su propia castración y reproduce el dolor que le viene de la privación social de la que es objeto»³. Las madres llevan en ellas la estructura de la tribu llegando en ocasiones a ser más ortodoxas que los hombres, más «conservadoras». El hijo varón es la llave que abre a la mujer la estima del grupo y le dota de poder, a cambio de lo cual, se convierte en la gran «sacerdotiza» del orden basado en la dominación de los hombres y la opresión de las mujeres. La gran valoración de la fecundidad femenina, medida en hijos varones, convierten la función maternal de las mujeres en un factor clave que las dota de influencia en toda una serie de relaciones y representaciones familiares. La imagen venerada de la mujer-madre les permite beneficiarse de las leyes patrilineales a las que han estado sometidas porque logran tener bajo su influencia y dependencia a algunos hombres de la familia: sus hijos.

Una institución, la *nafaqa*, perpetúa este orden ancestral. La *nafaqa* es el deber de manutención del marido a la esposa, a cambio de lo cual ella debe corresponderle reconociendo su autoridad y obedeciéndole. De hecho, la *nafaqa* consagra la división sexual del trabajo e infantiliza a la mujer colocándola bajo la protección económica y la dependencia de su marido. Por un lado, marca la separación entre el espacio público y el doméstico, obstaculizando el libre acceso de la mujer al mundo del trabajo asalariado. Por otro, convierte a la esposa en una menor temerosa de la capacidad del esposo a recurrir sin trabas al divorcio o al repudio, como permite frecuentemente la ley.

Todo este orden será legitimado por la religión a través de la exégesis conservadora del Corán y la sacralización de los usos sociales tradicionales, plasmándose en un orden jurídico, enmarcado en las Leyes de Familia o de Estatuto personal, que organiza la institución del matrimonio de manera que perviva la autoridad del hombre sobre la mujer. Unido a esto, un establecimiento religioso muy conservador e inmovilista (centralizado en el Consejo Superior de Ulemas o instancias similares) se convertirá en el censor moral de la sociedad, siempre dispuesto a bloquear los intentos de reforma a favor de la igualdad entre los sexos de dicho código. El enorme poder social que acumula este sector procede de su condición de Islam *oficial*, el cual a cambio de avalar políti-

³ Malek CHEBEL, *L'Imaginaire arabo-musulman*. Paris, Puf, 1993, p. 46.

camente a los gobiernos respectivos obtiene su beneplácito para controlar a la sociedad en las vertientes cultural, religiosa y educativa. Cuanto más dependientes sean dichos gobernantes de procedimientos de legitimidad exterior, a causa de su resistencia a la democratización, mayor será la capacidad de influencia de los ulemas *oficialistas* siempre opuestos a modificar un orden social y familiar que atentaría contra su concepción de la moral y la relación entre los sexos.

Del campo a la ciudad

No obstante, la sociedad tradicional y los comportamientos familiares están siendo transformados en muchos aspectos como consecuencia de los procesos de modernización socio-económica experimentados a lo largo de las últimas décadas. Sin embargo, dada la consagración jurídica de la cultura patriarcal, dichos cambios se están realizando fuera de todo marco conceptual y de toda reforma jurídica, siendo básicamente el producto de los efectos transformadores de importantes cambios sociales y económicos. Ahora bien, tanto la profundidad de los cambios como su alcance social y espacial recubren un panorama muy diferenciado y con grandes disparidades según se trate del ámbito urbano o rural, o de unas clases sociales u otras.

Pero quizás la mayor diferencia la constituya la enorme distancia que existe entre el campo y la ciudad. Es en la ciudad donde está teniendo lugar el paso de la gran familia a la familia nuclear, de la familia numerosa a la reducida, y es donde se está modificando el estatuto tradicional de la mujer y se están erosionando las jerarquías patriarcales porque es donde se están desarrollando los tres factores principales del cambio social: la educación, el acceso al trabajo asalariado y el control de la natalidad.

Fruto de la industrialización y de la modernización de la actividad económica, desde los años setenta la ciudad marroquí ha favorecido el declive de la antigua «gran familia», sustituyéndola por agrupaciones más reducidas donde la pareja y sus hijos son la célula de referencia. Por otro lado, la importante mutación sociológica que supone el paso de la familia numerosa a la reducida afecta particularmente a la sociedad urbana: la media de hijos por mujer en Marruecos era en 1992 de 2,3 en la ciudad y de 5 en las áreas rurales.

Si bien no se puede negar el papel que en el descenso de la natalidad han desempeñado las políticas de planificación familiar asumidas

por los Estados, la asunción de éstas depende de la decisión de las mujeres a modificar su estatuto tradicional de madres de familia numerosa y orientarse hacia una nueva racionalidad, lo cual está en estrecha relación con la urbanización progresiva de la población (en el Magreb, el 54 % de las mujeres tunecinas viven en región urbana, el 52 % de las argelinas y el 48 % de las marroquíes), con el nivel de estudios de la mujer y con su acceso a un salario reconocido y valorado, ambas actividades muy centradas en la ciudad.

Así mismo, en todo el mundo árabe se observa una relación directa entre la fecundidad de la mujer y su nivel de instrucción. Simplemente el paso del analfabetismo a los estudios primarios marca ya una importante diferencia: tan sólo unos cuantos años en la escuela parece corresponderse con una disminución de la fertilidad en un 50 %.

Como las alumnas de 1993 están llamadas a ser las madres del 2008 y la observación de las cifras de escolarización nos indica que en 15 años el nivel de instrucción será mucho mayor, todo indica que por tanto también seguirá descendiendo la natalidad y progresando el cambio social que ello conlleva.

Así mismo, recurriendo a la contracepción⁴ la mujer marroquí introduce un nuevo comportamiento que transforma su papel en la pareja y le aporta un estatuto más valorado. Todo ello está trayendo consigo lento pero un profundo cambio sociológico en la relación entre los sexos y, concretamente en la pareja. La disminución de los repudios, de la tradicional diferencia de edad entre los cónyuges y de los matrimonios endogámicos que se detecta en muchos en el mundo urbano refleja una dinámica de erosión del patriarcado.

No obstante, la escolarización es el factor transformador más determinante para la emancipación de la mujer porque le lleva a controlar su fecundidad, a realizar un trabajo profesionalmente satisfactorio, la invita a retrasar su edad matrimonial y a establecer familias conyugales. De ahí la importancia de identificar las trabas que bloquean la escolarización de las niñas en el ámbito rural: por la ayuda que aportan a la familia cuidando a los pequeños o contribuyendo a las labores del hogar; porque se considera poco rentable ya que están destinadas a casarse; y

⁴ El uso de contraceptivos afecta a una mujer sobre dos en Argelia (50,8), un poco más en Túnez (53,6), un poco menos en Marruecos (41,5). En Egipto alcanza al 60% de las mujeres en edad fecunda.

porque lograr la reproducción del poder masculino y «mejorar» el trabajo doméstico femenino exige dejar a las mujeres analfabetas.

La participación de la mujer en la escala laboral remunerada es otro factor sin duda muy importante pero no está siendo tan determinante como el de la urbanización y el de la escolarización, dado que los índices son aún débiles, sobre todo tratándose de mujeres casadas, y porque es el trabajo profesional, para el cual media un título universitario o un diploma, el que tiene efectos emancipadores en la mujer. No obstante, el trabajo asalariado es socialmente cada vez más tolerado.

En consecuencia, siendo, como hemos visto, la familia urbana la más expuesta al cambio, es también la que, en consecuencia, se está diversificando más, resultado de los distintos niveles de ruptura con el modelo tradicional.

La *familia neo-patriarcal extendida*, la *familia para-conyugal*, la *familia conyugal* y la *familia monoparental* (formadas por viudas y sus hijos) son los cuatro grandes tipos de familia que existen hoy día en la ciudad. En las tres primeras el factor económico y cultural tienen un gran peso a la hora de diferenciarse entre sí a la hora de gestionar su fecundidad y su relación de pareja.

El primer tipo de familia, cuando su nivel económico y cultural es muy bajo, la mujer no utiliza nunca medios contraceptivos dado que es su fecundidad quien le protege del repudio, mientras que si su nivel económico y cultural es más elevado, la mujer tiende a controlar su fecundidad de forma aleatoria (no obstante, cualquier conflicto en la pareja la lleva a suspender la contracepción y a buscar en la maternidad su seguridad matrimonial). Sin embargo, hay que señalar que de forma cada vez más extendida las mujeres provenientes de medios populares urbanos recurren a métodos anticonceptivos.

En la familia para-conyugal, donde existen lazos afectivos porque su matrimonio no ha tenido que pasar por las redes familiares, aunque por razones económicas tienen que vivir, al menos provisionalmente, con la familia del marido, la mujer controla su fecundidad de forma regular pero no sistemática. En realidad el control de la natalidad de forma sistemática y rigurosa es el que caracteriza a la familia conyugal (pareja libremente constituida, con nivel educativo elevado, ingresos estables y un hogar autónomo de la familia del marido, en muchos casos la mujer tiene una actividad laboral asalariada). En este caso la mujer controla su individualidad y la fecundidad pierde su función de mantenimiento del lazo matrimonial.

Resalta, sin duda, la importancia de los factores económico y educativo a la hora de marcar las distancias que separan a los distintos tipos de familia. De hecho, esta realidad no hace sino profundizar en la distancia que separa a unas clases sociales de otras, añadiéndose a las ya existentes entre el mundo urbano y el rural. Según se pertenezca a la población urbana moderna, a la tradicional o a la urbana-rural (siendo estas dos últimas categorías mayoritarias frente a la primera) los comportamientos familiares patriarcales estarán más o menos alterados. La primera es cultivada, está empleada en el sector económico moderno de la ciudad y su forma de vida varía poco de las de cualquier área metropolitana del mundo (partidarios del universalismo, la racionalidad, y receptivos a las innovaciones y al panorama científico). Los segundos han continuado viviendo en las zonas originales de la ciudad, han continuado en su forma de vida tradicional y normalmente están unidos a las actividades pre-industriales de la villa. Los terceros son emigrantes del campo que conservan en lo esencial sus formas de vida rurales, pueden ocupar trabajos productivos o improductivos, y su integración en la ciudad no es en absoluto fácil. Se concentran en zonas periféricas, donde viven entre ellos, lo que favorece su conservadurismo rural.

El problema radica en la gran desconexión, si no enfrentamiento, que se da entre estas diferentes franjas sociales que abriga la ciudad, consecuencia de una explosión urbana acelerada y descontrolada (en sus tres cuartos rurales hace cincuenta años, las poblaciones árabes son hoy día en su mayoría urbanas representando el 52 % de la población total).

Así, el fenómeno de la urbanización ha ido unido a la constitución de grandes metrópolis (la capital normalmente) donde se concentra el grueso de la población urbana, sin que se hayan creado las condiciones de planificación necesarias y donde el crecimiento no ha ido unido a avances en la agricultura o en la industrialización o en el desarrollo económico. Por tanto, la urbanización ha sido causa de la ruptura de las relaciones sociales en la ciudad, donde se viven modelos muy diferenciados entre sí, particularmente entre la primera categoría social y las otras dos. La ciudad, pues, no consigue convertirse en un polo de integración del espacio nacional.

Otro factor social es también de gran importancia actualmente, el de la existencia de una juventud demográficamente muy representativa que se afirma en la familia y reduce la autoridad de los «Mayores» (los menores de 30 años constituyen los dos tercios de la población marroquí). Esa nueva generación, en buena parte, se reafirma individualmente a

través de referencias islámicas, de ahí el uso del velo *hiyab* entre las jóvenes marroquíes urbanas, cultas y realizando un trabajo asalariado y profesional. No nos debe engañar esta vestimenta que en muchos aspectos se aparta del modelo tradicional que representa al de sus sumisas madres. Y lejos de significar regresión tiene también una lectura modernista.

El mundo de la vestimenta esconde hoy día un mundo diverso lleno de símbolos que hay que descodificar correctamente y que, normalmente, tienen sobre todo que ver con los diferentes espacios y con las diferentes generaciones. De esa manera, entre el velo *haiik* (tradicional) y el *hiyâb* (versión islámica moderna)⁵ hay todo un lenguaje sociológico que expresa la diferencia entre la nueva generación y la precedente, entre la que estudia y sale y la reclusa, entre la que se afirma y la que se somete. Por ejemplo, la joven que hoy día se pone voluntariamente el *hiyâb* rechaza el velo tradicional de su madre porque es símbolo para ella de la ignorancia, la superstición, la reclusión, es decir, todo aquello de lo que se han desprendido gracias a los estudios, a la educación: el *hiyâb* les permite hacer visible también su ruptura con los Mayores, y afirmar a través de él que su sumisión a Dios prima sobre su sumisión al hombre.

En este sentido, hay que tener en cuenta que desde la sociedad civil musulmana no son sólo las corrientes feministas, según el modelo occidental, quienes están llevando a cabo un proceso de ruptura con respecto a la sociedad tradicional sino que desde la autoafirmación cultural islámica, una nueva generación de mujeres está transformando su propio papel en la sociedad y su espacio de actuación.

Su acceso al espacio público va unido al uso voluntario del *hiyâb*, lo cual tiene sobre todo una gran carga de autoafirmación cultural que les hace sentir que están contribuyendo a una misión de reconstrucción de su propia cultura, y les permite desempeñar un papel social que difícilmente tendrían en su reducido entorno tradicional.

En consecuencia, su adopción del *hiyâb* no se realiza como símbolo de la transmisión tradicional de la religión sino más bien como signo de

⁵ El *hiyâb* es el pañuelo que cubre la cabeza pero no la cara y que se identifica con la militancia islamista aunque no se limita sólo a ella. No todas las mujeres que usan *hiyâb* son militantes islamistas, muchas se lo ponen como símbolo de afirmación cultural islámica y de identidad, fenómeno que alcanza a toda una numerosísima generación de jóvenes.

su reapropiación del Islam como identidad cultural. El velo reaparece con fuerza, pues, como un fenómeno característico de las grandes ciudades y de las mujeres con formación y estudios.

De las encuestas y entrevistas realizadas a estas nuevas veladas del Islam, se desprende que entre la variedad de argumentaciones que aducen a favor del uso del *hiyâb* (profesionales, feministas, nacionalistas o anti-imperialistas) la religiosa *stricto sensu* no viene casi nunca sola ni ocupa el primer lugar en el discurso de estas mujeres. De hecho, es sobre todo su voluntad de «estar presentes en la sociedad» la que, en la práctica, se conjuga con el uso vestimentario del *hiyâb*.

Otro importante factor es que esta «salida» y «visibilidad» pública se efectúa *sin conflicto*, ni físico ni moral, a pesar de que sus madres normalmente sean mujeres tradicionales dedicadas al espacio doméstico y las labores maternas. La oposición de la autoridad familiar es difícil de ejercer cuando dicha ruptura con la tradición se hace en nombre y a favor del Islam. Ello les da a estas mujeres una legitimidad difícil de confrontar en un medio familiar donde los valores musulmanes nutren y legitiman el modelo social. De esta manera, el cambio social, en sí mismo objeto de resistencia y escándalo, se filtra en las costumbres más fácilmente porque se realiza en función de una práctica considerada legítima.

Todo ello nos lleva a tener en cuenta que a medida que estas mujeres acceden al espacio público se opera una transformación que fuerza las fronteras del espacio privado; y cuanto más las mujeres desarrollen estrategias de vida individual más pondrán en duda las prohibiciones para ir al espacio exterior y más se forjarán su propia identidad redefiniendo las relaciones entre los hombres y las mujeres.

Lo cierto es que dada la débil adhesión que han suscitado en los países árabes los movimientos feministas reivindicativos de los derechos de la mujer según el modelo europeo, cabe preguntarse si la andadura desde la militancia islámica por ser más pragmática no acabará siendo más eficaz.

En cualquier caso todo ello no viene sino a demostrar la complejidad de las dinámicas sociales en curso actualmente en las sociedades árabes y musulmanas y lo incorrecto de la tan extendida visión del mundo musulmán como un universo inmóvil donde todo ocurriese por un determinismo islámico proclive al fanatismo y a la regresión.

Con respecto a las mujeres podríamos concluir resaltando dos aspectos fundamentales. Primero, que si bien las resistencias y bloqueos

son aún muchos y pesan como una losa en la vida de las mujeres musulmanas, existen procesos sociales dinámicos que muestran y denotan cambio: se da una mayor tolerancia al trabajo asalariado femenino, la contracepción aumenta, el matrimonio tiende a sobrepasar la endogamia parental y tribal a favor de las elecciones individuales, la juventud se reafirma ante la herencia familiar, el celibato aumenta —tanto deliberado como forzado por el paro y la inflación—, la emigración incita transformaciones en el lugar de origen y en el de acogida...

Segundo, que la imagen que se tiene en Occidente y que reflejan monolíticamente los medios de comunicación es tan simplista como alejada de la realidad, y la razón principal de ello es porque pasa por alto (porque no «accepta») la adhesión consciente y deliberada de millones de mujeres a la identidad islámica. No es que el sentir de todas las mujeres musulmanas sea unánime, sino que las diferencias entre ellas no se establecen de acuerdo con el criterio mujer islámica=mujer tradicional y retrasada; mujer occidentalizada=mujer moderna. Tras este estereotipo (deducido gratuitamente a través de la vestimenta y, particularmente de una visión tradicionalista del velo), se da una realidad en que la divisoria, si bien se establece entre mujeres «tradicionales» y «modernas», estas últimas se reparten entre «islamistas» y «no-islamistas». Y el factor que distingue a «tradicionales» de «modernas» no es el velo, cuyas distintas formas lejos de ser inocentes traducen representaciones sociológicas diversas, sino el hecho de haber tenido o no acceso a la educación. Son jóvenes, urbanas y cultas muchas de las mujeres que hoy día en los países musulmanes desde referencias socio-culturales islámicas están modificando el estatuto tradicional en las que se les ha encasillado⁶.

⁶ Gema MARTÍN MUÑOZ, «Mujeres islamistas y, sin embargo, modernas» en M. Del Amo (ed.) *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer*. Universidad de Granada, 1997, pp. 75-90; y «Fundamentalismo islámico y violencia contra las mujeres. Las razones de un falso debate» en M.^a D. RENAÚ (ed.) *Integrismos, violencia y mujer*. Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1996, pp. 45-59.

Fundamentalismo(s) islámico(s), y otros

por **D. Pedro Martínez Montávez**

*Conferencia pronunciada
el 2 de marzo de 1999*

Forum Deusto

Fundamentalismo(s) islámicos(s), y otros

por Pedro Martínez Montávez*

Tres puntualizaciones previas

Aunque sepamos lo que judaísmo, cristianismo e islam son y significan, me voy a permitir iniciar esta exposición estableciendo una diferencia comparativa, entre los tres términos y conceptos, que considero muy conveniente e ilustrativa, aunque no sea nada habitual y pueda sorprender a unos cuantos; concierne directamente a su referencia primera, básica y original, a su raíz, a su denominación. Judaísmo remite ante todo a un pueblo, cristianismo a un individuo, islam a una idea. Obviamente, esta diferenciación comparativa no es estática, rígida ni determinante, pero sí indica y sienta principios pertinentes de desarrollo, de elaboración y de evocación, hasta de soporte y ámbito simbólicos; instala plataformas tanto de despegue cuanto de vuelta. Caracteriza con precisión y certeza originales a cada uno de estos tres universos doctrinales y a los tres en relación y conjunto. Y también, posiblemente, prioriza o al menos clasifica y hasta jerarquiza formas y ejemplos preferentes y propios de identidad, acción y vinculación. En todo caso, no resulta inoportuno ni incongruente concluir que el ingrediente con-

* Pedro Martínez Montávez es Catedrático del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid. Nació en Jódar, Jaén, es Doctor en Filosofía y Letras (sección de Filología semítica) por la Universidad de Madrid. De 1957 a 1962 fue Director del Centro Cultural hispánico de El Cairo y profesor en la Facultad de Lenguas de la Universidad de Ayn Shams de El Cairo. De 1978 a 1982 fue Rector de la Universidad Autónoma de Madrid. Es Miembro correspondiente de la Academia de Lengua árabe de Ammán (Jordania). Martínez Montávez ha publicado numerosos trabajos de investigación en revistas especializadas tanto españolas como extranjeras, y entre sus principales libros, cabe destacar: *Introducción a la literatura árabe moderna*, *El Islam*, *Poesía árabe actual*, *El reto del Islam*. *La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*.

ceptual y abstracto, con su consecuente dimensión derivada, caracteriza esencialmente al islam, le es absolutamente inherente, natural, entitativo e inseparable, desde su raíz y fundamento.

Segunda observación: estamos tan habituados a oír y leer lo de «fundamentalismo islámico», tan incansablemente martilleados por esta expresión, que parece no haber otro, ni que exista variante ni especie comparables. Me temo que, para muchos, se trata de dos elementos inseparables, de un sintagma inmutable; sustantivo y adjetivo indestructiblemente unidos y relacionados, acoplados, hechos el uno para el otro y sin posibilidad alguna de otra modalidad de disposición y acoplamiento. Aparte de que se trata de una práctica reduccionista muy burda y transgresora de la realidad, resulta también oportuno y necesario recordar que el término en cuestión: fundamentalismo, surgió en ámbito cristiano y tiene que ver en origen, por consiguiente, con circunstancias, situaciones y cuestiones a tal ámbito pertenecientes. Al aplicarse a otros, se hace por extensión y parcial semejanza. No quiero decir con ello que este procedimiento de traslado no esté en principio justificado y resulte aceptable; lo está y resulta, en este caso como en tantos otros análogos. Pero sí interesa dejar constancia de la puntualización. No obstante, interesa asimismo advertir que el término que nos ocupa se ha acomodado sin grandes contratiempos ni dificultades en medio árabe islámico, aunque se tenga habitualmente cuidado en señalar su procedencia ajena a ese medio. *Usuliyya*, en consecuencia, corresponderá a fundamentalismo, y *usulí* a fundamentalista. Tal correspondencia está además en parte propiciada por el hecho de que puede entroncar con el pensamiento árabe islámico clásico, tal y como recuerda la profesora Ruiz Bravo-Villasante: «Así como *fundamentalismo* remite a conceptos tan positivos como *fundamento*, *lo fundamental*, así también entronca el término *usuliyya* con *usul*, que además de tener esas mismas acepciones se refiere específicamente a los *fundamentos del conocimiento y la legislación*, para diferenciarlos de los *derivados o furui*».

La tercera observación puntualizadora queda pertinentemente anunciada en el título mismo de esta conferencia. La expresión en singular y en plural al tiempo dice exactamente lo que yo pienso: en la cuestión aquí planteada existen elementos y aspectos tanto comunes cuanto distintos, brinda tanto materia de coincidencia cuanto de diferenciación. Quizá nos ahorraríamos muchos enfrentamientos, malentendidos y discusiones si tuviéramos en cuenta, sencillamente, que en la inmensa mayoría de las realizaciones humanas se entreveran y coexisten singularidad y pluralidad, igualdades y diversidades, semejanzas y diferencias. Desde de-

terminadas perspectivas de análisis, en consecuencia, está justificado hablar de fundamentalismo islámico, en singular y como un todo; desde otras, en plural y como partes. Hacerlo siempre sólo en singular, que es la práctica habitual y más extendida, es también práctica burda, transgresora y perjudicial; seguramente, hasta malintencionada, o al menos irresponsable. El reduccionismo suele ser mal consejero y compañero de viaje.

Contextos del fundamentalismo islámico

Un planteamiento apresurado, erróneo y, a fin de cuentas ignorante o muy escasamente documentado, ha propiciado la visión generalizada de que el llamado fundamentalismo islámico es un fenómeno reciente, aparecido y actuante a lo largo de las dos o tres últimas décadas de este siglo a punto de acabar. No es así: tal imagen es la consecuencia inevitable de una visión incorrecta y reducida, carece de memoria histórica —aunque se trate de una memoria histórica no excesivamente alejada en el tiempo— y es resultado de intereses y atenciones exageradamente polarizados, centrados en muy pocos acontecimientos y procesos, únicamente por el hecho de que resultan los cronológicamente más próximos y tal vez, también, lo que más afectan de inmediato y en circunstancias de contemplación desde fuera. Así, siendo tan rigurosamente contemporáneos, dejamos reducido lo auténticamente contemporáneo a instantáneo, y lo duradero a transitorio y hasta efímero. El llamado fundamentalismo islámico, por el contrario, surge y se configura con anterioridad. Su desarrollo hasta ahora, por consiguiente, es cuantitativa y cualitativamente bastante más extenso y complejo que el corto y simplificado panorama que de él suele presentarse. Y tal ampliación se produce aun cuando reduzcamos el campo de visión y de análisis al siglo xx, renunciando a adentrarnos en épocas anteriores.

Hay un texto del gran historiador —y además, pensador de la historia, doble condición que no siempre se da, lamentablemente— francés Fernand Braudel que quiero traer aquí a colación. Lo escribió a principios de la década de los sesenta, y dice lo siguiente: «Pour l'islam, dont la vie religieuse commande chaque acte de la vie, la technique (marxisme ou pas marxisme) se présente comme un cercle de feu qu'il lui faut franchir d'un coup, pour cesser d'être une trop vieille civilisation et se rajeunir uax flammes du temps présent. Le chemin qu'il choisira dépendra de lui et du monde, du monde double qui oscille comme une énorme balance, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. L'islam, comme tout le

Tiers Monde, risque d'aller non pas où il voudrait, mais vers le plus lourd des deux blocs». El texto me parece significativo e importante por varios motivos, entre los que destaco los siguientes. Escrito a comienzos de los años setenta, como decía, se encuentra justamente a medio camino entre el período de surgimiento y primeras actuaciones de movimientos fundamentalistas islámicos: años veinte, y la actualidad. El mundo árabe islámico se halla sumido por entonces en la tremenda y profunda disyuntiva que resalta Braudel, tirado por y entre dos bloques predominantes que se manifiestan excluyentes entre sí. Son dos bloques externos a él, pero en él actuantes e incidentes, aunque sea de maneras diferentes y mediante distintos caminos y procedimientos. En una coyuntura así, la búsqueda, recuperación o revitalización de opciones internas, propias y genuinas, parece una forma de respuesta, de resistencia, no sólo deseable sino hasta exigible, contribuyendo a reparar el grande y doloroso proceso de pérdida de identidad que, con seguridad, se ha ido produciendo. Por último: no hacerlo así, significará seguramente su final, y de ese final sería el principalísimo responsable. Las palabras de Braudel, en ese momento preciso, están por igual cargadas de inmediato pasado y de inminente futuro, son balance y vaticinio al mismo tiempo.

Aunque sea de forma muy sumaria y urgida, es necesario referirse a la primera fase de actuación de los movimientos y tendencias fundamentalistas, con un propósito de mínima contextualización histórica. No sólo para ser respetuoso con el propio desarrollo de los hechos, sino para contrarrestar también —y esto resulta con seguridad aún más necesario y apremiante— los lamentables efectos que se han derivado del «descubrimiento» reciente y tardío del llamado fundamentalismo islámico, del islamismo político y social, por parte de Occidente. Ejemplo particularmente apropiado e ilustrativo de la presencia y actuación de los movimientos de raíz y contenido religioso perfectamente etiquetables como «fundamentalistas», lo constituye la agrupación llamada *Al-Ijwán al-muslimún* («Los Hermanos musulmanes»). Fundada en Egipto a fines de la década de los veinte, llegará a ser, con relativa rapidez y facilidad, la asociación más activa, extendida e influyente, interviniendo con habilidad, sorprendentemente versatilidad y sentido oportunista en no pocas ocasiones, en la vida política del país, dentro del juego de tendencias, grupos y presiones que la caracterizaban. Conseguirá también extenderse, con relativa rapidez y facilidad, por otros países de la zona. Contará con destacados dirigentes, y se irá dotando asimismo de una buena red de información y propaganda, penetrando de manera apreciable en diferentes círculos sociales, intelectuales y profesionales,

al tiempo que incrementa su número de adeptos y simpatizantes, cuidándose también, por ejemplo, de constituir una «ala femenina». *Los Hermanos* demostrarán capacidad de acción y maniobrabilidad estratégicas, en el plano de la formulación ideológica, de la práctica política y del activismo militante, que puede ser tanto antigubernamental como anticolonial, contra los británicos, sin renunciar ocasionalmente a la acción terrorista. *Los Hermanos* constituyen, por todo ello, la primera y más importante organización fundamentalista en el mundo árabe contemporáneo y, en no pocos aspectos, lo seguirá siendo de manera muy destacada durante los años siguientes.

Por consiguiente, la vuelta al tradicional bastión doctrinal religioso —que es propugnado, además, como única solución regeneradora y salvadora— a los que se consideran sus fundamentos inmutables e intachables, es una iniciativa puesta en práctica con anterioridad. Esas manifestaciones de resurgimiento islámico van recibiendo seguramente un refuerzo gradual de la evolución que sigue buena parte del pensamiento reformista, de talante liberal y tolerante y animado de parcial propósito modernizador, que constituye seguramente la corriente intelectual más destacada y en progresivo incremento desde la segunda mitad del siglo xx dentro del marco islámico mediorientado. Cuando se estudia a fondo la evolución de los movimientos reformistas islámicos, se observa que vienen a trazar una especie de curva inevitable, que los lleva desde la apertura ideológica inicial a un reaccionarismo radical, pasando por una etapa de clara inserción en lo tradicional, entendido y defendido de manera claramente conservadora. Resulta evidente que el reformismo será finalmente una propuesta que no llegará a desarrollarse plena y coherentemente. Como ha resumido con acierto Jean-Paul Charnay, «aunque la sinceridad y la rectitud personal de estos reformadores modernistas no pueden ser puestas en duda, no consiguieron presentar una doctrina firme, que habría podido servir de base a una enseñanza y a una evolución de las costumbres». Buena parte del «debe» reformista, en conclusión, pasará al «haber» fundamentalista. Formulación tal vez excesivamente esquemática, pero acertada en lo básico.

La reaparición en plan protagonista y la revitalización de los movimientos islamistas constituye un hecho bastante explicable al contextualarlo también históricamente en su posterior fase de actuación. Su incremento y proliferación en medio árabe durante el transcurso de las tres últimas décadas son datos congruentes con el proceso que ese mundo ha seguido. Hay causas principales y determinantes que lo ex-

plican; repasemos algunas de ellas. Interviene decisivamente, por ejemplo, el rápido y casi total desmoronamiento de la idea nacionalista árabe, del panarabismo, es decir, de la forma superior y más englobadora de ideología nacionalista que en tal mundo se puede producir. Desmoronamiento que ocurre no sólo en sus formulaciones teóricas —poco evolucionadas y carentes de eficaces mecanismos de respuesta— sino también, y sobre todo, en sus realizaciones políticas concretas. Desde comienzos de los años sesenta —momento del texto de Braudel, recordemos— el panarabismo entra en una crisis imparable que lo llevará al colapso. En poco más de diez años ocurren acontecimientos de tanto alcance como la guerra de los seis días (1967), la muerte del Gamal Abdel-Náser (1970), que había sido el líder indiscutible y el máximo exponente, insustituible, de la idea panarabista, y la firma de los acuerdos de Camp-David (1978-79), lo que supone un cambio de rumbo total en las relaciones de los árabes e Israel. La década de los setenta va a ser esencialmente una fase de transición y aparición de nuevas opciones políticas que certifican el fracaso de la mayoría de los modelos anteriores. Son los años, por ejemplo, del viraje egipcio hacia Israel, de la definitiva emergencia de la región del Golfo, del incremento de la inestabilidad en la zona central del Maxrek. Es la época también, en el Magreb, de la progresiva sustitución, o desaparición, de las élites nacionalistas locales que habían ido manteniendo la lucha anticolonial y posibilitando el acceso a la independencia.

La caída del nacionalismo árabe y el ascenso del islamismo, el hundimiento de aquel mensaje ideológico y la recuperación de éste, son dos rápidos procesos históricos simultáneos. Así lo manifiesta el novelista Abderrahmán Munif, entre otros muchos lúcidos testigos del momento: «Sólo cuando la corriente nacional fue vencida y se vio incapaz de resolver los problemas que se planteaban, la corriente religiosa cobró nuevas fuerzas, a expensas de los otros movimientos políticos». Opinión que comparte plenamente el poeta libanés cristiano Yúsuf Al-Jal: «El retroceso de la idea nacional árabe ante la teoría islámica que, por decirlo, eclipsó la visión natural, es algo muy preocupante, muy inquietante». Se ha dicho con razón que «si la derrota de 1948 simbolizó la quiebra del pensamiento liberal árabe, la de 1967 simbolizó la derrota del socialismo árabe». Algo que la idea nacionalista panarabiga había ido tratando, con esfuerzo, de incorporar a sus postulados fundamentales, sometiendo a numerosas reelaboraciones y adaptaciones: el socialismo. En todo caso, en esta situación de desamparo material y conceptual casi total en que el mundo árabe se ve sumido nuevamente, vuelve a producirse la reacción colectiva mayoritaria que se había

dado en situaciones precedentes análogas. Como observa Muhammad Ibara, «la comunidad mira de nuevo, tanto intuitivamente como conscientemente, a su bastión tradicional y solemne: el Islam».

Resulta sumamente curioso —y más que curioso, aclaratorio e ilustrativo— comprobar el casi nulo reflejo que tiene, en las exposiciones occidentales sobre el fundamentalismo islámico, este hecho de rigurosa simultaneidad al que acabamos de referirnos: descenso del nacionalismo árabe y ascenso del islamismo, facilísimo de comprobar. En muchas exposiciones propiamente árabes, por el contrario, constituye ya lugar común, una de las claves en el planteamiento y análisis de la cuestión. No creo que haya sólo desconocimiento por parte occidental, sino que existe también, si no en todas sí al menos en algunas de esas exposiciones, ocultación intencionada del dato. El pensamiento occidental que se ocupó del nacionalismo árabe no lo vio nunca con buenos ojos, casi nunca le reconoció, junto a los numerosos fallos y errores que en él siempre advertía y denunciaba, al menos algún rasgo o componente positivo, estimable o valioso. Esta postura negativa está todavía mucho más clara en la práctica política occidental frente al nacionalismo árabe: basta recordar la imagen predominante, casi exclusiva, que de Abdel-Náser se forjó. Quizá desde Occidente haya que explicar algún día si se cometió un tremendo error de cálculo y de estrategia. Su obstinada oposición al nacionalismo árabe, la enconada y casi siempre ostentosa hostilidad con que lo trató, contribuyó seguramente al definitivo surgimiento en la zona de otro enemigo directo, en sustitución del anterior, que quizá se ha mostrado más duro y agresivo, bastante menos contemporizador que el nacionalismo: el islamismo.

El agotamiento de los monopolios ideológicos queda patente en la coyuntura de la derrota, y provoca la reacción crítica interna. Empieza una búsqueda afanosa de nuevas vías, aparecen nuevos movimientos de cambio político y social, se abre una fase de transición hacia mensajes y modelos diferentes que coinciden tan sólo en su condición de opción alternativa al que se considera ya caduco y perjudicial en su mantenimiento. Hay que insistir una y otra vez en la excepcional importancia que, por una parte, tiene ese gozne cronológico de los años a horcajadas entre la década de los sesenta y la de los setenta, y, por otra, el escenario espacial que constituye el máximo exponente de la nueva circunstancia: Egipto. Luz Gómez García lo describe certera y brillantemente: «La universidad egipcia del año 71 es un auténtico hervidero de jóvenes naseristas de izquierda, y seguramente el foco en potencia más amenazante y difícil de extinguir para hacer posibles las

reformas económicas e institucionales que se avecinan. Las agrupaciones islámicas comienzan configurándose como asociaciones de estudiantes permitidas legalmente al amparo de las leyes de asociacionismo universitario, a pesar de estar bajo la tutela ideológica y movilizadora de los *Hermanos Musulmanes*, recién salidos de las cárceles pero sin reconocimiento legal. Su razón de ser comienza siendo evidente: frenar el llamamiento y potencial de los grupos naseristas y marxistas, en beneficio de un doble rasero, el de los propios *Hermanos* y el de la política del nuevo presidente. Gilles Keppel repasa en *Faraón y el Profeta* los altibajos de estos enfrentamientos, que tras el triunfo de la Guerra de Ramadán inclinan la balanza definitivamente del lado islámico».

En la trayectoria que sigan los movimientos islamistas jugará un importante papel un decisivo acontecimiento ocurrido a finales de la década de los setenta, fuera propiamente del mundo árabe, aunque sí dentro de uno de los principales hogares islámicos: es la revolución iraní de 1978/9, convencionalmente ejemplificada en su máximo dirigente espiritual y material: el Ayatolah Jomeini. Lo que el hecho iraní pone nuevamente de manifiesto de forma abrupta, lo que deja al descubierto otra vez con violencia, es que el Islam sigue siendo una doctrina de compacto y casi virgen contenido conceptual todavía, sorprendentemente receptiva de reiteradas reelaboraciones a pesar de las muchísimas que llevaba ya acumuladas, de fortísima capacidad de movilización, tanto espiritual como resueltamente pragmática, de «hecho en la calle»; en este sentido, una formidable fuerza social, con capacidad de acción e influencia en todos los terrenos. Todo esto se sabía, es evidente, pero es muy posible también que se hubiera, si no olvidado, sí dejado recluido en un rincón del desván de la memoria. El redescubrimiento de que el Islam es también una «religión de masas» alerta muchos planteamientos, cálculos y previsiones, tuerce numerosos proyectos que iban estableciéndose de forma minuciosa e implacable, sorprende y casi anula por completo la capacidad de reacción, provoca la estupefacción. Especialmente, en el ámbito occidental. Releído ahora, veinte años después, el copioso, visceral y tumultuario discurso occidental que provocó de inmediato aquel acontecimiento, sorprende por múltiples y entremezclados motivos y estímulos: el pavor, la mitomanía, el desconcierto, la arrogancia, la ingenuidad, la mentira... Ni las teóricas y convencionales derechas ni izquierdas supieron, salvo raras y honrosas excepciones, entenderlo, encajarlo ni explicarlo. Yo terminaba así un ensayo que por entonces escribí: «De unos meses a esta parte, el fenómeno del resurgimiento islámico está resultando para muchos sumamente simple y comprensible, fácilmente analizable y esquematizable.

Yo no les oculto que, para mí, resulta todo lo contrario. Si, antes de que se produjera, el “hecho islámico” me parecía ya algo profundamente complejo y peculiar, nada fácil de entender desde dentro de sí y no desde la engañosa periferia externa, en versiones para salir del paso —que es lo que suele hacerse— les aseguro que, ahora, su grado de problematicidad me parece aún mayor y más confuso».

Las consecuencias y reacciones inmediatas en el mundo árabe a esta clamorosa manifestación de resurgimiento islámico —acaecido en medio musulmán, sí, pero no árabe— tenían que ser necesariamente, y lo fueron, reveladoras e importantes. La brillante faceta de mística revolucionaria que presenta el levantamiento iraní puede seducir con facilidad a otras masas musulmanas con similar entusiasmo y posibilidades de convulsión. La capacidad expansiva inmediata del «jomeinismo» parece fuera de toda duda, y sus efectos pueden ser especialmente peligrosos en algunos países de la región que cuentan con importantes núcleos de población xií, y de forma particular en la península arábiga y región del Golfo y en el sur del Líbano. La revolución iraní introduce otro nuevo factor de fuerte inestabilidad en la región, que puede resultar además bastante más determinante, estructural y global, al provocar trastornos sustanciales no sólo en el plano político, sino también en el social y posiblemente también, aunque menores, en el económico. En realidad, todos los estados árabes de la región podían considerarse directamente amenazados, y muy en particular Arabia Saudí, Iraq y Egipto. Se corría el gravísimo riesgo de provocar otra nueva variante de colisión Sunna/Xía, enfrentando dos modalidades de islamismo: el sunní, preferentemente reformista, y el xií, vocacionalmente revolucionario. A los casi veinte años, también, del acontecimiento, los resultados se muestran más matizados: la llamada revolución islámica tuvo su parte de influencia —como no podía ser menos— en la trayectoria seguida por los movimientos islamistas árabes, pero la actuación de éstos se explica principalmente a partir de razones propias. Akram Xuhaida escribe al respecto: «El triunfo de la revolución iraní y la construcción del estado islámico jugaron un gran papel para que salieran a la superficie de las relaciones políticas las diversas fuerzas religiosas en el mundo árabe. A pesar de la gran semejanza en circunstancias y en factores (...) su influencia fue de agente impulsor y ayudante, puesto que el “despertar religioso” había sido la consecuencia de circunstancias económicas, sociales y políticas influyentes en la región antes de la revolución iraní y después de ella». Estamos ante otro ejemplo, por consiguiente, de confluencia de coincidencias y diferencias, de materia en singular y común y materia en plural y diversa.

Legislación islámica y Estado

El Irán reconstruido a partir de la revolución islámica es un ejemplo evidente y deliberado de estado común, constituido conforme a la legislación islámica, la *Xaría*. Es decir, el proyecto supremo, común e indiscutible del fundamentalismo, propósito plenamente coincidente, aspiración compartida e ideal unánime. Y esto es cierto, de una certeza sin fisuras, en teoría, y bastante menos en la práctica. Se me argüirá que ello es obvio y general, lo acostumbrado. Y yo responderé que así es, pero también añadiré que si me atrevo aquí a recordarlo se debe a la simple, poderosísima y única razón de que precisamente lo obvio, lo general y lo acostumbrado no suele tenerse en cuenta ni entenderse cuando de la realidad islámica se trata. Sencillamente, porque aplicamos con frecuencia unas categorías y unos patrones para nosotros, y otras categorías y otros patrones, diferentes y aun más, contrarios, para ellos; es decir, dos raseros distintos, dos sistemas de congruencia diferentes. Ruego que trate de entenderse, con equidad y simetría, lo que afirmo a continuación: en medio cristiano, la inmensa mayoría admitirá que un dirigente político cristiano se remita en determinada circunstancia, para «justificar» y «legitimar» una acción bélica, a un texto evangélico; seguramente también —aunque quizá en menor cantidad— que un dirigente político israelí se remita a un texto bíblico antiguotestamentario, pero parecerá también, de forma muy mayoritaria, totalmente intolerable y provocativo, absolutamente amenazador, que un dirigente político musulmán se remita a un texto coránico. Los ejemplos y los nombres concretos de lo que digo están seguramente en la memoria y al alcance de casi todos, y no necesito por ello explicitarlos.

Pero esto ha sido un inciso y no es lo que me interesa suscitar aquí. Volvamos al tema de la relación existente entre legislación islámica y construcción política. Para dejar bien sentado que tampoco esta relación se concreta de manera única y paradigmática. Abdelfattah Amor da en plena diana cuando asegura: «La réalité du monde musulman est faite, aujourd’hui comme hier de variables. Il ne peut pas, peut-être en être autrement. C’est dire que la réalité qu’offre l’OCI [Organización de la Conferencia Islámica] est inévitable parce qu’elle traduit, précisément, la variabilité, la diversité. Le monde musulman est un monde de la diversité et non de l’uniformité. Il n’y a pas, en d’autres termes, essence de l’Etat musulman; il y a, tout simplement, existence d’Etats musulmans». Aplicando esta modalidad de axioma, el citado analista establece una tipología estatal islámica actual en tres grandes bloques diferenciados. 1) estado subordinado a la *Xaría*, 2) inspirado en ella, 3)

liberado —aunque lo sea sólo formalmente al menos— de la misma. Menciona ejemplos pertinentes para cada una de estas situaciones: Arabia Saudí, Irán, Sudán y Pakistán de la primera; Bahrein, Siria, Egipto, Yemen, Omán, entre otros, de la segunda; Argelia, Irak, Marruecos, Níger, Senegal, Túnez, Turquía, también entre otros, y con notables y evidentes diferencias entre ellos, de la tercera. Todo esto contribuye a explicar, junto con otros muchos factores y elementos, que la práctica política, en el caleidoscópico mundo islámico actual, sea sumamente variada, diferente, y hasta opuesta y contradictoria, sino que los fundamentos religiosos propios, materia de legislación, pueden ser uniformes, o parecerlo, en su textura teórica, pero susceptibles también de muy diversa interpretación, formulación y aplicación. Produce sonrojo tener que recordar estas obviedades e insistir en ellas, exigiendo su correspondiente valoración y aplicación. Para ese viaje no se necesitaban tales alforjas, sin duda alguna ... Pero nunca sabe uno las alforjas que puede necesitar cuando acomete la aventura de viajar al mundo islámico y hacerlo viajar hacia nosotros.

En el final de siglo

Al margen de otras consideraciones, resulta ya evidente que los movimientos islamistas no han seguido el proceso general de expansión y crecimiento que mayoritariamente se pronosticaba, y que no pocos analistas apresurados y proclives a las interpretaciones epidérmicas aseguraban estaba plenamente coordinado y diseñado, hasta en sus mínimos detalles y pormenores. Parece lo más objetivo y comprobado afirmar que se encuentran en una circunstancia de reconsideración de sus papeles y funciones, de readaptación a las nuevas coyunturas, de debate interno cargado de importantes confrontaciones e incertidumbre, en situación claramente transitoria o de expectativa, que para algunos especialistas en la cuestión es de claro estancamiento. Más de un experto ha lanzado ya la tesis del fracaso del islamismo, y en particular de sus modalidades extremistas, idea que formulada así, con rotundidad, sin matices, puntualizaciones ni cautelas, parece arriesgada y no está plenamente justificada por los acontecimientos. Durante bastante tiempo todavía el islamismo seguirá siendo una pieza importante en el juego político y social. No se puede extender su acta de defunción, ni tampoco seguir pensando que constituye la única y total panacea para curar los profundísimos males que al mundo musulmán en general, y el árabe en particular, aquejan. Lo que parece indudable al

menos, en mi opinión, es que los movimientos islamistas atraviesan desde hace años, y va plasmándose con mayor claridad a lo largo de esta década de los años noventa, un estado de crisis, de muy diversas causas, síntomas y manifestaciones.

Los motivos externos existen, indudablemente, y son importantes, arraigados y muy duros de pelar. Resultaría estúpido y ocioso negarlos o minimizarlos. Pero suelen ser los más conocidos y aireados, y también los que a mí precisamente —que prefiero los análisis internos, desde dentro— me interesan menos. Por ejemplo: la forma de reacción, casi totalmente uniforme y unánime, que ha tenido el llamado Occidente frente a ellos. En realidad, ni ha sido nueva, ni cabía esperar otra cosa; se ha limitado a poner de nuevo en práctica por enésima vez su desgastada y anacrónica táctica reduccionista a ultranza. Obviamente, el reduccionismo —procedimiento de fundamentalismo extremo— termina fácilmente en eso que, como propósito y como expresión, está tan de moda: la «demonización» o la «satanización», al gusto del consumidor. El reduccionismo es implacable e injustificante igualador. Para la inmensa mayoría de la ciudadanía occidental en consecuencia, sometida sin el menor respeto ni la menor pausa a la apisonadora reduccionista, tan «fundamentalista» es, por ejemplo, el líder libio Muammar al-Gaddafi como el jeque egipcio —exiliado desde hace años en EEUU, por cierto— Omar Abderrahmán, la organización palestina del *Yihad Islámico* (en masculino, y no es femenino) como la de los *Hermanos Musulmanes*, el dirigente del FIS argelino Abbasi Madani como los *talibanes* afganos, el sudanés Hasan al-Turabi como el saudí Usama bin Ladin. En realidad, para la inmensa mayoría de los ciudadanos occidentales, todo ha venido teniendo cabida en el mismo saco sin fondo. Por el mismo camino, cualquier variante de expresión fundamentalista radical y extremista suele contar con mayor índice de receptividad, audiencia y difusión, de espectacularidad y alarde informativos, que otra de índole más contemporizadora o moderada. Añadamos, sin embargo, para ser objetivos, que esto no se produce sólo en medio occidental sino también en el propiamente árabe e islámico.

Las diferencias y confrontaciones, y hasta fragmentaciones y rupturas, que se van produciendo en el seno de los numerosos movimientos y tendencias islamistas se deben seguramente más a motivos de carácter histórico y sociológico que a otros, también actuantes, pero de otra índole, como la materia doctrinal en que se inspiran y a partir de la cual elaboran su pretendido cuerpo de teoría en cada caso, o las diferentes variantes de lectura e interpretación que aplican a esa materia doctrinal

original islámica. Nos estamos refiriendo a diferencias sustanciales y que se reflejen de forma pertinente en los correspondientes procesos y evoluciones que tales movimientos experimenten. Las que se deriven del tratamiento que den a la materia doctrinal, preferentemente de contenido técnico, cumplen ante todo una función formalista y retórica, se inscriben en el marco de actividad de una hermenéutica agobiante, reiterativa y mil veces desgastada y remendada durante siglos. Esto no quiere decir que no tengan su propia explicación desde el interior de la cultura islámica, y que no alcancen también los efectos y repercusiones que con seguridad se proponen. Pero se mueven preferentemente en régimen de circuito cerrado, o al menos interno. Digámoslo sin rodeos: como ejercicio intelectual, las formulaciones islamistas son de una mediocridad evidente y preocupante en su gran mayoría; los postulados estrecha y servilmente ideológicos lastran con claridad el esfuerzo teórico, que resulta cada vez más necesario y exigible.

La casi totalidad de los movimientos islamistas no ha podido escapar tampoco a las influencias de las situaciones y circunstancias locales de los respectivos países en que actúan, han sido en gran medida rehenes de una problemática nacional —o nacionalista particular— a la que difícilmente podían sustraerse ya que les garantiza buena parte de su apoyo social y militante, de sus posibilidades de movilización. Esto se contradice con el espíritu «internacionalista» —al menos, de internacionalismo islámico en el marco global, y árabe en el inmediato— que al islamismo ha de caracterizar obligatoriamente y que, al menos en teoría, constituye una de sus irrenunciables señas de identidad. Encontrar los engarces adecuados entre ambos compromisos y propósitos resulta harto difícil, y de tal interferencia contradictoria se resienten la mayoría de los movimientos islamistas. Muchos de ellos son grupos o asociaciones de implantación preferentemente nacional o hasta más reducidamente local, carentes de posibilidades amplias y garantizadas de expansión. Casos como los del *Hizb-Allah* libanés o la *Hamas* palestina, por poner ejemplos bastante conocidos y representativos, se dan con frecuencia. Resulta en realidad difícil encontrar un grupo tan arraigado y propagado como el de los *Hermanos Musulmanes*, aunque tampoco esta asociación haya podido evitar las diferenciaciones nacionales ni los conflictos internos, múltiples controversias y escisiones, que la han fragmentado de manera clara y contribuido a rebajar notablemente su nivel de acción y de eficacia. Eclecticismo ideológico acumulativo, dinámica de fragmentación e imposibilidad de superar las cuestiones nacionales particulares y concretas, vienen poniendo grandes frenos y

obstáculos para el crecimiento, la expansión y la posible coordinación a mayor escala del islamismo, fundamentalista de base en su mayoría. El caso de Argelia resulta con seguridad especialmente ilustrativo. Kepel ha insistido en la imposibilidad final de establecer alianzas duraderas entre la intelectualidad islamista, la burguesía creyente y la plebe urbana. Otro ejemplo pertinente es el inevitable —a lo que parece— proceso de fragmentación y de escisión que están experimentando las opciones islamistas argelinas, y que en la actual circunstancia de inminentes elecciones presidenciales se presenta lleno de interrogantes y de imprevisible futuro inmediato.

Saadeddín Ibrahim denunció, hace unos años, el trágico dilema que viven las sociedades árabes: elegir entre los cascos o los turbantes. Militarización y religiosización, que frecuentemente se refugian en los totalitarismos y en las prácticas de represión más violentas, inhumanas y execrables. En tal contexto, la precariedad y debilidad de las instituciones públicas y políticas agrava y empeora la situación, hasta límites y niveles incalculables en bastantes ocasiones. Que la gran mayoría de los regímenes árabes actuales son construcciones frágiles y erosionadas, no puede ponerse en duda. Bastantes de las corrientes islamistas, y en particular las más extremistas y radicales, se sienten por consiguiente como una amenaza directa y constante, en búsqueda del poder político y del predominio social. Incapaces de ir reduciendo apreciable y eficazmente tantas manifestaciones arraigadas y contumaces de opresión, de pavorosa injusticia y desigualdad, de corrupción, de miseria, de humillación, como siguen existiendo —y no digamos ya de terminar con ellas— esos regímenes siguen viéndose acosados por las opciones islamistas radicales. Parece comprobarse, sin embargo, que el acoso, la presión y hasta la amenaza inmediata de estas opciones ha disminuido bastante en líneas generales. A ello ha contribuido también —no cabe olvidarlo ni empequeñecerlo— que tampoco los movimientos islamistas han brindado opciones verosímiles, realistas y aceptables. En todo caso, el futuro sigue siendo una interrogante, y en tal coyuntura establecer predicciones y vaticinios es, ante todo, un ejercicio de irresponsabilidad o de inadmisibles frivolidad. Yo, desde luego, no estoy dispuesto a marchar por ese camino. Sí me atrevo a afirmar, simplemente, que las únicas tendencias islamistas que pueden tener futuro son aquéllas que acepten el marco de la pluralidad. Y lo mismo ocurrirá con los regímenes políticos. Las formas y maneras en que se produzca, serán también variables y diversas, no se someterán a un solo patrón ni a un único proceso ni sistema uniforme.

El mundo árabe está siendo, en este final de siglo, escenario de una compleja serie de importantísimos acontecimientos cuyos alcances, incidencias y dimensiones sólo en muy pequeña parte podemos percibir y prever. A mi modo de ver, se encuentra sometido a un intensísimo proceso de reajustes y readaptaciones, posiblemente también de cambios y hasta transformaciones profundas y radicales, que configuran un mapa diferente del mismo. No sólo en el orden político, sino en todos y con carácter general, aunque las maneras y ritmos conforme a los cuales se vaya produciendo resulten, obviamente, muy diversos y variados, tanto por razones y motivos internos cuanto externos. Desisto sin embargo de entrar aquí en especulaciones al respecto. Sí quiero llamar la atención, no obstante, acerca del hecho de que bastantes de las situaciones en las que ahora, a finales de siglo, se ve inmerso y por ellas arrastrado, recuerdan a otras, análogas y parecidas, que vivió a principios del mismo. Final y principio del siglo brindan semejanzas inquietantes y sorprendentes en el mundo árabe islámico, y de forma muy particular, seguramente, en su escenario próximo-oriental, en el *Maxrek*. Al hacer esta consideración, no estoy tratando de introducir, encubiertamente o de soslayo, ninguna noción o propósito espurios de paralelismo o determinismo impertinentes.

Ciñámonos tan sólo, y como apunte, al tema que aquí nos ocupa. La inmensa mayoría de la producción que con propiedad cabe calificar de fundamentalista islámica, en el plano del ejercicio intelectual y en el de la acción política y social, está de nuevo sometida a la dinámica de confrontación entre reformismo y radicalismo, repitiéndose así una oposición conflictiva ya conocida en el ámbito árabe islámico y que, precisamente en la época a horcajadas entre el siglo XIX y el XX, vivió una fase de máxima realización y expresión. Aunque puedan existir en ambas corrientes principios y propósitos de cierta flexibilidad, parece lo más acertado pensar que las posibles modalidades combinatorias y dosificadas encuentran muy poco campo de cristalización y que las mutuamente excluyentes, en consecuencia, se imponen. Insisto en que se trata de un debate central y determinante, cuestión de teoría y de práctica al mismo tiempo y de envergadura semejante, de prioridad equivalente. La profesora Ruiz Bravo-Villasante ha resumido con claridad y precisión algunas de las cuestiones principales que, en esta confrontación, se discuten: el modo de interpretación de los textos religiosos, el papel que corresponde a los distintos saberes y ciencias, quién ostenta la autoridad y qué alcance tiene ésta, quién representa el modelo y qué representa éste. La alternativa entre reformismo y radicalismo, me atrevo a insistir en ello, se está replanteando nuevamente, con

enorme tensión e incertidumbre, a todos los niveles, en esa extensísima y complejísima parte del universo que pertenece al Islam. Por aludir a dos casos descollantes de actualidad y ejemplaridad: en Argelia y en Irán.

Quizá alguien piense, y posiblemente con razón, que hasta ahora no me he referido para nada, a lo largo de esta exposición, a esos «otros» fundamentalismos apuntados en el título. Yo creo sinceramente que, como telón de fondo y referencia implícita, han estado presentes a todo lo largo de la misma. Pero quiero dejar constancia de algunas consideraciones finales al respecto. Ni la parte islámica está seccionada del mundo total, como encapsulada en sí misma, ni el fundamentalismo islámico, los fundamentalistas islámicos, se constituyen y desarrollan al margen de otros y sin relación alguna con ellos. De esas relaciones surgen y se derivan algunos de los rasgos que lo caracterizan y no pocos de los avatares que han sufrido y de las reacciones y comportamientos que ha experimentado. Porque si las modalidades diferenciadas de fundamentalismo son en gran parte maneras de reacción a circunstancias, acontecimientos y problemas acontecidos en su interior, lo son también a otros procedentes del exterior y con los que se cruza y choca. Esto ocurre principalmente con el fundamentalismo judío y con el fundamentalismo cristiano occidental. El primero se concreta, casi exclusivamente, en la creación del estado de Israel y la actuación del pensamiento y el proyecto sionistas; el segundo está indisolublemente ligado a la colonización y posterior descolonización. Exponer y analizar aquí este complejo de relaciones está fuera de lugar, constituye un tema diferente y con entidad propia. Quiero dejar constancia simplemente, al respecto, de unas consideraciones y convicciones personales, rigurosamente planteadas desde el presente y hacia el futuro más inminente.

El fundamentalismo islámico no cambiará sustancialmente si no cambia sustancialmente también el fundamentalismo judío. La radicalización de uno va pareja a la radicalización del otro; su racionalización y humanización, también. No es acertado, ni justo, ni ético, ni positivo, exigirle a uno lo que no se le exija al otro, y en idéntica proporción. En esto hay que vencer la posible seducción o interés del prejuicio, del estereotipo y del maniqueísmo. Yo creo sinceramente que, en referencia al Occidente cristiano en su relación con el mundo islámico, resultaría un despropósito hablar de la actuación del fundamentalismo: lo que puede haber, y hay de hecho, son prácticas, actitudes y comportamientos que deben ser calificados de fundamentalistas, al menos parcial-

mente. Esta es la diferencia en contraste con tiempos anteriores. Tales veleidades e intenciones fundamentalistas encuentran principales posibilidades de deslizamiento e infiltración al amparo de los grandes proyectos de penetración económica, que implantan dependencias y servidumbres aún más duras y desequilibradas. Se trata, en todo caso, de un fundamentalismo diluido, subyacente, en la mayoría de los casos hábil y muy eficazmente diseñado y ejecutado, que resulta sumamente difícil contrarrestar. Menos aún, por un organismo tan en cueros, tan fácilmente penetrable, como es, en su inmensa mayoría, el mundo islámico. Cuando se dice, por ejemplo, que es un mundo que ha de ser anclado, ¿qué se quiere decir exactamente con ello? Estamos absolutamente obligados a reflexionar seria, honesta y objetivamente, sobre tales cuestiones. El fundamentalismo no es sólo cuestión de contenidos, sino que es también cuestión de formas. El fundamentalismo se refleja no sólo en la idea, sino también en las actitudes y en los comportamientos. Se puede ser fundamentalista no sólo en función de cómo se piensa, sino también en función de cómo se actúa. Ni el Islam debe olvidarse de ello, ni tampoco debemos olvidarlo nosotros al tratar con el Islam.

Indicación bibliográfica

- ABUMALHAM, Montserrat: «Islam». En el vol *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, 1999, pp. 209-244..
- AMOR, ABDEFATTAH: «Etats musulmans et sharia islamique», en el vol. *Modernitat i religió*, Andorra, Universitat d'estiu, 1996, pp. 35-56.
- GÓMEZ GARCÍA, LUZ: *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Madrid, 1996. (Con bibliografía sobre el tema.)
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *Pensando en la historia de los árabes*, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1997. (Con bibliografía sobre el tema.)
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen: «El "fundamentalismo" islámico», en el vol. *De civilización árabo-islámica*, Universidad de Jaén, 1995, pp. 157-173.

La juventud en Africa Central, tradición y futuro

por **D. Ernest Kombo**

*Conferencia pronunciada
el 23 de marzo de 1999*

Forum Deusto

La juventud en Africa Central, tradición y futuro¹

por Ernest Kombo*

Situación de Africa Central

Centraré mi exposición en los diez países que componen el Africa Central. Se trata de un inmenso espacio con casi siete millones de km² y ochenta millones de habitantes por lo que puede considerarse una región geográfica relativamente despoblada.

Esta región de Africa está atravesada, en la mayor parte de sus países, por la línea ecuatorial aunque, a la vez cuatro de los países que componen este conjunto tienen espacios desérticos. En general el clima ecuatorial y tropical es caluroso y húmedo de manera que casi la mitad de este espacio está cubierto por una densa selva.

El centro de Africa constituye un espacio con muchas riquezas naturales tanto en el suelo como en el subsuelo. La cantidad y variedad de minerales ha llevado a algunos a considerar esta región como un verdadero escándalo geológico. En efecto, los diamantes, el cobre, el oro y todo tipo de minerales atrajeron la atención de los países europeos desde el comienzo de su colonización.

Una región que, por otra parte, tiene su mayor capital y riqueza en su juventud. La edad media de la población es escandalosamente baja

¹ Conferencia adaptada de la pronunciada por Monseñor Kombo: «La jeunesse dans l'Afrique centrale: tradition et avenir».

* Monseñor Ernest Kombo S.J. es Obispo de Owando (República Popular del Congo), país en el que nació. Cursó la enseñanza secundaria en el Seminario de Mbamou y en 1965 entró en el Noviciado de los Jesuitas de Aix-en-Provence (Francia). En 1973 fue ordenado sacerdote. Licenciado en Teología y Gestión de Empresas, en 1976 comenzó a trabajar en el Ministerio de su país en Gestión de Recursos Humanos. En 1984 fue ordenado Obispo por el Papa Juan Pablo II, desempeñando su misión primeramente en Nkayi y después, desde 1990, en Owando. Actualmente el Obispo desempeña una importante labor en el seno de la Conferencia Episcopal del Congo.

cuando se la compara con la de los países europeos y, por ello, se trata de una población que mira, casi exclusivamente, al futuro.

Junto a estas riquezas nos encontramos, aunque pueda parecer paradójico, con una población empobrecida. El saqueo organizado tanto por las sociedades multinacionales como por los predadores locales conlleva el que las poblaciones de esta región se vean empujadas a las prácticas más vergonzosas y escandalosas que imaginarse pueda para poder sobrevivir.

Empobrecimiento debido, hoy en día, también a las guerras inacabables que proliferan, casi sin pausa, en una gran parte de los países que constituyen esta región. Las guerras han contribuido, de forma decisiva, a un empobrecimiento que no es sólo material sino que, sobre todo, afecta a los valores y a las estructuras sociales.

La juventud de Africa Central

¿Cómo se puede entender la situación de la mayor parte de la población, de los jóvenes, dentro de este contexto del Africa Central?

En primer lugar nos encontramos delante de una juventud que se encuentra completamente desorientada y desamparada. Desorientada porque han desaparecido en las ciudades, donde viven la mayoría de los jóvenes, los puntos de referencia de la sociedad africana tradicional y el encuadramiento que aseguraba la vida familiar a lo largo de generaciones.

Más tarde, en la época de la colonización, aparecieron las escuelas que, durante todo un tiempo, constituyeron el complemento de formación y lograron tender un puente entre el mundo tradicional y el moderno. Hoy en día la labor formativa de las escuelas ha desaparecido en gran parte. Los profesores y maestros mal retribuidos y, hasta algunas veces, no retribuidos durante meses se ven obligados a dedicarse a otras actividades lucrativas que aseguren la supervivencia de sus familias. Dejados a su merced, los profesores se ven envueltos en un ambiente de corrupción, ¡sálvese quien pueda!, contradictorio con la responsabilidad de formar a los jóvenes en los valores que consolidarán una sociedad justa en el futuro.

Han desaparecido en la juventud las creencias religiosas que, durante generaciones, articularon los valores espirituales y morales de la sociedad tradicional. Los jóvenes ciudadanos han sido asimilados por una

mentalidad materialista polarizada en el deslumbramiento de la riqueza y en un horizonte que se ciñe a lo inmediato. De esta forma se ha perdido el sentido profundo de las cosas y el respeto por valores sagrados como es el de la vida y el de la dignidad humana.

En definitiva, los valores culturales tradicionales que durante mucho tiempo, incluso durante el período colonial, constituyeron un punto de referencia importante para jóvenes que se abrían camino entre el mundo de sus antepasados, por un lado, y el mundo occidental, por otro. Hoy en día la mayor parte de la juventud ha perdido el respeto por unos valores culturales que desprecian como formando parte de un mundo arcaico que pervive en los ancianos y en las aldeas.

Los jóvenes en un ambiente bélico

La cuestión decisiva para los jóvenes de África Central, hoy en día, es la de cómo lograr sobrevivir en unos países en los que, salvo el Gabón y el Camerún, las guerras no cesan y envenenan las relaciones entre las poblaciones. Sobrevivir para los jóvenes no significa, en primer lugar, asegurar lo necesario para vivir cada día sino encontrar las estrategias que les permitan enriquecerse lo más rápidamente posible.

En una situación tan confusa y ambigua como es la generada por los conflictos bélicos y en la que las ordenaciones legales y la vigilancia policial desaparecen, en gran medida, son muchas las posibilidades ilegales que pueden permitir hacer mucho dinero en poco tiempo. La droga, por ejemplo, se convierte en un tráfico que genera dinero fácil y cuantioso. El saqueo de poblaciones que, atemorizadas, huyen y dejan, tras de sí, sus bienes. O bien el saqueo de bienes bajo la amenaza de las armas. En definitiva es la guerra la que ofrece y alimenta un mundo turbio en el que salen vencedores los más fuertes y audaces.

En muchos países es, precisamente, la juventud la que constituye la presa más codiciada por los jefes de tribu o los jefes de guerra. Además aparecen los jefes de milicia y los cazadores de primas que recorren los barrios y ciudades en busca de jóvenes que se incorporen a la lucha directa.

La consecuencia de todo ello es que la juventud, armada y drogada, paga el mayor tributo a la progresiva desestructuración de las sociedades africanas. Se utiliza la juventud contra ella misma y, de esta forma, se acaba empobreciendo lo que es la principal riqueza de toda esta región: la juventud.

En estos países despoblados los jóvenes al incorporarse a la guerra y matar participan en su propia asfixia y muerte. Los saqueos, por su parte, conducen, en último término, a una mayor pobreza porque los bienes fáciles, y mal adquiridos, nunca resultan provechosos. Y, desde el punto de vista de las carencias, el abandono de la producción de los bienes necesarios para sobrevivir acarrea la deshumanización de la juventud.

Al final, el resultado de la incorporación de los jóvenes en las guerras es un trastrueque básico de valores. Nos encontramos delante de jóvenes para los que, en la realidad cotidiana, no existen otros valores que los de la codicia, del egoísmo, de la cobardía y de la facilidad.

El punto de vista de los jóvenes

En una ocasión reuní a los jóvenes que formaban parte de los grupos de «*Renovación carismática*» y les pedí que me indicaran cuáles eran, desde su punto de vista, los mayores problemas que habían de afrontar los jóvenes. La respuesta fue tajante: no tenemos problemas. *Vosotros, los mayores, sois nuestros problemas.*

¿Qué querían decir con ello estos jóvenes? En primer lugar que los padres habían demisionado en los hogares y no eran ya capaces de urgir los principios y valores que habían de animar los comportamientos ni de oponerse y rechazar claramente conductas y opiniones erróneas.

Por otra parte los jóvenes denunciaban cómo las madres, en estas sociedades, se han convertido en holocaustos vivos de la suficiencia masculina. Los hombres continúan arrinconando a las mujeres y considerándolas como sirvientas sumisas que no han de reivindicar un papel diferente.

Para estos jóvenes los políticos constituían también su problema por el ejemplo de traición a la nación y a sus pueblos que representaban. Políticos venales a quienes preocupa, únicamente, el mayor enriquecimiento personal en el lapso más corto de tiempo. Constituyen nuestro problema, afirman los jóvenes, porque difuminan y diluyen el sentido del «bien común» que debe articular nuestras sociedades.

Los militares son, también, uno de los mayores problemas. Se trata de una amenaza pública puesto que nos encontramos frente a potenciales asesinos. Gente que actúa sometida a la autoridad de las armas y que carece de una mínima formación y de unos principios y valores que establezcan, como punto de partida, el valor de la vida y de la dignidad humana. Se trata, por el contrario, de mercenarios de las riquezas que

utilizan los instrumentos que cargan en sus brazos o espaldas, las armas, para amedrentar a la población y conseguir los bienes que deslumbran su insaciable codicia.

También, según los jóvenes, los sacerdotes y pastores forman parte de su problema. Aquellos de quienes se podía esperar una actitud de firmeza y denuncia frente a situaciones de injusticia flagrante, frente a asesinatos y frente al desmembramiento de la sociedad, se han mostrado, en muchas ocasiones, cobardes. Han preferido salvaguardar sus bienes, la vida, la consideración de la gente importante que la causa de los pobres y sufrientes. En el fondo son hipócritas, afirman los jóvenes, porque continúan predicando unos principios que no aplican en la práctica de estas sociedades en vías de descomposición ya que ello comportaría la desaparición de sus privilegios.

Otros que, por su vocación deberían estar del lado de la vida son los médicos. Sin embargo ellos también son señalados por los jóvenes como parte de su problema. Los llegan a definir como un peligro público porque no respetan su deontología. Médicos venales que utilizan la enfermedad para asegurar su enriquecimiento con el tráfico de medicamentos, de servicios y de favores de todo tipo.

Finalmente, también los periodistas son atacados por haberse vendido al poder y haber dejado a un lado el testimonio de la verdad. Mentirosos, dicen los jóvenes, que escriben al dictado del poder y que esconden las situaciones vividas por las sociedades en Africa Central.

Panorama riguroso y trágico el que trazan los jóvenes pero, a la vez, panorama lúcido porque es detrás de todos estos diagnósticos y acusaciones donde se encuentra la solución a una situación dramática.

La hecatombe de los valores

Quisiera ahondar en siete ámbitos fundamentales de la vida social en el centro de Africa porque pienso que nos ayudan a comprender, todavía más, la situación en que se encuentran los jóvenes africanos.

En primer lugar la *familia*. Para que la familia constituya un grupo estable es preciso que se asegure alguna entrada económica. En la práctica nos encontramos con que el trabajo agrícola está mal pagado y lo mismo ocurre con el funcionariado de todo tipo.

La única función bien pagada es la política pero se trata de un ámbito en el que se refugian aquellos que nunca han trabajado y que no

saben cómo se gestiona un balance familiar. Una de las consecuencias es la de que los hijos de los políticos no viven integrados en su torno y optan por marchar al extranjero.

En cuanto a la *política* que, en pura teoría, constituye el ámbito del bien común, del sacrificio por los demás, se ha convertido, para los jóvenes, en la actividad más desprestigiada. La política es concebida por los jóvenes, como una actividad que permite esconder y disfrazar las transacciones dudosas, los robos de cuello blanco. De ahí que definan la política como el arte de la mentira que permite obtener ganancias egoístas. Por otra parte se considera la política como el lugar donde se exponen públicamente confrontaciones y combates injustificables. En definitiva la política es concebida, por los jóvenes de estas sociedades, como el arte de conquistar y, después, de guardar el poder adquirido.

Me atrevo a decir, con la autoridad que me confiere el haber presidido el Parlamento de la Transición Democrática en el Congo, que nuestros jóvenes carecen de buenos ejemplos entre nuestros políticos.

La vida *económica* traduce en la práctica la gran contradicción en que se debaten los países de África Central. Las enormes riquezas del suelo y del subsuelo de estas regiones contribuyen al paulatino empobrecimiento y, en consecuencia, a la delincuencia en la sociedad. La economía que no es algo diferente al arte de procurarse lo necesario para vivir se caracteriza, en este caso, por las transfusiones de capitales extranjeros, muy a menudo envenenadas, y por el arrinconamiento de las potencialidades locales.

Respecto a la *enseñanza* puede afirmarse que en los casos en los que se han logrado programas adaptados, han faltado los profesores. Existen profesores vocacionados pero, a menudo, no reciben su salario por haber decretado el Gobierno que la prioridad es la guerra. A la larga se imponen las necesidades inminentes y hace su aparición la cultura bélica que obliga a saquear para vivir.

En la *vida tradicional* africana resultaban decisivos los ritos de iniciación por los que se introducía a los jóvenes en la vida familiar y profesional. Aquellas personas reconocidas por su prestigio social enseñaban a los jóvenes los valores y conductas que habían de sancionar su incorporación al mundo de los mayores.

Hoy en día esta iniciación resulta inconcebible. Las aldeas se han despoblado y las capitales, es el caso de Brazaville en el Congo, cuentan con un tercio de la población total del país. En consecuencia son

los *mass-media* y la calle las que inician al joven ciudadano. Instituciones éstas que, movidas por intereses primariamente económicos, se abalanzan sobre los jóvenes que constituyen la mayor parte de la población y los convierten en presa fácil. El resultado es el de que el cine y la calle son las fuentes que conforman la cultura de la juventud.

¿Qué ocurre con los valores occidentales que introdujo la colonia y que se plasmaron en lemas como el de «*unidad-trabajo-progreso*» elegido como divisa en el Congo? Curiosamente ninguno de estos valores es citado por los jóvenes. Para la juventud el trabajo, tal y como se conoce en la práctica cotidiana, no constituye un valor.

Para los jóvenes lo decisivo no es el trabajo considerado de forma teórica sino la respuesta a preguntas de este tipo: ¿el trabajo de quién? No se considera el trabajo como valor humanizante porque perciben que los trabajos más válidos no están recompensados y, por otra parte, no se reconoce el valor de la excelencia. Perciben el trabajo como una ocupación o designación arbitraria que recae, a menudo, en sujetos incapaces que se apropian de puestos sin que se les exijan responsabilidades.

La institución *matrimonial* sufre hoy una transformación profunda. Ya no se negocia el matrimonio, como antaño, entre dos familias representadas en los novios que, por su parte, debían cumplir, necesariamente, con estos dos requisitos: capacidad de vivir o de procrear para el hombre y capacidad de concebir y de conservar la vida por parte de la mujer.

Hoy en día, por el contrario, los matrimonios se negocian en la escuela o en la calle. Se trata de una institución que ha escapado, también, al control de los mayores. El resultado es el encontrarse frente a matrimonios precarios que no están, a menudo, respaldados por la institución africana de la familia extendida.

Soy consciente de haber esbozado una situación abrumadora pero, a la vez, no quisiera que este cuadro realista ocultara las inmensas potencialidades de las que disponen estos países. En toda el Africa Central la juventud es mayoritaria y constituye junto al suelo y al subsuelo las grandes riquezas de que dispone esta inmensa región. Todo continúa siendo posible en estos países si se logra que cese la ingerencia extranjera sobre todo en lo que respecta al financiamiento de las guerras.

La *evolución de la juventud* hasta llegar a la situación actual ha recorrido una serie de etapas que conviene recorrer para mejor entender su realidad. En efecto, antes de la colonización estas regiones se carac-

terizaban, en lo que respecta a su vida social, por la tiranía de los mayores y ancianos que tenían en sus manos todo el poder social. Ellos hacían y deshacían amparados en la autoridad que les confería la experiencia y el conocimiento de las tradiciones.

La colonización permitió que las poblaciones del Africa Central tuvieran un contacto con el exterior. Se conocieron nuevas formas de pensar, de actuar y de vivir. Este contacto deslumbrante con bienes y riquezas desconocidos en aquellas regiones tuvo como consecuencia negativa el originar una nueva esclavitud: el mimetismo. Consecuencia que afectó, de manera especial, a la juventud que tendió a desmarcarse del cuadro tradicional y a imitar, de forma acrítica, los modos occidentales.

El establecimiento de las independencias nacionales desde los años 50 engendró un ambiente eufórico de alegría desmedida. Pero el júbilo duró poco tiempo. En lo que se refiere a los jóvenes, este período contribuyó a que progresivamente se instalase la sensación de desamparo en la juventud. Se perdieron los puntos de referencia y los jóvenes se encontraron divididos entre una tradición que, poco a poco, dejaron de conocer y dominar y un modelo técnico occidental frente al que se encontraban, también, en inferioridad de condiciones.

Finalmente, con la mundialización el Africa Central se ha convertido en uno de los teatros del planeta en los que se juega una nueva repartición de las zonas de influencia entre las grandes potencias que financian y gestionan los conflictos bajo la máscara de la ingenuidad y candidez. Los indígenas se convierten, en el marco de la mundialización, en títeres locales que, en complicidad con un exterior que les provee armas e ideología, participan del saqueo.

Una vez más la principal víctima es la juventud, de nuevo presa de todos los poderes, dependiente de sus mayores, por un lado, de la ideología tribal, por el otro, y ansiosa por procurarse la riqueza fácil que le deslumbra. En definitiva es un futuro muy incierto el que espera a la juventud de Africa Central.

Las causas profundas de la situación del Africa Central

En primer lugar hay que referirse al *miedo*. Miedo a perder el poder, miedo al fracaso, miedo al pasado y miedo al futuro. La sociedad en el Centro de Africa continúa atenazada por todos estos tipos de miedo que paralizan la posibilidad de cambios profundos.

El hombre que teme acaba sintiéndose solo y al descubrir su fragilidad se debilita, al mismo tiempo, su fe en la presencia omnipotente de Dios que dirige los hilos de la historia. Entonces comienza a crearse ídolos: por una parte el ídolo del *saber* que se muestra en una concepción monolítica de la política; por otra parte el ídolo del *haber* que se traduce en rapiña y, finalmente el ídolo del *poder* que conlleva lo obscuro y sanguinario. *El poder de servir se transforma en ocasión para servirse.*

El *miedo* del mañana crea un clima de incertidumbre que nos empuja a refugiarnos en futilidades pasajeras frente al futuro; nos hundimos en la droga o en el alcohol para intentar, en vano, el olvido. El *miedo*, sin embargo, no explica por entero la realidad centroafricana.

En segundo lugar hay que referirse al *egoísmo individual y colectivo, al egoísmo de los políticos*. Se ha desarrollado todo un arte para convertir en propios los intereses, las opiniones, las opciones de los otros y, de esta manera, se acaba subordinando los otros, todos los otros, a uno mismo.

Este *egoísmo* consiste, sobre todo, en relaciones establecidas sobre todo tipo de desigualdades: el más rico, el más conocido, el más fuerte es, siempre, el hombre de mi tribu. Poco o nada se tiene en cuenta el mérito, el derecho y la dignidad de la persona.

Se establecen compartimentos y divisiones de todos los tipos: étnicos, clánicos, regionales... Compartimentalización que implica mutua exclusión, antagonismo, rechazo del diálogo y que, de esta manera, instauran el odio y la solidaridad negativa. Esta es también una de las causas que explican la imposibilidad de establecer una verdadera democracia y que apuntan a un futuro incierto.

La suficiencia acaba por empeorar la situación de tal manera que, al final, no queda otra solución que el repliegue sobre sí mismo, el aislamiento. En definitiva el otro se convierte en amenaza lo que, en el mundo de la política, significa que la «oposición» no se entiende ya como elemento complementario y necesario sino como enfrentamiento.

Por otra parte hay que considerar también la *ignorancia* que llega hasta el oscurantismo. Las víctimas de esta *ignorancia* piensan, curiosamente, que lo saben todo, son, como afirmaba Aristóteles, «ignorantes satisfechos». Pero se trata de un oscurantismo peligroso porque abre las puertas a todo tipo de justificaciones frente a toda clase de crímenes.

Finalmente la *codicia* que ha alcanzado un nivel inimaginable en las zonas afectadas por la guerra. Una codicia que se muestra, sobre todo,

en el ámbito político y que coloca, automáticamente, bajo sospecha toda actuación o intervención política. En efecto, la codicia mostrada, una y otra vez, por la clase política ha tenido como consecuencia la pérdida total de credibilidad de aquellos que se supone son diputados para la defensa del bien común.

Siendo así que, de una manera especial y en estos momentos, en Africa Central la vida de las poblaciones depende muy a menudo de los políticos, resulta descorazonador el constatar cómo resulta imposible que los hombres públicos se limiten a respetar algo tan evidente como: no matarás, no robarás, no mentirás.

Conclusión

Quiero referirme de nuevo a mi experiencia como Presidente del Parlamento del Congo para que se entienda el calado de la conclusión a que he llegado cuando pienso en una solución que devuelva el ánimo y la esperanza a todos estos países de Africa Central.

Pienso que lo primero y más necesario es una *espiritualidad encarnada*. Cuando después de haber vivido desde dentro el mundo intrincado, oscuro, egoísta de la política releía en el Evangelio las mismas palabras que, en otro tiempo, no me producían un impacto especial, ahora sí esas palabras recobraban su densidad y entendía todo el trasfondo que encerraban.

Había sido necesario el rodeo que me había permitido ser espectador de las estrategias políticas para entender la profunda verdad escondida en las palabras de Cristo: «*Sin mí nada podéis hacer*».

Perdido y ahogado entre palabras, promesas, mentiras, amenazas y maniobras políticas que me hacían sentir la debilidad y marginalidad de mi posición entendía sin dificultad cómo «*los hijos de este mundo son más agudos en los asuntos terrenales que los hijos de la luz*». Quienes no paran en mientes frente al asesinato y el robo reflexionan con más agudeza para alcanzar sus objetivos que quienes se mantienen al margen de lo político.

Los cristianos han abandonado la política y, de esta manera, no son fieles al mandato de Jesús: «*os dejo en el mundo*». La solución a nuestros problemas pasa por el compromiso político de los cristianos que han de encontrar la forma de ser sal y levadura en una sociedad corrupta.

Nos toca a los cristianos mostrar con el ejemplo y con el compromiso cómo tan sólo el camino de la no-violencia puede acabar con todos los falsos valores que se han ido generando en un ambiente corrupto y en un clima bélico. Tan sólo a través de la no-violencia podrán establecerse los verdaderos valores humanizantes.

Las sectas nos han tomado, no pocas veces, la delantera en Africa y se han apoyado, parcialmente, en algunas verdades para destruir la fe y, sobre todo, sembrar la división entre la población. Mejor financiadas que las Iglesias, a través de ayudas que llegan de Norteamérica, las sectas son utilizadas para desestabilizar a las Iglesias cristianas e impedir, de esta manera, que estas últimas pudieran convertirse en obstáculo para los intereses geopolíticos de las grandes potencias extranjeras.

La solución pasa por redescubrir el significado de la *verdad*. Cuál sea la verdad del hombre nos ha sido descubierto por Cristo al mostrarnos la verdad de Dios. Nos hacen falta hoy cristianos que nos prediquen esta realidad sin ningún tipo de condicionamientos, sin coacciones, que nos muestren la verdad pura y simple.

La vida abundante que nos trajo Jesús es la que se nutre del amor de Dios. Necesitamos que nos enseñen el amor y la única institución habilitada para esta delicada tarea es la familia. Sólo el amor será capaz de abrirnos al otro y de descubrirlo como complemento necesario para nuestra realización personal.

La familia resulta un elemento clave para encontrar la solución a la desgarradora situación por la que atraviesan estos países destrozados por las guerras y la corrupción. Pero, la familia tan sólo podrá convertirse en escuela de vida y en crisol de valores humanos cuando logre mostrar cómo el amor es apertura, ofrecimiento que se expresa en la ternura, en la abnegación gratuita y en el perdón.

No lo afirmo como pastor sino como antiguo observador privilegiado de la vida política de mi país en sus más altas esferas: sin amor acabamos destruyéndonos y nuestras actividades y esfuerzos acaban comercializándose.

Es necesario que la enseñanza del amor iniciada en la vida cotidiana de la familia se continúe en la escuela cuya misión es la de madurar con paciencia al joven a través del aprendizaje de los valores fundamentales que le permitan, más tarde, contribuir en la creación de una nueva sociedad.

En definitiva y para terminar quiero subrayar que no todo está perdido para la juventud, existe la posibilidad de cambiar la situación actual pero dicha posibilidad depende de nosotros, los mayores. Es preciso saber olvidar la noche del pasado y confiar plenamente en el futuro.

Necesitamos, ante todo, familias que sepan inculcar los valores cristianos fundamentales y escuelas que sepan transmitir la fe y las habilidades técnicas necesarias para poder vivir gracias a un trabajo que nos dignifique. Este es el camino por el que África volverá a pertenecer a los africanos.

La Antártida: un lugar especial para la vida y para las relaciones internacionales

por **D. Jerónimo López Martínez**

*Conferencia pronunciada
el 15 de abril de 1999*

Forum Deusto

La Antártida: un lugar especial para la vida y para las relaciones internacionales¹

por Jerónimo López Martínez²

Buenas tardes y muchas gracias a los asistentes y al Forum Deusto por darme la oportunidad de hablar sobre la Antártida en este magnífico escenario de la Universidad de Deusto.

La Antártida abarca las tierras y los mares más allá del paralelo 60° de latitud sur. Ese territorio sigue siendo hoy, 180 años después de ser descubierto, el lugar más remoto, más difícil para la vida y también más desconocido de nuestro planeta. El continente antártico constituye el 10 % de las tierras emergidas en nuestro planeta, con un área equivalente a 25 veces la Península Ibérica. Se dan allí unas circunstancias climáticas, geográficas, ambientales y también político-administrativas que hacen que se trate de un lugar, como indica el título de esta conferencia, especial para la vida y para las relaciones internacionales.

En la Antártida nunca ha habido una población estable o nativa. No existen hoy en día, ni ha habido en el pasado, pueblos o ciudades. Tampoco se ha producido nunca allí una guerra. Por todo ello, es también un lugar peculiar dentro de la temática del presente ciclo de conferencias del Forum Deusto.

¹ La conferencia fue ilustrada con diapositivas relativas a la mayor parte de los temas a los que se hace referencia en el texto.

² Jerónimo López Martínez es Doctor en Ciencias Geológicas, Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, Presidente del Comité Nacional de Investigación Antártica y Secretario Técnico del Comité Polar Español, en la Oficina de Ciencia y Tecnología. Representante español en el Scientific Committee on Antarctic Research y en el European Polar Board de la European Science Foundation. Ha publicado unos 90 trabajos de investigación, 30 de ellos sobre la Antártida. En los últimos 10 años ha participado en 6 expediciones a la Antártida, siendo el primer español que subió a su montaña más alta (Monte Vinson, 4.897 m) en 1990.

Situación político-administrativa

El territorio antártico no pertenece a ninguna nación, aunque hay algunas que mantienen reivindicaciones territoriales, estando regido por un sistema internacional único en el mundo, el Tratado Antártico. Dicho Tratado, que regula las actividades que se realizan más allá de los 60° de latitud sur, fue establecido en 1959, es decir hace 40 años. Lo elaboraron y suscribieron las 12 naciones que en aquel momento manifestaban más interés por la Antártida y mantenían actividades en aquel territorio. Desde entonces se han ido incorporando otros miembros al sistema del Tratado Antártico, que en la actualidad cuenta con 27 naciones como miembros consultivos o de pleno derecho.

Las 12 naciones signatarias originales del Tratado Antártico fueron: África del Sur, Argentina, Australia, Bélgica, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Japón, Nueva Zelanda, Noruega y la Unión Soviética. A ellas se unieron Alemania, Brasil, Bulgaria, Corea, China, Ecuador, España, Finlandia, India, Italia, Países Bajos, Perú, Polonia, Suecia y Uruguay. Como puede apreciarse, entre estos países se encuentra España, que se adhirió al Tratado en 1982 y que entró a formar parte como miembro consultivo en 1988. Además de los citados, existen otros 17 países adheridos al Tratado, es decir que lo reconocen, aunque no han llegado a adquirir la condición de miembro consultivo, para la cual es necesario mantener una actividad científica continuada en la zona. En total, entre miembros consultivos y no consultivos, el Tratado Antártico reúne a 44 países, que comprenden el 80 % de la población mundial.

La evolución del número de miembros adheridos al Tratado, desde los 12 iniciales a los 44 actuales, no se ha producido de una manera regular en el tiempo sino que, entre otros factores, guarda cierta relación con la aprobación de una serie de convenios, que aunque no dependen directamente del Tratado, están conectados con el ámbito antártico. Fundamentalmente han sido medidas para regular la explotación de los recursos minerales y de los recursos vivos antárticos, como es el caso del Convenio para la Conservación de los Recursos Vivos Marinos Antárticos (CAMLR), establecido en 1980.

Las iniciativas para establecer el Tratado Antártico comenzaron en 1957-58, a raíz de la celebración, en esa fecha, del Año Geofísico Internacional. En esa ocasión, la comunidad científica internacional tomó como objetivo prioritario el estudio de la Antártida, cuyo conocimiento científico era entonces muy limitado. Había habido expediciones exploratorias, como las bien conocidas de Amundsen, Scott o Shackleton y

otras anteriores y también posteriores. Dichas expediciones tenían como objetivo principal llegar al Polo Sur, atravesar el continente o descubrir y reconocer lugares remotos. El planteamiento en 1957-58 de efectuar investigaciones científicas en el continente antártico, acarreó el establecimiento de un buen número de estaciones antárticas. En esas fechas, antes incluso de la entrada en vigor del Tratado Antártico, se constituyó el Comité Científico de Investigación Antártica (SCAR). Mientras que el Tratado es el foro político, en el que están representados los gobiernos de las naciones a través, normalmente, de sus ministerios de asuntos exteriores, el SCAR es un foro científico dependiente de la Unión Internacional de Asociaciones Científicas (ICSU), que asesora al Tratado en materia científica. El SCAR promueve proyectos internacionales, identifica objetivos prioritarios y promueve la coordinación entre los diferentes países. Esta organización tiene en la actualidad 32 miembros, entre ellos España que es miembro de pleno derecho desde 1990.

En su estructura, el SCAR contempla la constitución de Grupos de Especialistas para temáticas científicas que convenga investigar en un determinado momento. Hoy en día un eje fundamental de la actividad del SCAR, son los proyectos relacionados con el cambio climático global. El SCAR tiene establecidos unos grupos permanentes de trabajo, dedicados a los principales campos en los que se investiga en la Antártida: física de la alta atmósfera, biología, geodesia y cartografía, geología, glaciología, biología humana y medicina, meteorología y geofísica. Por otra parte, siempre se ha dado una importancia grande a la logística, fundamental para poder desarrollar actividades en la Antártida. Para coordinar e intercambiar experiencias sobre este último tipo de cuestiones, existe un Comité Especial de Operaciones y Logística (SCALOP), dependiente de la Unión de Administradores de los Programas Nacionales Antárticos (COMNAP).

Cuando, por iniciativa de los Estados Unidos, en 1957-58 se empezó a discutir el Tratado Antártico, uno de los objetivos era apaciguar los conflictos que empezaban a incrementarse a causa de las reclamaciones territoriales que siete naciones mantenían sobre la Antártida. De ahí viene esa imagen del mapa de la Antártida dividido en una serie de sectores con los nombres de los siguientes países que reclaman como propia una parte del territorio: Noruega, Australia, Francia, Nueva Zelanda, Chile, Argentina y Gran Bretaña, siendo el más complejo el caso de los tres últimos países citados, al superponerse parcialmente las áreas de sus reclamaciones. El Tratado Antártico no reconoce estas reclama-

ciones territoriales y las deja «congeladas», un término acorde con el ambiente antártico, durante el tiempo de vigencia del Tratado. Las reclamaciones territoriales están basadas en exploraciones históricas de navegantes de las citadas nacionalidades, que recorrieron esos sectores o llegaron a sus costas el siglo pasado o a principios de este siglo. Sin embargo, llama la atención que no existan sectores reclamados por Estados Unidos ni por la antigua Unión Soviética o actualmente la Federación Rusa, entre otras, que también podrían esgrimir razones de tipo histórico. El Tratado no asigna la Antártida a ninguna nación, estableciendo una administración de carácter multinacional. Declara a la Antártida como un territorio dedicado a la paz, a la ciencia y a la cooperación entre los pueblos, estando abierto a nuevas adhesiones.

Características geográficas y ambientales

La Antártida reúne una serie de circunstancias geográficas y ambientales muy particulares. El continente antártico se encuentra prácticamente centrado en el Polo Sur y muy lejos de las áreas ocupadas por el hombre. Del continente que está más cerca es de Sudamérica, a unos 1.000 kilómetros, encontrándose a unos 2.300 kilómetros de Australia y Nueva Zelanda y a unos 3.600 kilómetros de África estando, además, rodeado por los mares más tempestuosos del mundo.

En la Tierra existe una notable asimetría entre las altas latitudes del hemisferio norte y las del hemisferio sur. Así, el polo norte está situado sobre un área oceánica, lo que implica las correspondientes características de la corteza terrestre. A su vez, el Océano Ártico está rodeado por grandes masas continentales: Norteamérica, Groenlandia, Asia y Europa. Por el contrario, en el Polo Sur y sus alrededores existe un continente rodeado por extensas áreas marítimas. Esto hace que sean muy distintas las circunstancias ambientales de ambas áreas polares. El hemisferio sur es más frío y presenta una mucho mayor acumulación de hielo. Aproximadamente el 98 % de la superficie del continente antártico está recubierta de hielo, situándose allí la mayor concentración de agua dulce de nuestro planeta, así como alrededor del 90 % del hielo existente. Allí se han registrado las temperaturas más bajas, $-89,2^{\circ}\text{C}$.

La Antártida es el continente con mayor altitud media que hay en la Tierra, unos 2.000 m sobre el nivel del mar. Tenemos la imagen de la Antártida como una plana superficie helada, sin apenas relieve. Sin embargo, no hay que olvidar que el grosor medio del hielo sobre el conti-

nente antártico es unos 2.500 metros, existiendo zonas donde se alcanzan 5 kilómetros de espesor. El propio Polo Sur, está a unos 2.900 metros sobre el nivel del mar.

El acceso al continente antártico ha sido, y sigue siendo hoy en día, difícil y no exento de peligros. Los barcos que se dirigen a la Antártida están expuestos, además de a tempestuosos mares, a los grandes témpanos que se desprenden de los bancos de hielo antárticos y al mar que cada invierno se hiela en una enorme extensión alrededor del continente.

A la Antártida se hicieron numerosas aproximaciones desde tiempos remotos. Quizás el primero que vio sus tierras heladas fue el navegante español Gabriel de Castilla, a principios del siglo xvii. Pero fue sobre todo a finales del siglo xviii y a lo largo del siglo xix cuando muchos navegantes, como los británicos James Cook y James Clark Ross, el ruso Bellinghausen, el francés Dumon Durvil, o el norteamericano Wilkens, entre otros, se aproximaron hasta latitudes más allá de los 80° sur. Sin embargo, ninguno de ellos pisó el territorio antártico. Fue en 1820 cuando el británico William Smith realizó el primer desembarco conocido, en las Islas Shetland del Sur en la región de la Península Antártica.

El enorme recubrimiento de hielo ejerce un peso importante sobre las tierras antárticas y hace que buena parte del relieve rocoso esté por debajo del nivel del mar. Si desapareciera esa masa de hielo, que ocupa 14 millones de kilómetros cuadrados, se recuperaría isostáticamente el terreno y habría zonas que ascenderían, aunque no lo suficiente como para que la Antártida fuera un continente continuo como lo vemos actualmente. La parte que conocemos como Antártida Occidental sería un archipiélago de grandes islas, incluyendo la Península Antártica, separadas por brazos de mar. Por su parte, el hielo en caso de fundirse totalmente haría subir el nivel medio de los mares en toda la Tierra cerca de un centenar de metros. Lógicamente estos procesos requerirían períodos de tiempo relativamente largos para consumarse.

La masa de hielo que recubre la Antártida se mueve. Así, en el Polo Sur, a casi 2.900 metros de altura, el hielo fluye hacia los bordes del continente. Tanto es así, que la base norteamericana Amundsen-Scott allí situada se va desplazando a una velocidad de unos 10 metros por año en dirección a Sudamérica.

En ciertas zonas, el hielo que llega a los bordes de la Antártida, que si se funde daría agua dulce procedente de las precipitaciones, se prolonga sobre el mar constituyendo los denominados bancos de hielo.

Por otra parte, en la Antártida cada invierno se hiela una extensión marina del orden de 20 millones de kilómetros cuadrados, es decir, una superficie considerablemente mayor que la del propio continente antártico. En este caso se trata de agua salada helada, cuya congelación se produce, a causa de la salinidad existente, por debajo de $-1,8^{\circ}\text{C}$. El mar helado retiene los témpanos que se han desprendido de los bancos de hielo. Esos témpanos, que en ocasiones tienen dimensiones kilométricas, cuando se deshela el mar derivan alrededor de la Antártida, constituyendo un riesgo importante para la navegación. Al final del verano llegan a deshelarse 16 millones de kilómetros cuadrados, es decir, más superficie que la del propio continente Antártico, que ocupa 14 millones de kilómetros cuadrados. Este hecho es de gran trascendencia para las condiciones ambientales del conjunto del planeta. La extensión del mar congelado influye notablemente en los balances de masa y energía en la Tierra, ya que la radiación solar se refleja mucho más en las superficies heladas, siendo, por el contrario, su energía absorbida en mayor medida por los mares. Posteriormente, las corrientes marinas distribuyen esa energía hasta regiones muy alejadas. Este es uno de los varios ejemplos existentes de procesos que tienen su origen o que pueden ser favorablemente estudiados en la Antártida, y que trascienden del ámbito local para tener importancia en el conjunto de nuestro planeta.

La vida y el trabajo en la Antártida

En un ambiente como el antártico, en el que más del 98 % del terreno está tapado por el hielo, existen limitaciones para la vida. En lo que se refiere a la vida vegetal, en la Antártida no hay bosques, ni matorrales. Sin embargo, existe una gran riqueza de líquenes, habiéndose reconocido unas 500 especies diferentes. Se pueden encontrar líquenes fruticulosos, como los del género *Usnea*, y también líquenes crustáceos. Asimismo, hay algunas especies de hongos y de musgos, y sólo dos especies de gramíneas.

En cuanto a la vida animal, se da una riqueza notable, sobre todo concentrada en los mares, donde existe una alta productividad, con el plancton marino sirviendo de alimento a otras especies. Es de gran importancia el krill, un crustáceo, de aspecto parecido a la gamba, que llega hasta 5 cm de longitud y que es la base de la alimentación de calamares, ballenas y focas, y cuya futura explotación como fuente de alimentación humana está vista por algunos como de gran interés industrial. El krill tiene un gran poder alimenticio, aunque presenta proble-

mas de conservación una vez pescado. Es uno de los recursos vivos antárticos cuya explotación está regulada por las convenciones internacionales. Existe también una riqueza grande de aves en las zonas costeras. Los pingüinos, de los que existen siete especies, son uno de los habitantes más característicos de la Antártida. En verano es fácil encontrarlos agrupados en grandes pingüineras, que en ocasiones albergan varios cientos de miles de ejemplares. Aprovechando los pocos meses de verano, estos animales tienen que incubar los huevos, alimentar y hacer crecer a sus crías, esperar que éstas cambien el plumón, y dejarlas preparadas antes del invierno para que vivan independientes en los mares.

Cerca de las pingüineras no es raro encontrar focas leopardo, una de las varias especies de focas que hay en la Antártida, que se alimentan fundamentalmente de pingüinos, a los que esperan y capturan cuando están en el mar. Más frecuentes aún son las focas de Weddell, una de las mejores nadadoras de los mares antárticos, que pueden aguantar hasta 45 minutos sumergidas. Los lobos marinos, son otros habitantes habituales de las costas antárticas, ante los que los científicos debemos tener algo más de cuidado, ya que arrancan con cierta rapidez y son más agresivos.

Algunos de los animales citados, en particular las focas de Weddell y los lobos marinos, fueron muy perseguidos durante el siglo XIX y comienzos del XX. Se calcula que se mataron en la Antártida, que a veces pretendemos ver como un lugar intocado por el hombre, entre dos y tres millones de focas y lobos marinos. Existen relatos de capitanes de buques en los que se reconoce haber matado 60.000 focas o lobos en una campaña. En aquellos años se buscaban sus pieles o la grasa para explotaciones mercantiles. Los elefantes marinos, llamados así por su prominente nariz, son más grandes que las focas, llegando a pesar hasta tres toneladas. No es raro ver ballenas en los mares antárticos, aunque también su población ha sido reducida por el hombre. Sobre todo alrededor de los años 30 del presente siglo se persiguió mucho a las ballenas en la Antártida. Se calcula que allí se han matado del orden de 1.300.000 ballenas. Alguna especie, como por ejemplo la gran ballena azul, ha estado a punto de extinguirse por la presión humana. Llegaron a establecerse estaciones balleneras en la Antártida, de las que un ejemplo son los restos que existen en la Isla Decepción. En lugar de trasladar todo el animal a lejanas estaciones, éste era procesado *in situ* y los aceites almacenados en tanques para que otros barcos se lo llevaran posteriormente. En la actualidad la caza de ballenas se encuentra regulada por los convenios internacionales.

Desde que existe el Tratado Antártico y sobre todo en los últimos años, los buques científicos han sustituido a los barcos balleneros. En la actualidad operan en la Antártida un buen número de barcos oceanográficos. Entre ellos se encuentra el buque Hespérides, que participa en las campañas españolas durante el verano austral. Es un buque de 83 metros de longitud, de 2.500 toneladas y con capacidad para 29 científicos, además de su tripulación habitual, que pertenece a la Armada. Fue botado en 1991 y es un buque con gran capacidad para la investigación oceanográfica, en biología, geología y geofísica.



Foto 1.

El Hespérides es un moderno buque de investigación oceanográfica, que viene participando en todas las campañas antárticas españolas realizadas desde 1991.

En la Antártida no hay puertos, y el desembarcar los materiales para las bases, las provisiones y a las propias personas suele ser complicado. Van existiendo cartas marinas cada vez más precisas pero se mantiene una cierta incertidumbre en muchos mares y bahías, lo que preocupa a los marinos que deben acercar sus barcos a las costas. Los desembarcos suelen realizarse con botes hinchables, en mares con aguas muy frías, en las que si alguien cayera no podría resistir mucho tiempo. Es frecuente la presencia de escombros de hielo procedente de los glaciares cercanos

que, una vez desprendido y movido por el viento y las corrientes marinas, puede llegar a cerrar las bahías y hacer difíciles los movimientos con «zodiacs». La ayuda de los helicópteros es muy importante, pudiendo estar basados en tierra o bien en barcos que disponen de hangares y plataformas de aterrizaje. Los medios aéreos constituyen una valiosa ayuda, aunque volar en la Antártida no está exento de dificultades.



Foto 2.

Los trabajos sobre el terreno obligan, en ocasiones, a realizar desplazamientos por los glaciares, en este caso utilizando esquís y un trineo para transportar los equipos y las muestras.

Una vez en tierra, los movimientos pueden realizarse por varios procedimientos. Cuando no hay excesivo relieve y no abundan las grietas en los glaciares, es habitual el uso de motos de nieve o de orugas. Estos medios se emplean sobre todo en el continente, por ejemplo para efectuar travesías llevando instrumentación científica pesada. El sistema suele ser enlazar varias motos y algún trineo, con el fin de retener la caída si alguno de los elementos se hunde en una grieta. Otras veces hay que desplazarse a pie, usando sistemas como esquís de travesía y pequeños trineos para transportar los equipos y las muestras.

No todos los científicos que trabajan en la Antártida tienen que emplear estos métodos, ya que hay también trabajos basados exclusivamente en las estaciones científicas. Ejemplo de ello son, entre otros, los registros meteorológicos, los sondeos de ozono y las mediciones del campo magnético o gravimétrico desde estaciones fijas. Sin embargo, cierto tipo de trabajos, como los que realizan, por ejemplo, los geólogos o cierto tipo de biólogos, obligan a desplazarse hasta donde se encuentran los afloramientos rocosos o las especies animales o vegetales que se quieren estudiar.

Los medios aéreos son el sistema más utilizado en la actualidad para llegar al interior del continente. Hay algún aeropuerto con pista de tierra en la periferia de la Antártida, pero lejos de las costas los aterrizajes deben efectuarse sobre hielo. Así lo hizo el avión DC6, un cuatrimotor de hélice, que en una ocasión nos llevó a las Ellsworth Mountains, en los alrededores del paralelo 80° S. El avión aterrizó, con ruedas, en una zona de las denominadas de hielo azul. Se trata de superficies en las que aflora un hielo muy duro, que suelen localizarse al pie de relieves montañosos, debido a la acción de los vientos catabáticos, frecuentes en la Antártida. Se trata de vientos «topográficos» debidos al gran enfriamiento del aire en las zonas altas, que hace que éste se mueva lateralmente abajo con gran velocidad, barriendo la nieve de algunas zonas al pie de los relieves. De este modo, se forman planicies ocupadas por un hielo muy duro y liso que pueden utilizarse como pista de aterrizaje.

Las zonas de hielo azul, que se pueden localizar con imágenes de satélite, tienen también gran interés desde el punto de vista de la ciencia. En ellas es donde se han encontrado la gran mayoría de los meteoritos que se conocen hoy en día en la Tierra, los cuales proporcionan información sobre otros astros y sobre el pasado de nuestro planeta. El 85 % de los meteoritos que se han encontrado en el mundo proceden de la Antártida, a pesar de que allí se da la misma frecuencia de caída que en cualquier otro lugar de la Tierra. Lo que ocurre es que, al ser la superficie blanca se ven más fácilmente que en otros lugares y además hay un proceso de concentración, ya que caen sobre una superficie que se mueve, sobre un glaciar que los engloba, los transporta y los hace emerger en las zonas donde hay algún relieve del sustrato. Donde, además, si el viento se lleva la nieve reciente podremos encontrarlos con más facilidad. De ahí la concentración de hallazgos de meteoritos en las zonas de hielo azul.

En la Antártida, sobre todo a raíz del Año Geofísico Internacional, se establecieron estaciones científicas. En la actualidad hay unas 60 bases,

de las cuales 41 operan durante todo el año. El resto son bases abiertas de noviembre a marzo, sólo durante el verano austral. Muchas de las bases están situadas en la periferia del continente. Una de ellas, la base Amundsen-Scott, está en el Polo Sur, otra estación importante, a la que haremos referencia después, es la rusa Vostok. Existe una concentración grande de bases en la Península Antártica y en las cercanas Islas Shetland del Sur, por ser la zona más próxima a otro continente, Sudamérica.

En la región citada es donde se encuentran las dos bases antárticas españolas. La base Juan Carlos I fue inaugurada en 1988 y está situada en un lugar destapado de hielo dentro de la Isla Livingston. Es una base para 14 personas, sólo de verano, compuesta por un conjunto de módulos de habitación y comedor, otros de depósito y motores, y un área científica donde hay laboratorios y lugar para trabajar. La otra base española, con capacidad para un número similar de personas, se llama Gabriel de Castilla, en honor al navegante español del mismo nombre, y está en la isla volcánica Decepción.

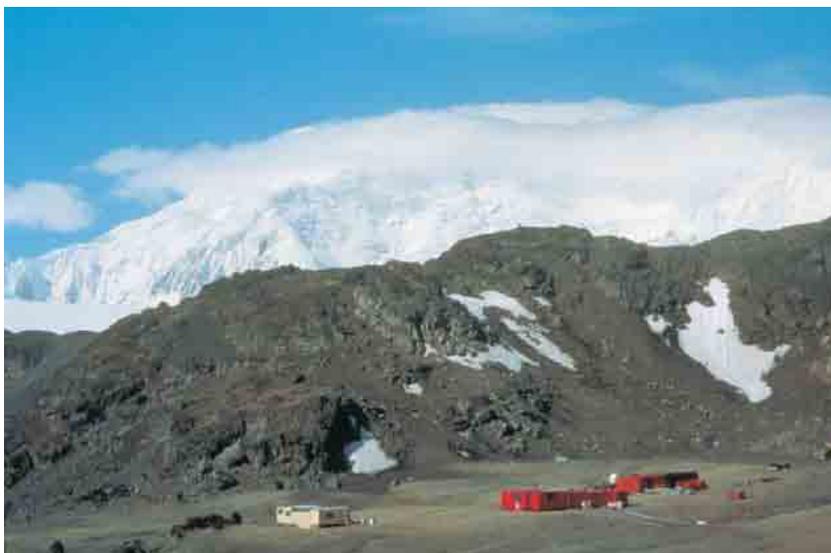


Foto 3.

La base antártica española Juan Carlos I, situada en la Isla Livingston perteneciente al archipiélago de las Shetland del Sur.



Foto 4.

La base antártica española Gabriel de Castilla se encuentra en la isla volcánica Decepción (Islas Shetland del Sur).

La región donde se encuentran las bases españolas es muy interesante desde el punto de vista científico. La zona del Mar de Bransfield es muy activa desde el punto de vista geológico, al coincidir allí varias placas tectónicas, la Placa Antártica, la Placa de Drake y la Placa de Scotia. Una serie de archipiélagos, Shetland del Sur, Orcadas del Sur, Sandwich del Sur y Georgia del Sur, enlazan el extremo de la Península Antártica con los Andes, constituyendo el denominado Arco de Scotia. La actividad geológica de la zona se refleja, entre otras cosas, en la presencia de relieves muy abruptos. Hay montañas de 2.000 metros que arrancan directamente del mar. Aunque no poseen una gran altitud absoluta, resultan impresionantes vistas desde las aguas del Mar de Bransfield. La actividad geológica se aprecia también en el vulcanismo de la región, donde la última erupción, precisamente en la Isla Decepción, fue en 1970. En dicha isla, muy interesante para los estudios geológicos y geofísicos, se unen el frío de los glaciares antárticos y el calor propio del vulcanismo. En ciertas zonas hay aguas termales, a 30-40° C, donde es posible bañarse, así como fumarolas y suelos calientes. Los efectos de la actividad volcánica pueden apreciarse, por ejemplo, en el

estado en que quedó la antigua base chilena existente en la isla, que fue incendiada y destruida por las bombas volcánicas.

Las bases antárticas

Las bases existentes en la Antártida permiten vivir y desarrollar trabajos a pesar de las adversas condiciones ambientales. La más grande de todas ellas es la base norteamericana de Mac Murdo. Está situada en el continente, en el sector del Mar de Ross, y en el verano austral puede llegar a albergar alrededor de 1.500 personas, mientras que en invierno quedan en ella unas pocas decenas. Hay transporte de unos sectores a otros de la base, numerosos y bien dotados laboratorios, grandes depósitos de combustible, pista de aterrizaje para reactores y una problemática notable de aprovisionamiento y de eliminación de residuos. Esto es un caso excepcional, ya que las bases en la Antártida normalmente no son tan grandes.

Un tamaño medio de base abierta todo el año es, por ejemplo, la polaca Arctowski. Se trata de una base para unas 40-50 personas en verano, en la que en invierno permanecen entre 10 y 20 personas. Posee hangares y cierta maquinaria pesada. De similar tamaño y también ocupadas durante todo el año son la base coreana King Sejong, situada, al igual que la anterior, en la Isla Rey Jorge o la denominada Gran Muralla, esta última una de las dos bases antárticas chinas. Hay bases que fueron construidas hace más de 30 años, como la base rusa Bellinghausen y sus instalaciones son reflejo de esa época, mientras que otras son de hace pocos años y han podido utilizar elementos más modernos para su construcción.

En la base chilena Teniente Marsh llega a haber más de 50 habitantes, posee un aeropuerto y recibe numerosos visitantes. En esta base, al igual que ocurre en la base argentina Esperanza, algunos técnicos y científicos que pasan allí el invierno lo hacen junto con sus familias. Intentando remarcar la presencia de su país en la Antártida, se ha promovido el nacimiento de algún niño en ciertas bases. Para ayudar a pasar la larga noche invernal existen instalaciones bastante confortables y, en algunos casos gimnasio o hasta un edificio polideportivo. También hay hospital con quirófano, capilla y, en el caso de la base Teniente Marsh, oficina de correos y hasta una pequeña oficina bancaria, seguramente con poca actividad comercial.

En las pocas bases en que se da el citado tipo de ocupación por familias, a cada una de ellas se les asigna un módulo de vivienda relativamente amplio y cómodo. En algunas ocasiones hemos coincidido, en estas bases, con familias que habían ido a la Antártida con niños que tenían uno o dos años de edad. Sus padres comentaban las curiosas percepciones de esos niños tras pasar allí un par de años seguidos y volver al continente americano. Al estar en su país de origen se sorprendían enormemente al ver moscas, hormigas o mariposas, ya que en la Antártida apenas hay insectos. Algunos creían que las gallinas eran una especie de pingüinos. En las bases con ese tipo de ocupación hay profesores que dan clase a los niños durante los meses de oscuridad invernal.

Las condiciones de vida en la Antártida han cambiado mucho en los últimos años. En la actualidad, desde algunas bases se puede ver la televisión, estar conectados a Internet, mandar y recibir correos electrónicos, así como usar el fax y el teléfono.

Las bases se utilizan para dar apoyo a los trabajos que allí se realizan y que, de acuerdo con el Tratado Antártico, son fundamentalmente de tipo científico. Suelen disponer de laboratorios donde estudiar las muestras, tratar los datos y efectuar unos primeros análisis antes de llevarlos a los países de origen. En las bases se pueden mantener instrumentos de registro de diversos parámetros (meteorológicos, sísmicos, geomagnéticos, etc.), gracias a la energía disponible a partir de motores u otros sistemas alternativos, cada vez más en uso, como son aerogeneradores o placas fotovoltaicas. La base española Juan Carlos I no está abierta en invierno, pero en ella se mantiene la recogida de ciertas medidas durante todo el año. Los datos son almacenados y en algunos casos transmitidos mediante satélite a los grupos que trabajan con ellos.

La vida en las bases antárticas favorece la convivencia entre los científicos y técnicos que allí trabajan, con el consiguiente enriquecimiento mutuo que proporciona el trato con personas de otras especialidades y procedencias, que en ocasiones son de diferentes países. La convivencia es aún más estrecha y la vida más dura para quienes pasan el invierno en la Antártida, con varios meses de oscuridad, menos cosas que hacer y sometidos a una mayor presión psicológica. Es norma en las bases, aunque haya personal de apoyo, que todos colaboren en ciertas labores domésticas. En primer lugar cumpliendo las normas y manchando lo menos posible, pero también participando en turnos de limpieza y mantenimiento.

Como es lógico, en las bases existe un ambiente distinto según la cultura y las costumbres de quien las ocupa. Así, cuando pasamos un tiempo en una base coreana lo normal era comer algas y arroz en el desayuno y en la cena, abundaban las películas de karate y costaba entender de qué trataban los libros de la biblioteca, al estar escritos en su lengua. Había una sauna y un gimnasio bien equipado que permitía hacer ejercicio, sobre todo en los largos meses de invierno. Hasta disponían de un pequeño tapiz para practicar el mini golf en un pasillo. En la Antártida es importante saber ocupar el tiempo tras las jornadas de trabajo, las cuales suelen durar más horas que aquí. Una labor en la que se puede colaborar, por ejemplo, es el matasellado de los miles de cartas que suelen remitirse a filatélicos de todo el mundo, que previamente se han dirigido a las bases enviando sus sobres ya franqueados.



Foto 5.

Cuando no existen bases, como en este caso en las Ellsworth Mountains al pie del macizo del Monte Vinson (4.897 m), es necesario utilizar campamentos.

Quienes trabajan en la Antártida no siempre viven en las bases. Hay labores que se realizan en el exterior o en zonas donde no existen

bases. Entonces, los buques, aviones o helicópteros dejan al equipo en ese lugar y regresan un tiempo después, a veces tras varias semanas, a recogerlo. Esas circunstancias ocurren con frecuencia en los trabajos geológicos, a los que yo me dedico. Por ello, en varias ocasiones nos hemos visto buscando un lugar para instalar el campamento lejos de las colonias de animales donde no molestáramos y donde no nos perturbaran tampoco ellos. En esos casos no se tienen ciertas comodidades de las bases, como son disponer de cocinero, lavadora o ducha caliente.

Trabajos a la intemperie tienen que hacer, por ejemplo, los geodestas que realizan labores de cartografía, efectuando mediciones con distanciómetros y aparatos de posicionamiento mediante satélites (GPS). También los geólogos que recogen muestras y efectúan mediciones en las rocas, o los biólogos que trabajan en colonias de animales o estudian la vegetación.

El Monte Vinson, de 4.897 m, unos 100 metros más alto que el Mont Blanc, es la mayor altura de la Antártida. Al pie de esta montaña, en noviembre de 1990, nos dejó una avioneta a mi compañero Pedro Nicolás y a mí, y vino a recogernos tres semanas más tarde. En la cadena de las Ellsworth Mountains hay montañas extraordinarias, con paredes de hasta 2.000 metros de desnivel. Se trata, además, de uno de los mejores afloramientos rocosos de la Antártida. Algunas de sus cumbres no han sido nunca escaladas. Allí las condiciones ambientales son muy diferentes de las de las Islas Shetland del Sur. El aire es más seco y las precipitaciones escasas, en verano hay luz las 24 horas del día y la temperatura raramente sube de 20°C bajo cero. De hecho, en el tiempo que estuvimos allí la temperatura más alta fue -18°C.

Además de realizar una serie de estudios glaciológicos y geológicos, en aquella ocasión ascendimos a la cumbre de la montaña más alta de la Antártida. Tanto mi compañero como yo habíamos subido con anterioridad a montañas mucho más altas que ésta en el Himalaya o en los Andes. Sin embargo, la sensación de aislamiento y lejanía que sentimos en el Monte Vinson fue mucho mayor que en otras ocasiones. En 200 kilómetros a la redonda no hay ninguna base científica y si no viniera la avioneta no resultaría fácil salir de allí. En el Everest y en otras grandes montañas del Himalaya o del Karakorum uno ve abajo zonas sin hielo, colores terrosos, y sabe que, aunque sea a varios días de distancia, hay pastores o alguna pequeña población y que tarde o temprano se puede llegar allí. En las Ellsworth Mountains no es así. Se

está en un ambiente mucho más aislado y remoto, donde se tiene mayor dependencia de los medios logísticos.

La investigación científica

La Antártida ofrece una oportunidad extraordinaria para diversos campos de la ciencia. Por su aislamiento, lejanía y especiales condiciones ambientales es un excelente laboratorio natural, situado muy lejos de los focos de contaminación antrópica. Aparte de eso, supone una



Foto 6.

Trabajos geodésicos y cartográficos junto a la costa en las Islas Shetland del Sur.

porción considerable del planeta, comprendiendo el 10 % de las tierras emergidas. La placa Antártica, delimitada por epicentros de terremotos, es una pieza importante del mosaico de placas tectónicas que constituyen la litosfera terrestre y en las que el movimiento de cada una repercute en las demás. Al reconstruir la historia paleogeográfica de la Tierra, sabemos que la Antártida no ha estado siempre en su posición actual. Así, en el Cretácico, hace unos 100 millones de años, estaba situada en latitudes subtropicales, en lugar de en un ámbito polar como en la actualidad.

En la Antártida no siempre ha habido glaciares. Se encuentran rocas que tienen impresiones de hojas correspondientes a flora subtropical, helechos y otras especies similares. También se han encontrado restos de dinosaurios. La información que pueden proporcionar las rocas de la Antártida es clave para reconstruir la historia del pasado de la Tierra. En particular, es especialmente importante para reconstruir la parte más reciente de dicha historia, porque ésta se encuentra en buena parte reflejada en los cambios del nivel del mar y en los depósitos glaciares y en el hielo. Ciertos sectores de las costas antárticas presentan playas, nada modificadas por el hombre, situadas a diferentes altitudes y relacionadas con morrenas que han dejado los glaciares en sus procesos de avance y de retroceso. Los frentes de hielo, cuyas variaciones se pueden seguir hoy en día mediante satélite, evolucionan y han evolucionado considerablemente a lo largo del tiempo, como reflejo de los cambios climáticos. Gran parte de la información sobre este tipo de procesos se encuentra bajo el agua, en las plataformas continentales, en los taludes y en los fondos marinos profundos situados alrededor de la Antártida. Por ello, la investigación oceanográfica, incluyendo sondeos y la extracción de testigos de las rocas submarinas, constituye un valioso método.

Cuando los témpanos se van fundiendo, los sedimentos que contienen caen al fondo del mar, se acumulan y posteriormente pueden ser detectados y sondeados. Desde el buque español Hespérides se pueden efectuar sondeos de sedimentos superficiales no consolidados. Desde otros buques se han extraído testigos más largos, incluso de rocas compactas, como los que obtuvimos durante la campaña que, en 1998, realizamos en el buque británico James Clark Ross, que tenían hasta 6 m de longitud y procedían de fondos marinos situados hasta 2000 m de profundidad. Existen otros barcos desde los que se realizan perforaciones mucho más largas, hasta de varios centenares de metros, como las que se hacen dentro del programa internacional Ocean Drilling Project (ODP), varias de cuyas campañas han tenido lugar en aguas antárticas. Desde el buque Hespérides se realizan también estudios sobre las características y los desplazamientos de las masas de agua. Para ello se utiliza una roseta que contiene un aparato denominado CTD; así se pueden recoger muestras de agua a diferentes profundidades, determinando su profundidad, temperatura y conductividad.

La meteorología y los estudios de la atmósfera en general son otro tema de gran interés en la investigación antártica, presentando además importancia global. En las bases se mantienen estaciones meteoro-

lógicas y en algunos casos, se efectúan diversas medidas en la troposfera y, hasta la estratosfera, enviando globos sonda rellenos de helio que ascienden llevando sensores y un transmisor que, por radio, envía las medidas a un ordenador situado en la base. De este modo se registran las características de la atmósfera hasta unos 30 kilómetros de altitud.

Muchos se preguntan ¿por qué ir a investigar a la Antártida, a 13.000 kilómetros de nuestro país, cuando tenemos temas más cercanos de los que ocuparnos? Una respuesta puede ser que gracias a investigar en la Antártida sabemos que existe el agujero de ozono, podemos seguir cómo evoluciona anualmente. Datos como éstos, que pueden permitir corregir conductas humanas, se descubren, se sigue su evolución y se puede actuar sobre ellos si se está investigando. En la Antártida pueden ser investigados de forma especialmente favorable diversos procesos, como el citado o, por ejemplo, los contenidos de anhídrido carbónico (CO_2) en la atmósfera. En la Tierra hay 20 estaciones que registran de forma continua los valores de CO_2 . De ellas, tres están en la Antártida. Una se encuentra en la base argentina Jubany, que visitamos en una ocasión. La Antártida está muy lejos de las ciudades, de los bosques ecuatoriales y de los principales focos productores de CO_2 por la actividad industrial o por la vegetación. Por ello, allí se pueden medir valores de fondo no afectados por los ciclos diarios o estacionales que se dan en las zonas citadas. Este tipo de mediciones adquieren verdadera representatividad y mayor validez si se mantienen durante un tiempo prolongado, si son, además, correctas y precisas. Y eso obliga a estar en esos lugares, para lo cual hay que tener una estructura de apoyo.

Entre la información importante sobre el pasado de la Tierra que puede proporcionar la Antártida, está la contenida en el hielo. En él se conservan ciertos datos sobre la atmósfera que existía en otros tiempos y, en ocasiones, hay intercaladas cenizas procedentes de erupciones volcánicas ocurridas, incluso, en regiones muy alejadas.

En la Antártida se han realizado diversos sondeos en el hielo. El más profundo de ellos, que ha alcanzado alrededor de 3.700 metros de profundidad, está situado en la base rusa Vostok. A partir de las muestras allí recogidas, se han obtenido las mejores reconstrucciones de la atmósfera de la Tierra en el último medio millón de años. En el hielo se conservan burbujas de aire del tiempo en el que se produjo la precipitación. En ese aire se pueden medir, por ejemplo, el CO_2 , el me-

tano y los isótopos estables del oxígeno y del carbono que reflejan valores de temperaturas en el pasado. Como el hielo sondeado en Vostok tiene alrededor de 400.000 años, se ha podido reconstruir cómo han evolucionado las temperaturas y la composición de la atmósfera a lo largo de ese tiempo. El interés de este tipo de reconstrucciones paleoclimáticas no consiste sólo en la curiosidad intelectual de conocer el pasado, sino que esa información es fundamental para poder elaborar modelos predictivos sobre la evolución futura del clima. Sin ese tipo de datos, únicamente tendríamos de nuestra visión referida a un tiempo muy limitado, que tenderíamos a extrapolar, erróneamente, a períodos más amplios.

Cuando en el sondeo de Vostok se llevaban perforados unos 3.500 m, mediante pruebas sísmicas realizadas en la superficie se detectó que en la vertical del pozo, bajo unos cuatro kilómetros de hielo, había un lago. Desde hace tiempo se sabe que existen lagos con agua líquida debajo de ciertos glaciares y en particular en la Antártida. Lógicamente, no es el sol quien ha fundido ese hielo sino la energía geotérmica, es decir el flujo de calor desde el interior de la Tierra. En condiciones favorables, con un substrato rocoso impermeable y una cuenca cerrada subglaciar, el agua puede quedar retenida. El lago detectado bajo la base Vostok es extraordinariamente grande, con unos 15.000 km² de extensión, 500 metros de grosor de agua líquida, y hasta 300 metros de espesor de sedimentos acumulados en su fondo. Ese agua puede llevar del orden de un millón de años sin contacto con la atmósfera, sin contacto con fuentes recientes de contaminación y posiblemente contiene microorganismos. Los sedimentos de su fondo se han acumulado tras la fusión del hielo en la base del glaciar. El estudio de este lago supone un reto que abre interesantes posibilidades de investigación en los campos de las ciencias biológicas, geológicas y glaciológicas. Las operaciones de perforación del hielo desde la base Vostok se han detenido unos 150 metros antes de llegar a la base del glaciar. En la actualidad se está discutiendo cómo proceder para acceder al lago sin contaminarlo y cómo desarrollar los muestreos y experimentos. Gracias a que el lago se encuentra en la Antártida, la cooperación internacional está siendo y será un elemento importante en las investigaciones. La NASA se ha interesado en el estudio del lago Vostok al verle aplicación al programa espacial de estudio de la luna de Júpiter llamada Europa, que se encuentra recubierta de hielo bajo el cual se supone que puede existir agua líquida. La investigación del gran lago subglaciar antártico permitirá probar experimentos y sistemas remotos de muestreo. La Antártida ha sido también usada en otras ocasiones como

banco de prueba para vehículos a ser utilizados en la exploración de la Luna o de Marte. En la zona de los Valles Secos se encuentran paisajes que recuerdan a los de esos astros.

Recursos antárticos y protección medioambiental

Al acercarnos a la Antártida para estudiarla o para admirarla, debemos tener presente que allí donde va el hombre arrastra productos, desechos, contaminación y, en muchos casos, ansias de explotación. De la presión antrópica no está, ni ha estado en el pasado, libre la Antártida. Los recursos vivos, después de haber sido explotados por el hombre durante años, tuvieron que ser defendidos por una serie de regulaciones, establecidas en acuerdos internacionales. Las normas para la explotación de minerales, objetivo complejo, costoso y no exento de riesgos, tardaron más tiempo en ser abordadas. Las evidencias sobre los minerales antárticos son limitadas. Se conocen grandes yacimientos de carbón en las Montañas Transantárticas, y de hierro en la Antártida Oriental. Sin embargo, cabe suponer, a través de deducciones geológicas, que la Antártida encierra numerosas riquezas minerales. Sabemos que el continente antártico estuvo unido, en el pasado, a América, a África y a Australia, lugares donde se sitúan importantes regiones mineras, con yacimientos localizados en formaciones rocosas que se sabe o se supone que también están en la Antártida. Por otra parte, en el mundo no hay ninguna zona de 14 millones de km² que no tenga yacimientos minerales de importancia.

La explotación de minerales en la Antártida acarrearía una problemática considerable. Las plataformas petrolíferas en los mares antárticos estarían amenazadas por gigantescos témpanos, al igual que el tráfico de barcos petroleros. Por otra parte, para reducir los transportes desde las minas, habría que hacer tratamientos *in situ*, lo cual requiere cantidades importantes de agua que en aquel clima debe obtenerse consumiendo combustible. Además, habría que edificar instalaciones en las costas, disputando a las colonias de animales el limitado espacio sin hielo disponible. Este tipo de cuestiones condujeron a que los países miembros del Tratado Antártico se ocupasen de la explotación de minerales con antelación al comienzo de éstas.

A finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, la comunidad antártica internacional se dedicó a promover y elaborar una normativa sobre los aspectos relativos a la protección del medio ambiente antártico. De este modo, se estableció el Protocolo al Tratado Antártico

sobre Protección del Medio Ambiente. Este texto es conocido también como Protocolo de Madrid, por haber sido finalmente aprobado en esta ciudad en 1991, y ha entrado en vigor en enero de 1998, tras su ratificación por todos los Estados que son Miembros Consultivos del Tratado Antártico.

El Protocolo de Madrid se ha convertido en la actualidad en un elemento clave de la normativa antártica. Entre los aspectos de los que se ocupa están el tratamiento y la eliminación de residuos, prohibiendo las incineraciones sin filtros; la obligatoriedad de disponer de planes de contingencia ante problemas ambientales; la prevención de la contaminación marina; las actuaciones sobre la fauna antártica; el establecimiento de zonas especialmente protegidas y la obligatoriedad de realizar estudios previos de impacto ambiental para cualquier actividad que se realice en la Antártida. Por otra parte, el Protocolo establece una moratoria de 50 años para la explotación de minerales.

En los últimos años, el turismo es uno de los factores que más se hace notar en la Antártida. Actualmente, visitan la Antártida unos 12.000 turistas al año. Lo cual es más del doble que el número de científicos y técnicos. No son cifras muy grandes en comparación con otros destinos turísticos y con el tamaño del continente, pero, como suele ocurrir con el turismo, éste se concentra especialmente en unos pocos lugares, donde es más fácil llegar y donde se encuentran las colonias de animales más espectaculares, con la consiguiente perturbación a la fauna y el incremento del riesgo de accidentes de buques.

En la Antártida sigue habiendo lugares donde no ha pisado nadie, donde todavía hay muchas cosas por descubrir. Constituye un símbolo de la protección de la naturaleza y un espacio donde la aventura y la exploración se pueden todavía ejercer. El sistema del Tratado Antártico intenta que ese inmenso territorio siga estando dedicado a la paz, a la ciencia y a la cooperación entre los pueblos.

La vida contemplativa en la Iglesia y en el mundo

por **D. Antonio M.^a Martín**

*Conferencia pronunciada
el 27 de abril de 1999*

Forum Deusto

La vida contemplativa en la Iglesia y en el mundo

por Antonio M.^a Martín*

Una forma de vida consagrada

Comúnmente se entiende por vida contemplativa aquellas formas de vida religiosa que priman de un modo visible las actividades interiores del espíritu: oración, escucha de la Palabra, etc., sobre otras formas de apostolado externo, y que muestran una orientación muy definida hacia la búsqueda de Dios y la experiencia religiosa. De modo más concreto, se la suele entender como sinónimo de vida monástica. En este sentido, se ha hecho ya típica en la Iglesia, desde hace muchos siglos, la distinción entre instituciones religiosas de vida activa, o apostólica, e instituciones de vida contemplativa.

Esta distinción, que se sigue manteniendo en los documentos oficiales de la Iglesia Católica, ha de entenderse en clave *funcional*, no esencial, dado que tanto la búsqueda de Dios como la evangelización del mundo corresponden no sólo a los sacerdotes o a los oficialmente religiosos, sino a todo creyente responsable de su fe, cualquiera que sea su estado o condición. En este sentido, el Concilio Vaticano II, en su Constitución sobre la Iglesia —*Lumen Gentium*—, dejó redactadas densas páginas sobre la vocación universal a la santidad y el apostolado de los laicos, que contienen una bella síntesis de lo que podría llamarse mística y acción de la vida cristiana (LG 33-40), y que no nos vendría mal a todos releer de vez en cuando.

* Antonio María Martín es monje en la Abadía Cisterciense de San Isidoro de Dueñas de Palencia. Licenciado en Filología francesa por la Universidad Complutense de Madrid y en Teología dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca, ingresó en el monasterio en 1981, sucediéndose a ello su Profesión solemne en 1987 y su Ordenación sacerdotal en 1991. Su cargo actual en el Monasterio es el de Maestro de Juniores (jóvenes profesos).

La vida contemplativa no es patrimonio de nadie, sino de todos, porque todos estamos llamados a la santidad: la humanidad en su conjunto a ser templo y morada de Dios por el Espíritu. «Si alguno me ama —dirá un día Jesús— mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). La contemplación, la visión de Dios en nosotros mismos y en todos los seres, y la conciencia profunda de nuestra unidad con él, no es más que la realización de estas palabras de Jesús en la vida de cada creyente. Es cierto, desde luego, que los contemplativos y los santos nunca han brillado por su abundancia, ni siquiera en los momentos históricos en que el ideal contemplativo, y más concretamente la vida monástica, se ha desarrollado masivamente en la Iglesia, y ha sido altamente valorado por la sociedad. Pero el hecho de que haya pocos contemplativos no indica otra cosa que el escaso nivel de desarrollo espiritual que existe en nuestra Iglesia y en nuestro mundo, volcado conscientemente a formas de cultura y mecanismos de vida antiespirituales y anticontemplativos, donde lo imaginativo y lo sensual es sobrevalorado y casi hasta divinizado, y las energías del eros instintivo y pasional prevalecen sobre las energías superiores del amor. «Si alguno me ama», dice Jesús. Pero, ¿hay quién ame de verdad a Dios? Tenemos que reconocer que incluso los creyentes nos movemos casi siempre entre mínimos de fe, en los balbuceos del Evangelio, como «niños en Cristo» que nunca terminamos de llegar a reproducir los rasgos propios del Cristo adulto del Evangelio, que es al mismo tiempo el gran apóstol y el gran contemplativo de la historia.

Esta doble polaridad de Cristo, la externa y la interna, su obrar y su orar, es la que fundamenta la acción y la oración de la Iglesia y constituye los dos pilares, inseparables y complementarios, sobre los que se edifica la vida de fe: las manos y el corazón, la Palabra anunciada y la Palabra interiorizada. Toda la acción y contemplación de la Iglesia prolonga la acción y contemplación de Jesús, de la cual aquella deriva y emana, y con la que forma una unidad indiferenciable. Aunque muchos sean los evangelizadores y muchos los orantes, en rigor no existe más que una evangelización y una oración: la de Cristo, personalizada en Jesús y en cada uno de los creyentes. La acción y oración del Cristo total, que es la Iglesia.

En esta acción y oración del Cristo-Iglesia entran todos los que se confiesan discípulos y seguidores de Jesús, si bien cada uno lo hace según su genio peculiar, o para decirlo en términos teológicos adecuados, según su *carisma* propio. De esta forma, hay quienes en su vida tienen el don de expresar con más fuerza una u otra de esas dos dimensiones, de acuerdo con su vocación personal y la medida del don de

Cristo para ellos. Por eso vemos personas dadas predominantemente al recogimiento y personas más inclinadas a diversas formas de apostolado. Y es que, como dice San Pablo, en el Cuerpo de Cristo no todos realizan la misma función. El Espíritu Santo «dio a unos ser apóstoles, a otros evangelizadores, a otros profetas, a otros pastores y maestros» (Ef 4,11). «¿Acaso todos son apóstoles? o ¿todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos con el poder de hacer milagros?» (1Cor 12,29-29) Pues bien, lo mismo ocurre con las instituciones religiosas, que al fin y al cabo están formadas por creyentes individuales, marcados interiormente por una dominante espiritual.

El Concilio Vaticano II entendió en esta misma línea las diversas manifestaciones de vida religiosa existentes en la Iglesia, cuando declaró que cada una de ellas es expresión, y en cierto modo visibilización, de algún rasgo del misterio interno o externo de Cristo: «Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia muestre mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo, ya anunciando el Reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos» (LG 46). Y una obra tan teóricamente fría y nada espiritual como es el Código de Derecho Canónico, participa de la misma comprensión de las cosas cuando afirma: «En la Iglesia hay muchos institutos de vida consagrada, que han recibido dones diversos, según la gracia propia de cada uno: pues siguen más de cerca a Cristo ya cuando ora, ya cuando anuncia el Reino, ya cuando hace el bien a los hombres, ya cuando convive con ellos en el mundo» (c.577).

Estos textos oficiales definen bien el lugar y la función que los monasterios realizan en tanto que *expresión institucional* de la dimensión orante de la Iglesia. Las comunidades contemplativas muestran públicamente el rostro espiritual de la vida cristiana y la aspiración a la búsqueda de Dios inscrita en el corazón de todo ser humano. Además, por su vida de oración ejercen, como afirma asimismo el concilio (PC 7; AG 18), una misteriosa e invisible fecundidad apostólica, desde siempre reconocida por la Iglesia, a través de la cual realizan su aportación a la extensión del Reino de Dios y a la salvación de los hombres.

Misteriosa e invisible fecundidad

Si quisiéramos precisar un poco la naturaleza de esa fecundidad, tendríamos en primer lugar que entenderla en la línea tradicional de la

intercesión. Los grandes orantes han sido siempre considerados como los «lugares» donde el mundo no ha perdido todavía el contacto con Dios, Fundamento Absoluto de todo, fuera del cual ese mismo mundo se desplomaría sobre sí mismo, como una estrella de neutrones aplastada por su propio peso o sus contradicciones internas. Los santos son lugares de revelación, de manifestación de lo divino, porque a través de ellos algo de Dios se comunica y se hace presente en nuestra realidad sensible. Por eso se les ha considerado siempre como centros personales de irradiación espiritual, cauces privilegiados de la Gracia y por eso mismo nuestros mejores intercesores ante Dios. Uno de los grandes padres de la Iglesia antigua, poeta y panegirista de los monjes eremitanos, canta en verso la visión tradicional: «Han sido ordenados sacerdotes de los misterios escondidos, y borran nuestras debilidades. En lo invisible rezan por nuestro pecado y se mantienen en pie implorando por nuestras locuras. Las montañas se han convertido en antorchas, y la multitud marcha hacia ellas. Donde se encuentra uno de ellos, cuantos le rodean son reconciliados, porque son como fortalezas en el desierto, y gracias a ellos gozamos de paz» (San Efrén el Sirio). Y un monje moderno corrobora la misma fe: «Ellos son la fuerza del mundo porque son los tabernáculos de Dios en el mundo. Son lo que impide que el universo sea destruido. Son los pequeñuelos. No se conocen. Toda la tierra depende de ellos. Nadie parece advertirlo. Para ellos fue creado todo en primer lugar. Ellos heredarán la tierra» (T. Merton, *Nuevas semillas de contemplación*).

Pero además de la intercesión, la irradiación espiritual de la vida contemplativa tiene asimismo otro alcance, en cuya base está la secreta interconexión existente entre todos los seres, en virtud de la unidad de la creación. El universo es uno. Los elementos que lo forman no son realidades inconexas, sino que constituyen una *totalidad orgánica*, un orden, un *cosmos* regido por leyes precisas y universales. Como si se tratara de un gran organismo, todo en la realidad física se halla interrelacionado en un inmenso entretejido de campos electromagnéticos, desde los niveles subatómicos hasta los intergalácticos, de modo que los cambios en las partes más pequeñas afectan siempre de algún modo al conjunto, y viceversa.

También la humanidad y las sociedades forman *unidades orgánicas*, donde todos nos hallamos en estrecha interconexión. El enorme desarrollo de las comunicaciones anula toda distancia intraplanetaria, favoreciendo cada vez más la visión de la humanidad como una totalidad, o si se quiere, como una especie de «persona global». Cristóbal

Colón y Francisco Javier parecieron perderse a los ojos de su tiempo en los confines de un mundo ignoto y casi infinito. Hoy sabemos que apenas salieron de casa. Ya no nos resulta exótico lo que ocurre en América o en China, y los problemas de una punta de Europa afectan inmediatamente a la otra. Lo queramos o no, todos somos parte de una totalidad, de un cuerpo humano genérico en cuyo sano desarrollo todos, especialmente los pueblos más desarrollados, estamos implicados.

Si de la humanidad pasamos a la Iglesia, vemos que desde su origen también a ella se la ha concebido bajo la imagen de un Cuerpo, que es uno en la multiplicidad de sus miembros: la comunidad de creyentes forma el Cuerpo de Cristo, el Cristo Total, una Persona colectiva. San Pablo, el creador de esta imagen, señala la estrecha interdependencia y solidaridad existente en el interior de esta totalidad orgánica: «si un miembro sufre, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos se felicitan» (1Cor 12,26). Es decir, lo que ocurre a la parte, a cada cristiano en particular, afecta al todo, y viceversa.

En otras palabras, nada hay tan absolutamente personal que no tenga al mismo tiempo resonancias universales, y contribuya a favorecer o perjudicar el desarrollo espiritual del mundo. Ninguna acción, ninguna oración realizada por un individuo concreto se queda encerrada en él, sino que tiene siempre un efecto en la totalidad, por pequeño que sea. Podemos estar seguros de que la oración más humilde salida del corazón más sencillo alcanza resonancias cósmicas, aunque no nos sea posible precisar el modo como eso sea así. Es más o menos lo que escribía por los años sesenta un conocido teólogo: «Hay una estrecha solidaridad de toda la humanidad en su vida espiritual. Si el dogma del pecado original afirma esto para la culpa, el dogma del Cuerpo Místico lo afirma *a fortiori* para la santidad. Más profundamente aún, se puede decir que es todo el universo el que, a pesar de la libertad y responsabilidad personales, está regido por una misteriosa solidaridad. Nada se hace en lo más secreto de una conciencia que no tenga repercusión sobre las demás. Y hasta hay que pensar que nuestras actividades apostólicas exteriores no hacen más que tocar desde fuera las conciencias, mientras que nuestro combate espiritual más íntimo les ayuda misteriosamente, pero de modo muy real, como desde dentro, ayudándoles a abrirse al Espíritu» (L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual*).

Un modo distinto de presencia en el mundo

Pero la irradiación espiritual de la vida contemplativa no es sólo interior e invisible. También tiene una dimensión externa y visible. Sólo desde un punto de vista geográfico, cualquier monasterio se erige ya como espacio sagrado, como lugar de interioridad y plegaria, y por tanto como un signo visible, para quien pueda leerlo, de la Realidad Trascendente en esta sociedad en la que existe tanto mercado de ofertas y de signos. Muchas clases de espacios hay en el mundo, cada uno con sus características peculiares, adecuadas a su fin: uno es el espacio de una iglesia, otro el de una universidad, o el de un museo, o el de un estadio deportivo o una sala de fiestas. Cada cual construye su espacio con vistas a un objetivo buscado. El objetivo buscado por el espacio monástico —el marco de soledad y de silencio en que los monasterios generalmente se construyen— es el despertar de la conciencia espiritual, el desarrollo de los sentidos espirituales del alma. De ahí nacerá, si no lo dejamos frustrarse, un modo alternativo de presencia, no cimentado en la conciencia extravertida en que habitualmente vivimos, sino en el centro interior de la personalidad, donde la criatura se conoce a sí misma unificada en Dios.

A pesar de que, a diferencia de otros tiempos, la vida monástica tenga hoy un papel social irrelevante, no son pocas las personas que acuden a nuestras puertas deseosas de compartir nuestro espacio, impulsadas por una necesidad espiritual que apenas pueden colmar en otros lugares, sencillamente porque lugares espirituales cada vez abundan menos. En este sentido, ya hemos tenido ocasión de señalar en otros foros cómo la hospitalidad y la acogida han formado parte desde siempre del carisma monástico. Todos los monasterios tienen hospederías más o menos grandes para recibir como a Cristo a las personas que, por uno u otro motivo, Dios hace llegar a sus puertas. Casi diríamos que las hospederías monásticas se han puesto un poco de moda en ciertos medios, y existen guías comerciales que informan detalladamente sobre las mismas. Por supuesto que en esto, como en tantas otras cosas, existe una buena dosis de consumismo, propia del espíritu comercial de nuestro tiempo, que es capaz de convertir en bien de consumo hasta las cosas más sagradas. Sin embargo, el hecho mismo de que haya público para ese mercado no es sino un eco del hambre espiritual que anida más o menos oculta en el corazón de todo ser humano, incluido el hombre secularizado y politizado de nuestros días, que tantas veces está dispuesto a hacer un dios de cualquier cosa menos del mismo Dios. La sociedad no fabrica pan para un hambre así, por eso la gente busca donde puede, también en los monasterios.

Es indudable que hoy día más que en cualquier otra época, y debido a la ausencia de Dios en la cultura ambiente, la Iglesia se ve cada vez más emplazada ante la necesidad de comunicar sobre todo experiencia y transparencia de Dios; de ser un cristianismo testimonial que evangelice con la experiencia de la vida más que con las palabras. Muchos perciben los monasterios como lugares donde se realiza esa transparencia; otros quizá no. En cualquier caso, todos estamos llamados a realizarla. Y la vida contemplativa al menos lo intenta con su espiritualidad centrada en la búsqueda de Dios, dentro de la Iglesia, convencida de que de la visión de Dios nace la evangelización más fecunda.

Hombre Nuevo y transformación del mundo

La espiritualidad monástica tuvo siempre clara conciencia de su aportación específica a la educación y desarrollo humano y espiritual de la humanidad. En primer lugar, porque siempre pensó que la transformación del mundo no ocurrirá en base a una extraordinaria ideología o a un magnífico sistema político, sino más bien por la transformación interior de las personas. Donde un ser humano se transforma, un pedazo de universo se transforma. Y muchos pedazos de universo transformados son los que llevarán hacia el hombre nuevo y la nueva creación.

Ahora bien, los hombres se transforman cuando logran escapar de los mecanismos espirituales que mantienen nuestro mundo atrapado en su estructura presente; cuando escapan del egoísmo, de la ambición de poder, del tejido de las pasiones humanas que todo lo presiden y que constituyen las fuerzas desintegradoras sembradas en el mundo por el pecado, contrarias a la fuerza cohesiva e integradora del amor, que es la fuerza básica del universo, en virtud de la cual todos los seres forman una unidad multiforme y una totalidad orgánica subsistente en Dios, su Fuente Eterna.

Tanto la lógica de la evolución natural como la de la revelación sobrenatural y de la redención apuntan en este sentido, si bien cada una a su modo. La evolución natural parece desarrollarse en el sentido de ir produciendo seres y especies dotadas cada vez de un mayor grado de autoconciencia, y en esta línea su fin último apuntaría a la producción de especies dotadas de alguna forma de autoconciencia cósmica y universal. La revelación y la redención cristiana, por su parte, apunta a la aparición y despliegue de lo que la Escritura denomina el *Hombre Nuevo creado*

según Dios (Ef 4,24), contrapuesto al Hombre Viejo que se autodestruye arrastrado por sus propias pasiones internas. El Hombre Nuevo participa en la autoconciencia divina de Cristo, en quien la especie humana redimida —la Nueva Humanidad— forma una unidad multiforme y una totalidad orgánica: el Cuerpo de Cristo, el Verbo encarnado en Jesús y en todos los hombres, cohesionados por la energía divina del amor, en donde ya no hay griego ni judío, esclavo ni libre, hombre ni mujer y, si se me permite decirlo, donde tampoco hay inglés ni francés, castellano ni vasco, andaluz ni catalán, sino que Cristo es todo y en todos, y todos somos uno en él (Col 3,11; Gal 3,28; 1Cor 12,13). Como dice la Escritura, el que está en Cristo es una *nueva creación* (2Cor 5,17).

No es éste el lugar para extenderse en consideraciones cristológicas. Únicamente diremos que para la fe cristiana, el Hombre Nuevo por antonomasia es Jesucristo, prototipo y cabeza de la Nueva Humanidad. Y que la esencia de la vida espiritual cristiana consiste en una progresiva configuración con él hasta reproducir, como dice San Pablo, su misma imagen: el misterio de su forma humano-divina, hasta que lleguemos todos «al conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13), el «hombre divino» y subsistente en Dios por excelencia, en quien habita corporalmente la Plenitud de la Divinidad; plenitud que toda la especie humana está llamada a alcanzar en él: «vosotros alcanzáis la Plenitud en él» (Col 2,10). Cristo resucitado abre al mundo la posibilidad de dar un *salto evolutivo trascendental*, que permitirá superar definitivamente los límites espacio-temporales en que actualmente vivimos y que revelará también la realidad integral de nuestro ser, de nuestro yo verdadero semejante al suyo.

Una frase bíblica sintetiza muy bien el compromiso del cristianismo con la Humanidad Cristiforme hacia la que el Espíritu infinito todo lo dirige: «Aún no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él porque le veremos tal cual es» (1Jn 3,2). Y San Pablo, por su parte, describe en su carta a los cristianos de Roma la tensión interna que sufre toda la realidad, hasta que sus entrañas, grávidas como las de una mujer encinta, terminen de dar a luz al Hombre Nuevo que proporcionará un *sentido* al mundo, de modo que del estado de irrealización que nuestra especie presenta en su actual desarrollo, brote por fin una humanidad divinamente realizada según el modelo de la forma humana y divina de Cristo.

En el capítulo octavo de esta carta describe el sentido cristiano de la historia y de la evolución del mundo con estas breves palabras: «la creación espera ansiosa y desea vivamente la manifestación de los hijos

de Dios» (Rom 8,19-22). Estos «hijos de Dios» no son precisamente unos extraterrestres que tengan que venir del espacio a liberarnos. Somos nosotros mismos, la Nueva Humanidad que está aún en vías de desarrollo. Es como si la liberación del hombre conllevara la liberación del resto de los seres; como si entre el hombre y el mundo existiera una estrecha interdependencia tanto en lo que se refiere a la participación en el misterio del mal y del pecado como a la participación en el misterio de la redención y de la gracia. La caída de Adán es también, en la Escritura, la ruina del paraíso primordial, que se ha convertido en una jungla donde los animales ya no pastan juntos pacíficamente —el cordero con el lobo— sino que se devoran unos a otros en una desesperada lucha por la subsistencia a costa del más débil, lucha que es como una prolongación en el reino animal de la ambición que devora el corazón del hombre. Tanto en la jungla del corazón humano como en la del mundo, la vida está montada sobre la muerte: para vivir hay que matar y devorar, y nunca se mata ni se devora bastante.

Los abrojos y las espinas no son sólo para la humanidad arrojada del mítico Edén. Todos los seres se hallan también sometidos, como dice San Pablo, a la «servidumbre de la corrupción» y a la «vanidad»; decir, participan del misterio del pecado —el pecado del mundo— y se hallan también ellos arrojados, como diría un existencialista, a la condición de miseria, participando del mal y de la descomposición. Desde esta situación aguardan, como con dolores de parto (v.22) la aparición del Hombre Nuevo, de Cristo en todos los hombres, que las presida en un *nuevo paraíso* donde la serpiente y el niño jueguen juntos (Is 11,6-9 y 65,25). Es decir, las criaturas aguardan también junto con nosotros los *cielos nuevos* y *la tierra nueva* (Is 66,22; 65,17; Ap 21,1; 20,11; 2Pe 3,5), el mundo transfigurado y reverberando la libertad y la gloria de Cristo, Verbo encarnado no sólo en la humanidad formando el *Cristo Total*, la Iglesia, sino en todos los seres formando el *Cristo Cósmico*, el «punto omega» de T. de Chardin, el universo recuperado para Dios en la Palabra Creadora y Recreadora. Todo el universo es el que está llamado a alcanzar la *crístificación*, como si hubiera una íntima dependencia entre la manifestación de la imagen divina y cristiforme en la humanidad y la manifestación asimismo de la imagen divina en el resto de las criaturas.

Es aquí donde se sitúa otro tema importante de la espiritualidad contemplativa: la reconciliación con la naturaleza y la visión de Dios en las criaturas. Los santos reciben en su unión con Dios el conocimiento espiritual de lo creado. Ven el mundo en Dios, traspasado por su Luz, formando una cosa con él. Para ellos nada es profano, ni hombres ni

animales, y todo el cosmos es un templo en el que el corazón purificado percibe, como escribe un autor antiguo, «la gloria de la santa naturaleza de Dios, cuando él quiere introducirnos en los misterios» (Isaac el Sirio, *Tratado ascético*, 72). Para el ojo espiritual todo es sagrado. El egoísmo, por su parte, ve las cosas escindidas de su origen, y por eso todo lo vuelve *profano*, mirándolo en función de su propia utilidad. La ambición se apropia del mundo como una presa, lo esclaviza, lo cosifica e instrumentaliza, sin discernir en él la imagen de Dios. En cambio, el que tiene la mirada espiritual se ve a sí mismo y a todas las cosas en Cristo, en su dimensión de eternidad, participando en la unidad-diferenciada de todos los seres en el Verbo. Así narra su experiencia una persona de nuestros días: «Al vivir este torrente de conocimiento difícil de expresar, quise ser todo por el Amor, y me hice árbol con el árbol, hoja con la hoja, hormiga, viento, lluvia, todo; fui todo lo que me encontraba a mi paso. Había llegado a ver la imagen de todo en mi imagen de hombre-en-el-hombre-Cristo-Jesús. Entré en el misterio de la Imagen, que ya no era misterio para mí, al ser (yo) imagen».

Cuando la personalidad se transforma es todo el mundo el que se transforma y se ve en su verdadera luz. Esto es la contemplación.

El Dios inaccesible y los ídolos de Dios

La creación espera, pues, el *salto trascendental* al Hombre Nuevo, y nosotros también, puesto que aún no se ha manifestado lo que seremos. El Hombre Nuevo, el «hombre divino», es el verdadero «sentido de la tierra» con el que soñó hasta la locura el filósofo Nietzsche, pero que nunca llegó a entender. Pues él había soñado un Superhombre, hijo de la tierra y de la evolución, escindido e incluso contrapuesto a Dios, como una *anti-imagen divina del hombre*, que él mismo denominó «anticristo». Pero al final lo que surgió de sus sueños no fue un ser humano sino un monstruo y una bestia fatal, como bien se comprobó en la última gran guerra, hija en buena parte de sus fantasías. Y es que cuando el hombre se vuelve contra Dios, se vuelve también contra sí mismo y, apresado en la rueda dentada de sus pasiones, se malforma en un mutante que todo lo destruye y al final termina convirtiendo el paraíso terrenal en un espacio de horror, en un campo de concentración y de crímenes o, si se quiere, en un inmenso holocausto.

Es curioso observar cómo en este punto los extremos se tocan, pues la historia conoce también el caso del holocausto humano en

nombre de Dios; o mejor en nombre de una idea *demasiado humana* de Dios, como estamos viendo hoy mismo, por ejemplo, en el caso de Argelia y otros muchos del pasado. Esto prueba que la inteligencia es capaz de crear monstruos tanto del hombre como de Dios, cosa que realiza cuando identifica a Dios o al hombre con algún esquema mental. Los monstruos de Dios siempre se han denominado *ídolos*; y los ídolos siempre han exigido holocaustos humanos o sustitutos animales para *apacar* su ira devoradora. Una ira que no tiene nada de divina, pues es una simple proyección de la agresividad que los hombres escindidos de Dios llevamos en nuestro corazón siempre inaplacable. Ningún fanático mata en nombre del Dios real, sino del ídolo mental al que se ha adherido ciegamente, y al que tiene que nutrir y aplacar con el holocausto de los que piensan de otro modo. El fanático mata siempre en nombre de sus propios monstruos objetivados.

Dios está más allá de todo esquema mental sobre Dios, es literalmente «inconcebible». El místico y teólogo del siglo VI San Máximo el Confesor dice que es la no-afirmación y la no-negación; es decir, que está más allá de todo lo que se puede afirmar o negar de él. Cualquier afirmación de Dios encuentra rápidamente su opuesto, su negación, su anti-idea; y esto es el teísmo y el ateísmo: un juego de afirmaciones y contra-afirmaciones, de ideas y anti-ideas que tienen poco o nada que ver con Dios. En este sentido, el esquema mental que usa el teólogo o el pensador habría de ser sólo un símbolo y una humilde flecha orientadora de la inteligencia que navega en el Misterio. Pero cuando identificamos a Dios con nuestra idea sobre él ocurren dos cosas: primero que el Dios real no puede pasar a través de un esquema tan estrecho. Entonces se queda fuera y la idea se convierte en ídolo, como tantos autores señalan. Segundo que, como toda idea sobre Dios tarde o temprano resulta insuficiente por anulación con su contraria o en otra superior, llegará un momento en que no me sirva y entonces la abandone; pero en realidad no es Dios lo que habré abandonado, sino aquello que mi mente había decidido llamar Dios.

A mi juicio, quien llega a este punto se encuentra ineludiblemente ante una triple opción: 1.— Desistir de buscar más y declararse ateo o indiferente: es la vía de la negación. 2.— Buscar una idea más elevada y defendible de la divinidad: es la vía de la teología positiva, marco de la clásica dialéctica entre fe, ciencia y razón. 3.— Reconocer la inaccesibilidad del misterio y pasar a la «agnosis», al no-saber, a la abstención de la inteligencia. Y aquí se distingue el agnóstico del místico. El primero

se detiene en la abstención y de algún modo desiste; el segundo busca un nuevo acceso a Lo Irrepresentable siguiendo una luz distinta de las ideas: la vía contemplativa.

Comentando brevemente esta triple opción, diríamos en primer lugar que todo ateísmo, en tanto que afirmación negativa, conlleva siempre una idea de Dios, explícita o implícita, y por tanto es siempre ateísmo de una idea. Es imposible ser ateos de Dios, porque Dios no es ninguna idea. Es un Misterio absoluto, y es imposible ser ateos del Misterio. El agnosticismo, por su parte, podría ser una opción más razonable, siempre que no sea una huida para eludir el reto del Misterio, sino que se convierta en acicate para seguir buscando. Pues uno es el agnosticismo pasivo o indiferente y otro el que se convierte en un perpetuo revulsivo del espíritu. El primero no toma en serio el Misterio, por tener tras de sí, a mi juicio, una idea implícita de él, lo bastante simple además como para no inquietarle. Pues no creo que la mente pueda formarse una alta conciencia del Misterio del mundo y quedarse indiferente. El segundo es el agnosticismo «inquieto», propio de los verdaderos buscadores, para quienes el reto indescifrable que plantea el Misterio de Dios y de la Realidad se convierte en un perpetuo agujijón que no les deja descansar en nada adquirido.

En efecto, el carácter irrepresentable de la divinidad fuerza a sus buscadores a trascenderse en un continuo «más allá» de todo lo adquirido, a hacerse realmente ateos de todas sus ideas sobre Dios, sin detenerse en ninguna ni darla por definitiva, hasta acceder al conocimiento que está más allá del pensamiento; allí donde, según dicen, se conoce a Dios siéndole más que pensándole, uniéndose a él, participando de él, transformándose en lo mismo que él es. Múltiples testimonios podríamos citar aquí. Valga la autoridad reconocida de San Juan de la Cruz: «Amar es despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, y en seguida queda el alma iluminada y *transformada en Dios*, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios... Todas las cosas y de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es *Dios por participación*» (*Subida del Monte Carmelo*, 6).

Para quien se ve uno con Dios, la pregunta sobre Dios carece de sentido. El sabe que el llamado «silencio divino» no es más que la incapacidad de la luz parcial del entendimiento para ser consciente de lo Absoluto, de modo semejante a como la hormiga no puede ser

consciente del mundo luminoso en el que sin embargo está inmersa y sin el cual no podría vivir. Dios sólo es conocido por Dios, y la Conciencia Absoluta por la Conciencia Absoluta. Nunca por esta razón parcial, con frecuencia estrecha y cerrada, en que habitualmente vivimos. La espiritualidad siempre ha afirmado que para ver a Dios es preciso transformarse en él, participar en el ser y la conciencia que él tiene de sí mismo. A esto llamaban los antiguos contemplación por *espejo* o por transformación en la *imagen*. Para ello hay que pasar de la luz que proporciona el razonamiento y el análisis, a otra luz de conciencia y a otro centro más interior, donde se sitúa la esencia espiritual de la persona y donde ésta conoce su unidad consigo misma, con las demás criaturas y con Dios, que en ese centro se hace transparente como en un espejo, transfigurando la personalidad entera.

Ahí, en esa experiencia de unidad con él, es donde la pregunta por la ausencia de Dios encuentra su mejor respuesta. Sin embargo, como toda experiencia es siempre de carácter personal e incommunicable, nunca tiene el valor de demostración objetiva para otras personas, a no ser que ellas realicen también dicha unidad. En este sentido, el mismo sentimiento de ausencia está invitando a quienes lo experimentan a no quedarse donde están, a salir de sí mismos y ponerse en camino como el hijo pródigo del Evangelio, a convertirse y «volver al corazón», como dice la espiritualidad tradicional: allí donde la Autoconciencia divina se forma y se espeja en su imagen humana, en el centro más profundo del alma, donde todos pueden decir con San Pablo: «nosotros tenemos la mente de Cristo». Desde la perspectiva de la espiritualidad no se trata tanto de preguntar a Dios dónde está cuanto de preguntarse uno a sí mismo en qué nivel está viviendo y en qué nivel está llamado a vivir. Porque Cristo ya dio claramente la respuesta: los limpios de corazón verán a Dios.

En cuanto a la indiferencia, hay que decir que también ella, como el ateísmo, responde a una idea sobre Dios, explícita o implícita. Pero a una idea suficientemente rudimentaria como para dejar tranquila a la persona. Este sentido se asemeja al agnosticismo indiferente. Quien dice que nunca piensa en Dios ni le importa si existe o no, lleva *in mente* una idea de él más o menos sobreentendida y elemental, en la que juzga poco relevante pensar. Y con razón. Pues no es Dios en lo que no piensa, sino en su idea implícita, que es lo suficientemente irrelevante como para no inquietarle.

Recuerdo ahora una conversación que mantuve durante el servicio militar con un antiguo compañero de seminario, convertido después

no supe bien si en fervoroso agnóstico o en fervoroso ateo, que afirmaba de este modo su indiferencia: «es como si me dicen que en un planeta lejano existe un pájaro muy extraño. Ese es su problema». Evidentemente, un dios que puede ser equiparado a un pájaro extraterrestre es algo irrisorio. ¡Pero a él le parecía un argumento definitivo! Yo, que por entonces también era ateo de no me acuerdo qué dios, no pude menos de decirle: «pero hombre, Vidal, ¡cómo vas a comparar a Dios con un pájaro!» Aquel buen amigo era una persona muy inteligente y con bastante cultura: ex-seminarista y universitario. Ante esto me asalta la pregunta: ¿qué concepciones implícitas y más o menos inconscientes se esconderán detrás del ejército de indiferentes de nuestra sociedad, que han recibido una información sobre Dios mucho más rudimentaria que la de mi amigo?

Por mi parte pienso que aquel ex-seminarista hacía muy bien en ser indiferente respecto de aquella imagen, la más elevada que había logrado formarse en sus siete años de seminario menor. Y no sólo de esa, sino de todas las demás hacen muy bien los indiferentes en permanecer tales. Pues ¿qué mayor miseria que la de elevar oraciones a un pájaro, a una especie de extraterrestre, a un señor-que-está-ahí-arriba o al gran relojero que da cuerda a las estrellas? Sólo permanecemos indiferentes ante ideas elementales, nunca ante ideas sublimes y grandiosas, aunque no se refieran a Dios. Creo que es imposible formarse una idea elevada de Dios y permanecer indiferente, como si no significase nada para mí. Pues cuanto más elevada es, más percibo su vital importancia para mi vida y la vida del mundo. Para bien y para mal, las ideas mueven el mundo, porque confieren a los hombres las convicciones sobre las que conforman su vida. Y han sido grandes ideas ateas las que, con una violencia inusitada, han derribado en los dos últimos siglos pequeñas ideas sobre Dios. Pero no al Dios que está sobre toda idea y que nos está siempre invitando a encontrarle en un «más allá», no precisamente de este mundo, sino de nosotros mismos, de nuestras parcialidades y egoísmos, de toda la red de las pasiones que ofuscan los ojos espirituales del alma dejándonos enredados en el «más acá»del Misterio sin entrar nunca en él por no saber entrar nunca en nosotros.

Unidad de la diversidad

La tradición contemplativa ha afirmado siempre que, en la cima de su desarrollo, el hombre aparece invariablemente divinizado en Cristo,

participando de la Vida, de la Libertad, del Amor y del Conocimiento que Dios tiene de Sí mismo en su Verbo Absoluto. Por eso postula que el hombre divino es la identidad acabada de la especie *homo*, la meta de la evolución y de salvación. Aquí se sitúa quizá uno de los mensajes que la vida contemplativa desearía hoy transmitir con más insistencia en un momento en que existen tantos modelos de identidad que pretenden explicar el ser humano desde claves completamente inversas, las cuales, lejos de verlo como una imagen divina, lo equiparan bien sea a una máquina muy perfecta, a un animal más habilidoso que los otros o a una pieza anónima del colectivo social. Imágenes no divinas del hombre que, a la postre, se revelan siniestras, pues cuando el otro es para mí apenas algo más que una máquina, un animal habilidoso o un número de identificación social, me van a quedar pocos argumentos para reconocer en él una dignidad inviolable, que le viene justamente del hecho de ser imagen de Dios. De ahí a eliminarlo sin remordimiento cuando me moleste sólo habrá un paso, como la historia muestra suficientemente.

El contemplativo mira a los hombres y al mundo con los ojos de Dios. Todo lo ve reunido en un mismo Trasfondo eterno, en una misma Luz, en un mismo Verbo Absoluto reflejado en todas las criaturas, que en él forman la gran totalidad armónica que es la Creación: la unidad en la diversidad infinita de formas, la fraternidad de los seres grandes y pequeños, el Cuerpo Total de Cristo donde las partes no se afirman a sí mismas en contra del todo, en el cual encuentran su sentido e identidad: el brazo como brazo, el hígado como hígado, cada una como lo que es, ya que en todo organismo el bien particular no se contradice con el bien del conjunto ni el del conjunto con el particular, sino más bien el particular redundando en beneficio del conjunto y viceversa, porque todos se necesitan y enriquecen mutuamente. Sería un contrasentido que la mano pretendiera afirmarse a sí misma en contra del brazo o del resto de cuerpo, o que el cuerpo dijese a la mano: «no te necesito» (1Cor, 12,21).

El Cristo Total es la unidad diferenciada de todos los hombres y todas las criaturas en Dios. La fuerza que lo cohesiona es el amor. La antifuerza que lo desintegra es el egoísmo, que vuelve a sus miembros rivales entre sí y del propio todo, introduciendo un dinamismo de descomposición en las sociedades, en las personas y, en último término, en el conjunto de la realidad. Todo lo existente se debate entre estas dos fuerzas. El amor busca la integración hasta la unidad armónica de las partes; el egoísmo busca la disgregación hasta eso que los físicos deno-

minan «espacio caótico», compuesto de partículas elementales dispersas, que siguen trayectorias sin conexión ni orden, chocando unas con otras en una especie de conflicto permanente. El egoísmo nos termina convirtiendo a todos en eso: en partículas dispersas, cada una girando disgregadamente y en permanente conflicto con las demás.

En este sentido, se ha escrito que la vida contemplativa es fundamentalmente una vida de *unidad*. Uno de los dos sentidos de la palabra monje —del griego *mónachos*: el solo, el uno— significa eso: el que está unificado, el «que ha trascendido las divisiones interiores y exteriores para alcanzar una unidad por encima de cualquier división» (T. Merton, *La experiencia interna*). Primero en sí mismo, recomponiendo su unidad personal y con Dios, luego en torno suyo siendo factor de unidad allí donde el pecado del mundo cada día la destruye. La naturaleza de esta unidad nos la ha revelado el propio Jesús cuando dice: «Padre, que todos sean uno como yo en ti y tú en mí» (Jn 17,21). Esto es Cristo, esta la Nueva Humanidad. Que todos sean uno, aunque no de cualquier manera, sino «como yo en ti y tú en mí»; o sea, reproduciendo la unidad misma que el Hijo tiene con el Padre. Este es el sentido de la historia y de la evolución: la participación de todos los hombres, y de todos los seres, en la unidad que Dios tiene consigo mismo en su Hijo Absoluto, para que la imagen de la Trinidad, del Dios que es Uno y Trino —la suprema Unidad en la suprema Distinción— se realice en todas las criaturas. Por eso, allí donde hay un auténtico contemplativo hay también una profecía del hombre nuevo.

Ahora bien, como esto no puede ser obra de las fuerzas humanas sino de la gracia, todos los creyentes deberíamos orar intensamente para que Dios suscite entre nosotros profetas y santos que, en esta cultura nuestra de la publicidad y de la imagen donde todo entra por los ojos, sean como imágenes vivientes suyas que evangelicen por el testimonio de la vista y no sólo por el de la predicación. Si la televisión y los medios de masas no evangelizan, si la política menos aún; si el comercio, la industria, la tecnología suscitan valores e ideales ajenos al desarrollo del espíritu, ¿qué le queda al creyente que quiere comunicar a Dios sino transformarse en Dios, de modo que la imagen de Dios entre allí donde lo que no entra por los ojos tiene pocas posibilidades de entrar por ningún otro sitio?

Ignoro si el tiempo dará o no la razón a aquel gran teólogo que pronosticó que el cristianismo futuro será místico o no será. Pero sí creo que los signos de los tiempos indican que, en la cultura previsible

del próximo milenio —al menos hasta donde la imaginación se atreve a sondear— una religión sin mística, reducida a un sistema doctrinal y a una organización más o menos burocrática, pero que no fuese transparencia del Verbo en el mundo, difícilmente podrá comunicar algo a quien ya está lleno de teorías, y sólo tiene gran vacío en el corazón. A contribuir a ese nuevo cristianismo estamos todos emplazados, y las instituciones de vida contemplativa no quieren ni pueden ser ajenas a esta responsabilidad.

India in a changing world

por **D. Ranjit Gupta**

*Conferencia pronunciada
el 4 de mayo de 1999*

Forum Deusto

La India en un mundo cambiante¹

por Ranjit Gupta*

Es para mí un privilegio y un honor ser invitado por el Forum Deusto para participar en este extraordinario programa de conferencias sobre cuestiones de interés contemporáneas. Permítaseme felicitar al Forum Deusto por su selección del tema «*Otras culturas, otras formas de vida*» para esta serie de conferencias que se dictarán a lo largo del 1999. Es muy importante fomentar el entendimiento y el respeto mutuos entre las gentes de distintas culturas en un mundo que se estrecha cada vez más y cuyos habitantes son cada vez más propensos a formar juicios rápidos. La mía no pretende ser una conferencia erudita ni una disertación académica sino un esfuerzo a fin de ilustrarles sobre algunos aspectos distintivos de la civilización y cultura indias y sobre la India en el contexto del mundo actual. Quisiera agregar a esto que hablo ante esta asamblea más bien como un ciudadano común de la India que como un portavoz oficial de su gobierno.

La India es el hogar de una de las civilizaciones más antiguas del mundo y, junto con Egipto, Mesopotamia, Grecia, Roma, etc., es una de las cunas de la civilización humana. Si bien estas otras civilizaciones nos han dejado un gran patrimonio e influencias valiosas, ellas en general ya han pasado a la historia. En cambio, la civilización india representa

¹ A pesar de que la conferencia fue pronunciada en inglés, el Sr. Embajador nos adjuntó el presente texto en castellano para la publicación.

* Ranjit Gupta, Embajador de la República India en España y Embajador de la India ante el Principado de Andorra desde enero de 1998, nació en Sitapur (India). Licenciado en Ciencias Políticas, el Sr. Gupta ingresó en el Servicio Exterior de la India en 1964. Desde entonces ha sido diplomático de carrera en El Cairo, la Representación Permanente de la India ante las Naciones Unidas en Nueva York, Gantok, Jeddah, Frankfurt, Kathmandu, Yemen, Oman y Tailandia, además de ocupar diversos cargos importantes en el Ministerio de Asuntos Exteriores de su país natal.

una continuidad esencial de las tradiciones, creencias y prácticas hasta el día de hoy. Por un lado esto brinda a la sociedad india una cierta estabilidad y, por otro, asegura un cambio lento pero sin ningún trauma social.

A lo largo de su historia la India se ha visto sometida a repetidas invasiones —tribus arias, guerreros musulmanes, colonialistas europeos, televisión contemporánea por satélite—. Estas, junto con la diversidad étnica preexistente, hicieron de la India un crisol de encuentros culturales fascinantes durante siglos. En el transcurso de éstos, la sociedad india ha demostrado una capacidad distintiva de transformar la invasión en concierto, la ruptura en continuidad, la diferencia en diversidad y la diversidad en unidad. Como consecuencia se ha creado una sociedad pluralista y variopinta, un rico mosaico que aglutina diversos hilos en un solo tejido multicolor.

Los arios hicieron de la India su hogar y la suya constituyó la mayor aportación a la fundación de la civilización india. Muchos guerreros musulmanes vinieron sólo para destruir, robar y despojar, pero muchísimos otros se quedaron y gobernaron en reinos prósperos. Durante el imperio mogol hubo un gran renacimiento cultural y la arquitectura, el arte, la música, la poesía, la danza, etc., prosperaron y alcanzaron su plenitud en una maravillosa fusión de tradiciones islámicas e hindúes. Los monumentos más magníficos de la India se construyeron durante la época de los mogoles. Se crearon una nueva lengua y una nueva cultura cortesana altamente refinada. Debido a esa intensa interacción entre las dos culturas, el Islam ha conseguido ocupar el segundo lugar de las religiones en la India. Gracias a su interacción con los gobernantes y la sociedad británicos, la India aceptó, sin más, las costumbres cívicas, políticas y económicas inglesas.

Permítaseme presentar un visión panorámica de la complejidad de la sociedad india. Existen en la India todas las religiones que hay en el mundo (750 millones de hindúes, 120 millones de musulmanes, 25 millones de cristianos, 16 millones de sikhs, 12 millones de jainistas, 9 millones de budistas, 300.000 parsis (zoroastrianos) —tres cuartos de la población parsi del mundo—, judíos, bahaistas, qadianistas, etc.). Además de tener 600 dialectos, la India cuenta con 18 idiomas con escritura y gramática propias. Todos los grandes grupos étnicos del mundo encuentran representación en la India. El variado terreno geográfico de la India, que incluye las montañas más altas del mundo, densos bosques tropicales, vastas y fértiles llanuras regadas por ríos caudalosos, desiertos y costas extensas, el calor abrasador y los copiosos monzones, entre otras

cosas, ha aportado todavía más diversidad de costumbres, vestimentas, artes culinarias, etc. Dado el hecho de que la historia de la humanidad está salpicada casi continuamente de conflictos por razones de religión, lengua, raza, nacionalidad, regionalismo, etc., es casi un milagro que una sociedad tan diversa, constituyendo esencialmente una sola civilización y una sola cultura, no sólo haya cobrado cuerpo sino también sobrevivido durante milenios. Los desafíos con los que se enfrenta esta sociedad, la más heterogénea del mundo, se complican al contar que la India ya tiene casi mil millones de habitantes.

Puesto que el hinduismo es la característica singular de la India y constituye la base del genio de su civilización, su cultura y su pensamiento, es conveniente poner en perspectiva lo que significa el hinduismo. Los puntos claves del hinduismo son:

i) La palabra «hindú» no es de origen indio. Es de origen extranjero (quizá griego o persa) y se refiere a los pobladores de la tierra del río Indo o Sindhu. La palabra «hinduismo» entró en el uso del lenguaje común internacional de la mano de los escritores ingleses a partir del siglo XIX. Se refiere a las creencias, las prácticas y las costumbres de la mayoría de la población de la India. No obstante, en la actualidad el hinduismo, en todo sentido, representa una religión.

ii) El hinduismo es la religión más antigua del mundo. El comienzo de su evolución se remonta a 1.500 a. C. y este proceso de evolución ha seguido su marcha desde entonces y sigue incluso hoy.

iii) A diferencia de otras religiones, el hinduismo no tiene ningún fundador, autoridad central, jerarquía, ni organización. Tampoco es una religión del «libro» como lo son el cristianismo, el islam, el judaísmo o el sikhismo. Sin embargo, existe una amplia literatura que, entre otras cosas, abarca la filosofía, las ideas, los pensamientos y los rituales hindúes.

iv) Para el hindú hay cuatro metas humanas principales: prosperidad material (*artha*), satisfacción de los deseos (*kama*) y desempeño de los deberes establecidos según la posición de cada uno en la vida (*dharma*). Más allá de ellas está la meta de la liberación del ciclo sin fin de renacimientos en el cual cada uno de nosotros está encerrado (*moksha*). Este último o sea la búsqueda de la liberación, es el tema que ha acaparado la máxima atención de las grandes escuelas de filosofía india. Junto con el *dharma*, es primordial en el pensamiento hindú. El gran poema épico *Mahabharata* detalla diez manifestaciones del *dharma*: el buen nombre, la verdad, el auto-control, la limpieza de la

mente y del cuerpo, la simplicidad, la perseverancia, la firmeza del carácter, el don de dar y compartir, la austeridad y la continencia. Según el pensamiento *dhármico*, estas expresiones son inseparables de los cinco patrones de comportamiento: la no-violencia, la actitud de equidad, paz y tranquilidad, la ausencia de agresión y crueldad y la ausencia de envidia. Siendo fundamentalmente un concepto secular, el *dharma* representa el orden inherente en la vida humana.

v) En principio, el hinduismo incorpora todas las formas de credo y culto sin necesitar de la selección o eliminación de ninguno. El hindú se inclina a venerar lo divino en todas sus manifestaciones, sea cual fuere su forma, y, en términos de doctrina, es tolerante, permitiendo tanto a los hindúes como a los no hindúes creer en el culto que ellos quieran seguir y practicar cualquier metodología de culto que ellos consideren oportuna. El hindú está predispuesto a pensar sintéticamente y considerar a otras formas de culto, otros dioses y otras doctrinas divergentes, más bien como inadecuados que erróneos u objetables y tiende a creer que los poderes divinos supremos se complementan el uno al otro para el bienestar del mundo y la humanidad. Hay muy pocas ideas religiosas, sea cual fuere su origen, que sean consideradas irreconciliables. La existencia y la no existencia de Dios o si hay un dios o muchos dioses son todos conceptos aceptables. Dado que la verdad religiosa ha de trascender toda definición verbal, el hinduismo no concibe la verdad divina en términos dogmáticos. Por lo tanto, el hinduismo es tanto una teoría de la civilización como una manera de ser y pensar que no tiene ni comienzo ni fin.

vi) Puesto que el hinduismo incorpora una gran variedad de elementos heterogéneos, constituye un conjunto variado de doctrinas, cultos y maneras de vivir. Es, por ello, la más ecléctica y tolerante de todas las religiones.

vii) En el hinduismo no existe la idea de proselitismo ni la de conversión formal. Uno nace hindú o no. No se le puede convertir en hindú pero un no-hindú puede elegir considerarse hindú y será aceptado como tal.

viii) En cuanto a la práctica religiosa, el hindú se inclina a alcanzar el camino a lo divino en su capacidad individual. No existe la práctica de culto comunitario. No obstante, las visitas a los templos, los peregrinajes a los lugares sagrados, la participación en los rituales, la conmemoración de los acontecimientos mitológicamente significativos están muy extendidos. Los sacerdotes juegan un papel considerable en tales

acontecimientos pero pese a esos mecanismos el individuo busca establecer su propia relación espiritual con lo divino. Dicho esto, los sacerdotes y los hombres sagrados son altamente respetados y considerados parte integral del hinduismo sistémico.

x) También son parte inseparable de la vida cotidiana del hindú la comunión con lo divino mediante la oración, la meditación, el culto, el desempeño de buenas acciones, la caridad, etc.

x) La antigua tradición de *gurus* o maestros, que son hombres sagrados eruditos, ha cobrado una nueva dimensión en el hinduismo contemporáneo. Muchos de ellos tienen millones y millones de seguidores, no sólo en la India sino también en el resto del mundo, y entre esos seguidores hay tanto hindúes como gente de otras religiones. Habrán oído hablar de Aurobindo, Sai Baba, Maharishi Mahesh Yogi, Swami Rajneesh, Santoshi Maa, el Movimiento Hare Krishna, la Misión Ramakrishna y muchos otros. Sus *ashrams* constituyen su hogar permanente pero también viajan extensamente por el mundo y particularmente dentro de la India. Hay millones que visitan sus *ashrams* y cientos de miles acuden a escuchar sus discursos cuando viajan por el país. Esos discursos, basados en los fundamentos de la filosofía hindú, tienen como finalidad ofrecer al individuo caminos para lograr la tranquilidad y métodos para superar el estrés de la vida moderna, complementados frecuentemente con la meditación, la oración comunitaria, el yoga, etc., y así alcanzar la comunión con lo divino.

Quizás los conceptos más destacados que han forjado la cultura y la civilización indias durante siglos han sido la espiritualidad, la tolerancia y el pacifismo. Estos tres conceptos están integralmente relacionados, tienen su origen en el hinduismo y básicamente se sustentan de la mismísima naturaleza del hinduismo.

Los viajeros y los cronistas de la India desde los tiempos antiguos hasta la actualidad se han asombrado por la espiritualidad y la religiosidad penetrantes del pueblo indio. Uno puede verla y palparla. Sus manifestaciones se encuentran por todas partes. Cuatro religiones se han originado en la India (el hinduismo, el jainismo, el budismo y el sikhismo) y todas las otras no sólo han sido recibidas bien sino que también han prosperado en ella. Esta espiritualidad innata ha dotado al indio de una fortaleza interior para superar la adversidad y ha venido constituyendo una característica de la sociedad india durante gran parte de su historia.

La tolerancia es un importante concepto moderno y contemporáneo, pero este concepto ha tenido un lugar predominante en la teoría y práctica religiosas y temporales de la India durante siglos. El emperador Ashoka, tal vez el más magno rey de la India, que reinó sobre el imperio más grande 300 años antes de Cristo, tenía edictos con preceptos morales y éticos difundidos por todo su reino. Uno de esos edictos dice:

«Si veneras tu propia fe, al venerar tu propia fe venerarás la fe de los otros.

Al venerar la fe de los otros, exaltarás tu propia fe y harás que tu propia fe sea honrada por los otros.»

Esta calidad de tolerancia permitió a los judíos instalar su comunidad en el sur de la India, ya que su Templo en Jerusalén había sido destruido; permitió a los cristianos y musulmanes llegar a la India apenas transcurridos 50 años de la aparición de Cristo y Mohammad respectivamente. Como indio tengo el orgullo de decir que la India es, quizá, la única sociedad del mundo que nunca persiguió a los judíos. Los zoroastrianos huyeron de su propia tierra —Irán— después de que el Islam se apoderara de ella y encontraron refugio y prosperidad en la India. No existe rencor en la India contra los británicos, nuestros gobernantes coloniales. Invitamos por nuestra propia voluntad al último Virrey británico en la India para que fuera el primer Gobernador General de la India independiente. Dudo que la historia nos pueda ofrecer ejemplo de tanta tolerancia y magnanimidad. El inglés se adoptó como lengua oficial del Gobierno de la India.

El mismo emperador Ashoka al que me referí anteriormente extendió su imperio hasta las costas del este de la India tras su victoria en la batalla de Kalinga en el 265 a. C. Horrorizado por la muerte, la destrucción y el derramamiento de sangre, renunció a la guerra y abrazó el budismo. Predicó, a través de sus edictos, el pacifismo, la no-violencia y la armonía con la naturaleza y sus creaciones. Desde entonces la no-violencia y el pacifismo ocupan un importante lugar en el carácter indio. Estos constituyen los principios cardinales del budismo y del jainismo.

El emperador Ashoka mandó predicadores a Sri Lanka, Tíbet, China y el Sudeste de Asia para divulgar el budismo, que se convirtió en la religión predominante en esa región. Desde luego había menos hindúes en Java, Cambodiaa y partes de Vietnam que duraron de tres a cuatro siglos. La realeza Thai adoptó rituales, costumbres y prácticas hindúes. El contraste que el hinduismo presenta con otras civilizaciones y culturas justo hasta el siglo xx está en el interesante hecho de que la divul-

gación del budismo y la influencia hindú se debieron a la misma atracción inherente de las ideas e impulsos culturales e intelectuales que emanaban de la India y no a causa de las conquistas militares o imposiciones a la fuerza. Las influencias culturales hindúes se hallan en abundancia en el sudeste asiático y, si bien Indonesia es un país predominantemente musulmán desde hace siglos, los preceptos y prácticas hindúes siguen siendo parte importante e integrante de la cultura indonesia incluso en la actualidad.

Ahora permítanme reparar en la India contemporánea. Creo que el punto sobresaliente de la India independiente es su próspera democracia, la más grande del mundo. La India moderna optó por la democracia y ha hecho de ella un éxito que la diferencia de la mayoría de los Estados de Asia y África recién independizados. Los países de Latinoamérica que se independizaron en el siglo XIX aún siguen con la lucha por lograr el arraigo de la democracia. Las repúblicas de Asia Central que emergieron de la antigua Unión Soviética son todas autocracias. En teoría, la India, con una enorme población multiétnica, multireligiosa y multilingüística, atrapada en la miseria y el analfabetismo y despertada a la independencia entre el éxodo humano más grande de la historia, que sumió al pueblo en una carnicería, que costó la vida a cientos de miles de hindúes, musulmanes y sikhs que se masacraron entre sí y que condujo a la partición del país, debió ser el candidato con menos posibilidades de alcanzar el éxito democrático. ¡Sir Winston Churchill, un opositor a ultranza a la independencia de la India, había pronosticado el caos completo y la amenaza de que el país pudiese desmembrarse en parcelas que obligarían a los indios a invitar a sus antiguos gobernadores británicos de nuevo! Pakistán se creó a la misma hora en que se dividió la India, pero casi durante la mitad de su existencia independiente lo han gobernado dictadores militares. Bangladesh se separó de Pakistán y ha tenido su propia parte de dictaduras militares. En ambos países la democracia sigue encontrándose débil. ¿Por qué ha tenido éxito en la India?

A mi parecer la decisión de la India de elegir a la democracia como su forma de gobierno y su sociedad civil y su consiguiente éxito se deben sin más a la misma naturaleza de su lucha por la independencia. Esta lucha representó un logro decisivo del siglo XX, no sólo porque simbolizó una cruzada moral en una escala inmensa, sino porque abrió las puertas de la independencia también para otros pueblos colonizados de Asia y África. Por primera vez en la historia mundial un pueblo consiguió su independencia del yugo extranjero por medio de la lucha

pacífica y no por la fuerza de las armas, y eso del imperio más poderoso que el planeta había conocido. Esto implicó la movilización más grande de masas en la historia de la humanidad. Pero una abrumadora mayoría de la población de la India era pobre, analfabeta, hablaba numerosos idiomas y estaba esparcida en un territorio extenso. El líder de este movimiento, Mahatma Gandhi, encontró el camino indicado para comunicarse con el pueblo y reanimar a millones de personas desanimadas y desmoralizadas. ¿Cómo lo hizo? Creo que la mitología es el tesoro cultural más importante de un pueblo. Se encarga de los sueños, las aspiraciones y las visiones colectivas de un pueblo entero. Se atesora en forma de numerosos rituales, símbolos y artefactos que sirven de reliquias de la unidad cultural y del patriotismo de la sociedad. La utilización que Gandhi hizo de los símbolos y de los dispositivos retóricos que tienen su origen en la mitología y la cultura popular de la India sirvieron como importante puente con el pueblo. La rueda de Gandhi actuó como símbolo para comunicar su propia filosofía. Gandhi vivió su vida privada casi ante el ojo público y de ahí su manera de ser, sus creencias y sus prácticas, en resumen, el vivir sencillo y pensar altivo, la no-violencia, el desapego, el rechazo del materialismo, la importancia de la oración y el espiritualismo, el amor y la verdad, etc., que en su conjunto le convirtieron en la reencarnación de la esencia de la civilización india y de sus valores culturales. Estos valores y el patrimonio compartidos formaron el enlace entre Gandhi y el pueblo indio. Gandhi decía con frecuencia que «Mi vida es mi mensaje» y el mensaje llegó a su destino. Los métodos convencionales de la comunicación no habrían servido. Yo veo en esa comunicación una manifestación práctica del hecho de la continuidad de nuestra tradición antigua hasta la actualidad.

En el transcurso de la lucha por la independencia Gandhi hizo hincapié en la importancia del rol de las mujeres de la India. Las condujo al escenario principal de la nación. Ellas participaron como iguales al hombre en esa lucha. Aún más importante fue el duro golpe que Gandhi asestó para liberar a los «intocables» —el gran segmento de la población hindú no inserta dentro del sistema de castas—. Durante más de 2.000 años a ellos se les mantuvo al margen de la civilización. Vivieron segregados, discriminados, explotados y oprimidos —una fea mancha en el sistema social hindú. Gandhi los llamaba «*harijans*» —los hijos de Dios—. (Si hay que dar un ejemplo del progreso de la emancipación social, basta decir que hoy el Presidente elegido de la India es un *harijan*.) Los líderes de la independencia y el Partido del Congreso —el principal partido político nacionalista— juraron que en la India independiente todos los ciudadanos sin consideración de casta, credo,

sexo o confesión serían iguales y tendrían los mismos derechos legales. Por lo tanto, para la India independiente la opción de un sistema de gobierno ni siquiera era una cuestión de duda, no podía ser más que la democracia total.

Desde la independencia de la India se han celebrado 12 elecciones generales. Los cambios de poder de un partido a otro han tenido lugar ordenadamente varias veces. La India tiene un gran número de partidos políticos que representan todo un espectro de ideologías, regiones y grupos étnicos y religiosos. La participación de los votantes en la India generalmente han sido más numerosa que en muchas otras democracias de relativamente larga data —el 62 % en las últimas elecciones—. El padrón de votantes superó los 600 millones en las elecciones celebradas en marzo de 1998, más numeroso que la población entera de Europa y más que el electorado de EE.UU. y Europa juntos. Se han celebrado regularmente elecciones a los parlamentos regionales en los 26 estados de la India. Además de eso, hay más de 250.000 cuerpos elegidos a nivel de ciudades, pueblos, ayuntamientos y aldeas, cifrados en más de tres millones de cargos elegidos. A nivel de aldea un tercio de los cargos elegidos, según la ley, tienen que ser mujeres. Todos los indios con 18 años cumplidos tienen el derecho al sufragio sin discriminación alguna. (Hemos de recordar que el pleno desarrollo de la democracia en Occidente ha sido un proceso que evolucionó durante un largo período. Por ejemplo, la concesión del derecho al voto para todos los ciudadanos pasó por muchas etapas.) Con estos datos intento darles una idea de la gigantesca magnitud de la democracia funcional y exitosa de la India y el gran logro que ella representa para el país.

Durante los primeros 17 años, Jawaharlal Nehru fue el Primer Ministro de la India. El pueblo le veneraba. Pudo fácilmente haberse convertido en un gobernante autoritario pero hizo todo lo contrario; fortaleció el espíritu de la democracia tanto entre los dirigentes contemporáneos como en el pueblo. Siempre hizo hincapié en la importancia vital de la democracia para la unidad futura y grandeza de la India. La gente dentro de la India y también fuera de ella solía preguntar: «¿después de Nehru quién?» Nehru era un coloso y el futuro sin él parecía casi inimaginable. Sin embargo, la transición fue extremadamente tranquila y normal. Su hija, Indira Gandhi, gozó aún de más poder y autoridad y durante un período impuso un estado de emergencia, encarcelando a sus opositores políticos y limitando las libertades civiles. Pero al celebrar las elecciones el pueblo indio la castigó a ella y al Partido del Congreso severamente con una derrota aplastante. Se le había puesto el sobre-

nombre de «Emperatriz de la India» pero perdió hasta su escaño en el parlamento. Llegaron al poder durante un breve período dos gobiernos de coalición, ambos no congresistas (aunque la mayoría de los diputados eran ex-congresistas) pero debido a que no tuvo una mayoría decisiva y a sus peleas internas el pueblo votó de nuevo al Congreso y a Indira Gandhi. Por su historial de haber conducido al país a la independencia, la gente de todo tipo de ideologías había ingresado en este partido, pero con el transcurso del tiempo surgieron más partidos con ideologías distintivas. (Por primera vez en el mundo se eligió al Partido Comunista en el estado de Kerala —que cuenta con el porcentaje de alfabetismo más alto de la India— y desde entonces este partido ha estado en el gobierno y fuera de él varias veces; el Partido Comunista ocupa el poder en el estado de Bengala desde hace 25 años.) La naturaleza monolítica del Partido del Congreso subsumió en sí las aspiraciones de distintas regiones haciendo que surgieran partidos regionales. Las castas bajas y atrasadas, que constituyen la mayoría de la población de la India y que históricamente habían sido explotadas y oprimidas, también se dieron cuenta de que gracias a la democracia, cuyo funcionamiento habían sentido y presenciado, ellas habían llegado a tener por primera vez en su historia la posibilidad de ejercer el poder político y para eso surgieron diversos partidos que los representaban. De ahí, el surgimiento de un vasto número de partidos representado a distintos grupos, intereses y regiones. Entretanto, el Partido del Congreso carente de un liderazgo fuerte y carismático y agotado a causa de la complacencia y la corrupción, no ha quedado bien en las recientes elecciones. De hecho, desde 1996 la India ha tenido cinco gobiernos, coaliciones inmanejables de un gran número de partidos. Obviamente, esto afecta adversamente a la calidad del gobierno. Sin embargo, la India probablemente tendrá que acostumbrarse a ese fenómeno durante algún tiempo. Este es parte del proceso de maduración de la democracia india. Dicho esto, la India jamás ha tenido ni remotamente ningún temor o peligro de un golpe de estado.

La democracia, la tolerancia, la primordial unidad del pueblo heterogéneo, etc., encuentran su reflejo en otra característica única de la India —aunque el 85 % de la población es hindú— sikhs y musulmanes han ocupado el puesto del Presidente de la República; ministerios cruciales han sido encabezados por cristianos, musulmanes y sikhs; las Fuerzas Armadas han tenido Jefes de Estado Mayor que practican todas esas religiones, así como el zoroastrismo y el judaísmo; un refugiado de Pakistán llegó a ocupar el cargo de Primer Ministro. También reviste importancia que la que dirige el Partido del Congreso es una

dama extranjera, de origen italiano que se naturalizó como ciudadana india en 1985. Es una celebración de nuestra tolerancia, aceptación y heterogeneidad.

Casi un tercio de la población de la India vive desesperadamente en la pobreza. No obstante, se han logrado avances impactantes también: la India importaba alimentos cuando logró su independencia pero hoy, pese a tener una población tres veces mayor que en 1947, es no sólo autosuficiente sino también exportadora de granos alimenticios. La situación industrial era patética pero hoy la India figura entre los primeros cuatro o cinco países con tecnología espacial y nuclear tras haber desarrollado una base industrial razonablemente amplia y sofisticada. En base al poder adquisitivo de paridad, la India constituye la quinta economía más grande del mundo. Estos son logros considerables a pesar de la apremiante presión de una enorme y creciente población, las limitaciones que exige la democracia y un entorno externo que es menos que amigable —se nos ha sometido a cuatro guerras de agresión—, tres veces por Pakistán y una por China. Además, hemos tenido que afrontar durante dos décadas una debilitadora guerra indirecta de terrorismo patrocinado por Pakistán. También vale mencionar que la India es un Estado y una sociedad de derecho con un poder judicial independiente y respetado y con grandes medios de comunicación, que son libres y vibrantes.

Con relación a las relaciones externas, la política exterior de la India ha observado las tradiciones de nuestra cultura y civilización. La exposición de su principio guía *«vasudhaiva kutumbakam»* que significa que el mundo es una sola familia, se remonta a 3.000 años. Este concepto enunciado en los *Vedas* representa el principio y el fin de nuestra política.

El Primer Ministro de la India, Jawaharlal Nehru, que era un estadista e internacionalista destacado cuya formación se basaba en la educación liberal occidental, afirmó un año antes de la independencia lo siguiente:

«...participaremos plenamente en las conferencias internacionales como una nación libre con nuestra propia política y no como país satélite de otra nación. Esperamos establecer contactos estrechos y directos con otras naciones y cooperar con ellas para hacer avanzar la paz y la libertad mundial. Planteamos, en la medida que sea posible, mantenernos alejados de la política de poder de grupos, alineados unos contra otros, que han conducido en el pasado a guerras mundiales y que pueden causar otra vez nuevos desastres a un nivel mucho mayor. Nosotros creemos que la paz y la libertad son indivisibles y la

denegación de la libertad en cualquier parte debe poner en peligro la libertad en otra parte y conducir al conflicto y a la guerra. Estamos particularmente interesados en la emancipación de los países y pueblos colonizados y dependientes y en el reconocimiento en principio y práctica de la igualdad de oportunidad para todos los pueblos...».

Esa visión nehruviana nos condujo directamente a los objetivos inmediatos y principales de nuestra política exterior que se resumen a continuación:

i) Así como nuestra recién independizada república se dejaba guiar por los principios de igualitarismo, libertad individual, respeto a la dignidad de todo ciudadano y fe en el reino de la ley, buscamos a nivel internacional un orden basado en esos mismos principios. Avistamos en las Naciones Unidas la reencarnación de semejante orden mundial. Nuestra participación en la ONU, así como nuestro apoyo a ella, era la piedra angular de nuestra política exterior. Participamos plenamente en todas sus actividades incluso en todas las operaciones de paz significativas durante el último medio siglo.

ii) Por haber sufrido en nuestra propia carne el yugo colonial, sentimos nuestro deber hacer todo lo posible para el logro de la independencia de otros países que continuaban bajo ese yugo.

iii) El uso de la bomba atómica contra el Japón sacudió a la dirigencia y al pueblo indios, pues se resolvieron a salvar a la humanidad del azote de las armas nucleares. Esto hizo que la India diese alta prioridad al desarme nuclear y, conmocionada por la prueba de la bomba de hidrógeno en 1954, la India fue el primer país que se dirigió a las Naciones Unidas con esta cuestión.

iv) Aun cuando estábamos en plena lucha contra el yugo británico, los líderes de nuestra independencia se expresaron rotundamente contra el autoritarismo y fascismo de cualquier índole. Como gesto simbólico la India envió 50 voluntarios a España en su lucha contra Franco y una misión médica a China durante la invasión nipona de aquel país. A finales del siglo XIX, el Mahatma Gandhi había pasado 15 años en Sudáfrica y había puesto en marcha una lucha épica contra la discriminación racial. Las técnicas y las armas (no-cooperación pasiva, *satyagraha*, rechazo a leyes injustas, no-violencia, etc.) que él ideó, desarrolló y mejoró en esa lucha, las utilizó luego con extraordinario éxito contra el gobierno británico en la India. A la luz de la experiencia gandhiana, la primera decisión de la India en materia de política exterior como país independiente fue romper las relaciones con Sudáfrica y encabezar la lucha contra el *apartheid*.

v) La libertad de pensar y la autonomía de actuar constituyen los hitos de la orientación de la política exterior de la India, así como sus relaciones exteriores. Tras haber logrado la libertad mediante una larga lucha contra el yugo colonial, este comportamiento era ineludible. Obviamente, una nación con 5.000 años de historia y cultura no podía aceptar ser el eco de las aspiraciones de alguna otra, ni ser un peón a sus órdenes. Decidimos, por ello, rechazar el pertenecer a uno u otro grupo de naciones. Esa era la política de no-alineamiento y, francamente, esa actitud apenas variaba de la receta que Thomas Jefferson ofrecía entonces al recién independizado EE.UU. —«Paz, comercio y amistad honesta con todas las naciones— trabando alianzas con ninguna.»

En la Segunda Guerra Mundial, los Aliados, encabezados por EE.UU. habían derrotado a las nefastas fuerzas del fascismo, autoritarismo y racismo, al tiempo que anunciaban a los cuatro vientos que se habían conseguido para el mundo la seguridad de la libertad, la democracia y los valores humanos universales. Las Naciones Unidas se crearon para simbolizar una nueva vía para las relaciones internacionales. Compartiendo esa euforia, la India, habiendo emprendido con éxito la lucha por su independencia dentro de un marco de altos principios éticos y morales —cuyos líderes poseían un temperamento impecable, gran integridad moral y ética y gran capacidad intelectual, reforzados aún más por las tradiciones benévolas de su propia cultura y civilización—, tenía grandes esperanzas como consecuencia de esa situación. La India había enunciado principios idealistas para orientar su política exterior y sus relaciones internacionales. No obstante, estos últimos 50 años para la India han sido un cúmulo de esperanzas malogradas, expectativas incumplidas y aspiraciones legítimas desvanecidas en el tablero de la *realpolitik* amoral y la persecución sórdida del interés particular nacional por parte de las mayores potencias del mundo.

Tras pocos años del fin de la Segunda Guerra Mundial quedaba muy claro que el orden mundial que se pregonaba estaría dividido entre dos campos opuestos, con ideologías y objetivos totalmente divergentes. Ese orden era la denominada Guerra Fría. Sendos bandos creían que los países tenían que pertenecer a uno u otro. Todo se veía como blanco o negro; si no estás con nosotros, estás contra nosotros. Dado que la India era una democracia, Occidente daba por sentado que se alinearía en su campo. La India, en cambio, rechazó firmemente las peticiones a que ingresara en la red de alianzas militares patrocinadas por Occidente. La India y los otros países de Asia y Africa recién independizados del colonialismo occidental tenían un deseo comprensible de te-

ner la libertad de ejercer su independencia en el terreno internacional. Eligieron lograrlo a través del Movimiento del No-alineamiento. Este causó gran irritación a EE.UU. en particular y a Occidente en general. Pese a que la India compartía la democracia y otros valores con Occidente, éste rehusaba las opiniones de la India como idealismo ingenuo, posicionamiento poco práctico y de moral altiva, prédica indeseable, etc. Fuera conscientemente o no, esa política encabezada por Estados Unidos apuntaba poco a poco a desechar y aislar a la India, al tiempo que menospreciaba y desacreditaba su papel, significado e importancia.

A medida que la animosidad entre los dos rivales de la Guerra Fría cobraba más y más intensidad, cada uno de ellos se esforzaba en ganar y sostener la ventaja, sin importarle el precio de ello. Pese a todas las perogrulladas proferidas por Occidente, su palmarés de la Guerra Fría no es de ninguna manera mejor que el del autócrata, autoritario y opresivo bloque comunista. Occidente había instalado, patrocinado y respaldado a muchos dictadores, gobernadores autoritarios y autócratas en Asia, Africa y América Latina cuyos regímenes encarnaban todo lo contrario a lo apreciado por Occidente. Para la India esa política representaba una hipocresía y un doble criterio moral. Por eso la criticaba. «*El poder tiene razón*» constituía efectivamente la fe de ambos lados. En semejante perspectiva la India que no tenía ni poderío militar ni contaba con influencia económica y que permanecía consistente reacia a ser el juguete de Occidente, veía sus intereses sencilla y convenientemente desechados y desestimados por Occidente.

Una de las cuestiones principales con las que la India ha tenido que enfrentarse ha sido el problema de Cachemira. Puesto que ese problema constituye la mayor causa de la inseguridad en el subcontinente, es importante entender los hechos fundamentales. Cuando los británicos se marcharon de la India, la parte de la India que ellos gobernaron se dividió en dos países —la India y Pakistán—. Además, había 576 principados que eran nominalmente entidades independientes de diversa extensión bajo la tutela y asesoramiento de los británicos, según tratados que regían las relaciones entre ellos. Se les ofreció la opción de unirse con la India o Pakistán. El estado de Jammu & Cachemira era un reino multiétnico, multireligioso, multilingüístico, multicultural, rodeado por la India, Pakistán y Tíbet. Lo gobernaba un rey hindú. Aproximadamente un 60 % de la población era musulmana y el resto, hindú, budista y sikh. El Maharajá cultivaba ideas de independencia y, por lo tanto, demoraba su decisión de unirse con la India o con Pakistán. Entretanto, Pakistán, en su intento de forzar que el Maharajá se decidiera pronto a su favor, in-

vadió Cachemira en octubre de 1947 —tan sólo dos meses después de que la India y Pakistán logaran la independencia.

En respuesta a la invasión, el Maharajá de Cachemira accedió a unirse a la India. Esta decisión fue avalada por el National Conference, el principal partido político de Cachemira, y su líder Sheikh Mohamed Abdullah. La India envió tropas para proteger a la capital, Srinagar, de los invasores y comenzó a repelerlos poco a poco. No obstante, acorde con nuestro genio pacifista, nuestro legado de la lucha de independencia, nuestra fe en la ONU y nuestro respeto por la ONU, la India, en vez de completar la tarea de expulsar a las fuerzas invasoras de una vez por todas, llevó la cuestión al Consejo de Seguridad de la ONU. En los debates celebrados sobre la cuestión, los participantes aceptaron que Jammu & Cachemira estaba bajo la soberanía de la India. No obstante, la India aceptó las Resoluciones de la ONU que, entre otras cosas, afirmaban que el futuro de Jammu & Cachemira sería determinado conforme con la voluntad del pueblo, siempre y cuando Pakistán retirase sus fuerzas invasoras. Pakistán no lo ha hecho hasta el día de la fecha. En 1957 y 1958 los Representantes de la ONU indicaron en sus informes al Consejo de Seguridad de la ONU que, debido al lapso del tiempo y al cambio de condiciones sería difícil implementar las resoluciones. Mientras tanto, tras haber esperado a que Pakistán retirase sus fuerzas, se celebraron elecciones en Cachemira en 1951 y la Asamblea Constituyente ratificó la adhesión del estado a la India. Desde entonces se han celebrado muchas elecciones en Cachemira mediante las cuales se ha averiguado la voluntad del pueblo.

Pakistán libró otra vez guerras con la India en 1965 y 1971 y, durante la última, Pakistán Oriental surgió como el país independiente de Bangladesh, a pesar de un genocidio en el que Pakistán masacró a tres millones de sus propios ciudadanos bengalíes (y la India tuvo que hacerse cargo de 10 millones de refugiados). Tras esa guerra, la India devolvió 90.000 prisioneros de guerra a Pakistán así como el territorio ocupado. En 1965, también les habíamos ocupado y devuelto territorio. Además de haber librado tres guerras contra la India, Pakistán se lanzó a una guerra solapada y oculta contra la India a finales de la década de los setenta y desde entonces ha metido en la India de contrabando enormes cantidades de armas, explosivos y dinero. Ha infiltrado miles de terroristas en el territorio indio. Tardamos casi una década en ganar esa batalla en el Punjab y otra en Cachemira. Se han perdido miles de vidas. Se han causado daños incalculables. Se han desviado recursos valiosos de las actividades de desarrollo para combatir ese terrorismo patrocinado.

Desde el comienzo de su existencia Pakistán viene manteniendo una posición hostil y agresiva hacia la India. Los países occidentales, particularmente los EE.UU. y el Reino Unido conocen de sobra esta política pakistaní hacia la India. Desde luego, ellos también saben que a diferencia de la India democrática, Pakistán, durante más de la mitad de su existencia, ha sido gobernado por dictadores militares. La embajada y centros culturales estadounidenses en Pakistán han sido atacados e incendiados más de una vez; los diplomáticos y ciudadanos americanos han sido muertos y secuestrados. Aun así desde la independencia, Pakistán ha recibido el trato de firme aliado de EE.UU. y de Occidente.

A comienzos de los años setenta la relación entre Pakistán y China ya era bastante estrecha y fuerte y desde entonces se ha convertido casi en una alianza militar estratégica. Aparte de los amplios suministros de armamento, China ha proporcionado gran ayuda técnica y material al programa pakistaní de desarrollo nuclear y misilístico y sin lugar a dudas China ha exportado a Pakistán misiles completos de largo alcance, capaces de llevar ojivas nucleares. Las agencias de inteligencia y los establecimientos castrenses occidentales conocen los pormenores de esa transacción. Por eso y sólo por eso Pakistán, cuya capacidad propia en el área nuclear y de misiles balísticos es limitada, pudo probar armas nucleares y misiles balísticos de largo alcance a los pocos días de las pruebas realizadas por la India. Esas pruebas dan amplio testimonio, si es que hubo menester de testimonio, de la extensa ayuda prestada por China a Pakistán en clara violación de los tratados y compromisos hechos por China.

En las relaciones con otros países, la de la India con China revisten gran importancia. China y la India son ambas antiguas civilizaciones. Ambos son los países más poblados del mundo y vecinos directos. Ambos carecen de historia de conflictos. Desde el comienzo la India ha extendido su mano de amistad y fue el primer país que reconoció el nuevo régimen comunista chino y que encabezó la campaña para que el Gobierno Comunista Chino ocupase su escaño en el ONU. Inclusive cuando China invadió el Tíbet, la India aceptó la soberanía china renunciando a muchos derechos que le correspondían en el Tíbet. La India y China expusieron juntas la bien conocida doctrina de «*Panchsheel*» —cinco principios para coexistencia pacífica—. La India dio todavía un paso más llevando a China a la corriente principal afro-asiática cuando presentó al Premier Chou en Lai ante el liderazgo de ese grupo en la Cumbre de No-alineados celebrada en Bandung. La razón fundamental de esa política india era que China era demasiado importante como

país y no podía ser aislado ni contenido y, en cambio, debería ser parte activa en el concierto internacional de las naciones. Pero en 1962 la India despertó bruscamente cuando China la sometió a una invasión. Sin embargo, esa invasión no la hizo cambiar las premisas de su propuesta y política hacia China. La India sigue creyendo que una relación y un entendimiento cordiales con China son de suma importancia para la paz y la estabilidad mundial.

Por otro lado, los EE.UU. desde el momento que los comunistas llegarán al poder, emprendieron una campaña para convertir a China en un demonio, estableciendo al tiempo una cadena de alianzas militares alrededor de ella, oponiéndose a su entrada de la ONU, aislándola, etc. Pese a su poderío abrumador EE.UU. no pudo prevenir que China se convirtiese en una potencia de armas nucleares y se vio obligado a aceptar y acostumbrarse a vivir con la situación. Si bien las filosofías políticas y los sistemas de EE.UU. y China eran diametralmente opuestos, la política estadounidense hacia China en los setenta cambió completa y repentinamente. Reconoció el régimen comunista, estableció relaciones diplomáticas con ella, permitió que ocupara su puesto en la ONU y puso en marcha un proceso de vinculación en interacción que durante los últimos 25 años se ha incrementado hasta un nivel que les ha convertido en socios estratégicos. Las buenas relaciones entre EE.UU. y China sirven a los intereses de la paz y la estabilidad mundial, pero existen unos puntos preocupantes. El alcance y la penetración de esa política de vinculación estadounidense con China se han sustanciado de una manera sin precedentes a pesar de las serias y continuas violaciones de normas por parte de China contra la proliferación nuclear y la tecnología misilística, que han sido documentadas ampliamente por diversas agencias del propio EE.UU. Asimismo, se ha permitido la exportación por valores de miles de millones de dólares de materiales y tecnologías estadounidenses estratégicamente sensitivas para China a pesar de las pruebas bien documentadas de que China ha «robado» secretos nucleares sensitivos de laboratorios estadounidenses. Este trato choca frontalmente con la insistente política de «denegación reiterada» hacia la India. Lo que nos chocó particularmente fue no sólo la alabanza del Presidente de EE.UU. a China por la ayuda de ésta a fin de «frenar» la proliferación en el sur de Asia sino también el aviso de la intención de trabajar junto con China para monitorearla.

La India pudo convertirse en potencia nuclear a principios de la década de los setenta pero prefirió ejercer mesura conforme con su apre-

ciada esperanza de lograr el desarme nuclear. Mientras tanto, la India era consciente del programa nuclear y misilístico pakistaní, ayudado desde el extranjero. También lo era EE.UU. Alertamos a EE.UU. repetidamente de las peligrosas consecuencias para la seguridad de la India. La incapacidad o la falta de voluntad de EE.UU. para actuar en ese sentido fue un factor de honda preocupación para nosotros. Cuando Pakistán realizó en abril de 1998 las pruebas de su misil balístico de largo alcance, a las que siguieron con pronunciamientos xenófobos y celebraciones, esto fue la última gota que colmó el vaso. Para asegurar nuestro propio entorno de seguridad, nos vimos obligados a realizar nuestras propias pruebas nucleares. Se debe señalar que esta decisión fue unánimemente avalada por el Parlamento indio y representó el cumplimiento de uno de los mayores compromisos electorales ofrecido por el Partido Bharatiya Janata, el partido en el poder en la India.

Después de las pruebas, hemos expuesto las premisas básicas de nuestra doctrina nuclear, que se han puesto en conocimiento de las potencias nucleares en la continua serie de conversaciones:

- La India mantendrá un disuasivo nuclear mínimo y creíble. No obstante, para asegurar que nuestro disuasivo sea avistado como creíble, adoptaremos y mantendremos una posición de despliegue que pueda sobrevivir. A este fin se mantendrán la entrega apropiada y la capacidad de segundo ataque en los niveles más bajos factibles.
- Hemos adoptado una doctrina de no ser los primeros atacantes. Hemos ofrecido esa declaración conjunta bilateral multilateralmente a otras potencias nucleares, incluyendo a Pakistán. No utilizaremos armas nucleares contra estados no poseedores de armas nucleares.
- La India no se involucrará en una carrera armamentística; no nos interesa la paridad con Estados poseedores de armas nucleares.
- La India ha declarado un moratorio sobre pruebas nucleares adicionales y ha afirmado que está dispuesta a considerarlo y discutirlo para convertirlo en un compromiso de derecho.
- Ya estamos llevando a cabo negociaciones multilaterales sobre un tratado para prohibir la producción en el futuro de material fisible para armas nucleares.
- La India está comprometida con la no proliferación y hará, donde sea necesario, más estrictos y más actuales sus sistemas de control para la exportación.

- El mecanismo de control consistirá en un comando y sistema de control civiles, con dispositivos de seguridad adecuados que sirvan en todo tipo de contingencias.
- La India seguirá trabajando por lograr su objetivo permanente de desarme nuclear completo y universal.

He intentado presentar una visión panorámica de la India, antigua y moderna, dentro del tiempo asignado para la conferencia. Espero que mi exposición les impulse a saber más sobre la India. Gracias por su atención.

El mundo de los refugiados: vivencias y esperanzas

por **D. Mateo Aguirre**

*Conferencia pronunciada
el 18 de mayo de 1999*

Forum Deusto

El mundo de los refugiados: penas y esperanzas

por Mateo Aguirre*

1. Introducción

Permítanme en primer lugar decirles que es para mí un gran honor el poder reflexionar con ustedes, aquí en Bilbao, sobre los problemas y las realidades del mundo de los refugiados. Como saben, llevo trabajando ya varios años en el Servicio Jesuita a Refugiados que fue iniciado precisamente por un ilustre bilbaíno, el R.P. Pedro Arrupe. Lo que él dejó como una promesa, se ha convertido en una hermosa realidad: en el día de hoy, 450 hombres y mujeres, religiosos y laicos se dan la mano en 41 países para acompañar, servir y velar por los derechos de toda persona desplazada por causas de guerra, violencia, abusos de poder o conflictos étnicos.

El problema es enorme; según los últimos informes, el mundo cuenta actualmente con 14.000.000 de refugiados de los cuales la mayoría, alrededor de 7.500.000, se encuentran en Africa. A ellos hay que añadir la existencia de 30.000.000 de desplazados internos en cuarenta países. La mayor parte de ellos son personas mayores, mujeres y niños que raramente tienen algo que ver con el torbellino que los envuelve.

* Mateo Aguirre, jesuita alavés, trabaja en Africa desde 1996. Después de sus estudios de Teología en la Universidad Católica de Lovaina, su trabajo ha transcurrido entre la docencia y la Pastoral. En Lubumbashi (RDC) pasó nueve años, hasta 1985, entre las aulas del Seminario Mayor y otros centros de formación para religiosos y eclesiásticos y fue Párroco de la Catedral. Posteriormente asumió la animación de la parroquia universitaria de Kisangani y fue profesor en su Centro Intercongregacional. Desde 1994, cuando estalló el drama humanitario de los Grandes Lagos, Mateo Aguirre anima el Servicio Jesuita a Refugiados en esta región (Congo, Burundi, Rwanda) donde con 50 voluntarios dirige unos diez proyectos, tanto en campos de refugiados, como en los emplazamientos de desplazados.

Uno de los objetivos de nuestro encuentro es abordar el mundo concreto del refugiado. ¿Cómo viven? ¿de qué viven? ¿Cuáles son sus alegrías, sus penas, sus heridas, sus esperanzas? Les invito a asomarnos juntos, con respeto y delicadeza a este inmenso pozo de dolor que es el mundo de los refugiados. Acercarnos a un campo de refugiados, entrar en la vida de estos hombres y mujeres, ancianos y niños es como hundirse en un mar de sufrimiento moral y de dolor físico. Describir la experiencia y las condiciones de vida de estos hombres y mujeres, ancianos y niños nos conduce a experimentar situaciones extremas de penuria y sufrimiento.

2. El entorno material

Los campos que hemos frecuentado, son auténticas ciudades en las que viven, a veces, hasta 200.000 personas en espacios reducidos a la mínima expresión, en los que «casas» de cuatro metros por dos, hechas de plástico azul con el conocido anagrama del ACNUR (Alto Comisariado de las Naciones Unidas para los Refugiados) cobijan, en plena promiscuidad y con una falta de higiene total, diez u once personas, esposo y esposa, abuelos, hijos de edades y sexos diferentes mezclados con otros miembros de la gran familia africana todos juntos disputándose el espacio con los escasos enseres que pudieron guardar en la locura de la huida.

Y ¿qué decir del régimen alimenticio? Según la Organización Mundial de la Salud, toda persona adulta requiere, para obtener un mínimo de calidad de vida, aproximadamente 2.500 calorías al día.

Según los datos facilitados por Cáritas España, el ACNUR, estuvo distribuyendo en los campos de Refugiados de Bukavu en los años 94-96, 300 gramos de harina de maíz, 120 gramos de alubias, 30 gramos de un compuesto de harina de maíz y otros cereales, 20 gramos de aceite y cinco de sal, en total 475 gramos de alimento que contienen 1.568 kilocalorías y 54 gramos de proteínas, lo que permitía al refugiado comer una vez al día; este fue el régimen alimenticio de la gente de los campos, día a día, semana a semana durante casi dos años, sin poder disponer de ninguna otra alternativa de menú. Para completar el cuadro, tenemos que tener en cuenta la presencia entre los beneficiarios de esta ayuda de ancianos, madres en tiempo de lactancia, niños y enfermos crónicos.

No olvidemos que un gran número de estas personas, eran ayer personas dignas y acomodadas, amos de sus plantaciones de bananas,

empleados de tal empresa, funcionario en tal ministerio, profesor o comerciante; quien más quien menos, cada uno gestionaba su peculio familiar y podía permitirse el lujo de hacer crecer a sus hijos en paz y tranquilidad. En los campos se tenían que pasear, con mucha vergüenza, humillados, con los zapatos rotos, los pantalones remendados y camisas descoloridas, olvidando lo que es una pastilla de jabón de tocador y un cepillo de dientes.

3. La vivencia interna

Pero no son las circunstancias materiales las que convierten la vida del refugiado en un calvario difícil de escalar; el verdadero sufrimiento es interior.

Todo empieza cuando el odio, los abusos de poder y la inseguridad llenan de miedo el corazón hasta el punto de que la vida se hace imposible y hay que abandonar el entorno securizante donde se era alguien, donde la persona tenía una identidad, un status, una familia y unos bienes, cuando hay que abandonar el mundo en el que se ha sido hombre. Como dice Mark Raper,¹ Director Internacional del SJR «En un campo de personas desplazadas, todos son un “antiguo algo”: campesino, ama de casa, médico, marido, ministro de estado».

El primer trauma es el abandonar todo ello y encontrarse desarraigado, arrastrado por el viento, perdido entre el cielo y la tierra, sin puntos de apoyo, sin referencia alguna... El trauma se hace más profundo cuando el refugiado es instalado en los campos de acogida; entonces se convierte en un número, sin rostro, sin identidad. Los que eran un «antiguo algo» se convierten en «nadie»: un cuerpo al que hay que dar cobijo, prodigar los primeros cuidados de salud y alimentar. Por ello uno de los reflejos del refugiado, a medida que pasa el tiempo, es el de «contarse a sí mismo», volver al tiempo en que era alguien para alguien, una identidad que han perdido.

Y cuando los refugiados son instalados definitivamente en su campo, entonces toman conciencia del rechazo del que son víctimas: por un lado, expulsados de su propio país y considerados por otro como in-

¹ MARK RAPER, S.J : «Poblaciones Desplazadas: Visión global de los refugiados y personas desplazadas forzosamente hoy» *Política exterior*, Marzo de 1999.

trusos que provocan el desequilibrio social en la población local del país que les acoge. Experimentar el ser rechazado y excluido de la sociedad, el vivir sin identidad, cuando se ha poseído todo: dignidad, profesión, imagen, prestigio, casa, medios propios de subsistencia es un trago difícil de asumir. En tales circunstancias, el refugiado es un cero a la izquierda en el ámbito de la vida socio-política, sólo tienen peso como número dentro de una estadística. Una de las experiencias más duras de las que hemos sido testigos, es el censo de la población refugiada en los campos. No cabe duda de que el censo es necesario para evitar la picaresca propia de todas las situaciones de pobreza (había refugiados que se hacían servir varias raciones presentando diversas cartas de racionamiento), pero ello no disminuye el impacto humillante de verse marcado con tinta indeleble, como vulgares reses que hay que alimentar en una granja.

Otro aspecto lacerante de la vida del refugiado es la experiencia de la manipulación; odiado por los que provocaron el exilio, despreciado por el país de acogida, la persona que tiene que dejar su país para huir de la muerte, es fundamentalmente una persona manipulada por todos. Por los organismos de la ONU, por las estructuras administrativas, por organizaciones internacionales e incluso, algo todavía más doloroso, por su propia clase política que lo toma como escudo humano para proteger sus intereses y disponer de medios de presión para consolidar sus parcelas de poder. Fuera de sus fronteras, el refugiado se convierte en moneda de negociación entre los estados, en carne de proyecto para el ACNUR y otras ONGs y en una persona desnuda, sin rostro, sin derechos, que tan sólo sirve para alimentar las columnas de una estadística.

Pero quizás el sufrimiento profundo más desgarrador de todos los que se viven en cualquier campo de refugiados es la desesperanza. Un refugiado no tiene mañana. Con frecuencia se vive encerrado en el sueño de un paraíso perdido, con la conciencia ahogada por la culpabilidad (ficticia o real) de atrocidades cometidas personalmente o por el grupo de pertenencia; y delante de ellos, como única perspectiva, un rosario de días, de meses, de años durante los cuales sólo podrán engendrar y acompañar hijos condenados a no crecer, sin mañana ni futuro.

Es este muro construido de falta de mañana y de falta de esperanza lo que convierte la vida del refugiado en una pesadilla humanamente insoportable. El dolor es menos dolor cuando se sabe que terminará un día; el refugiado, preso de torbellinos políticos y de intereses internacionales, se cree condenado a un infierno sin fin.

4. El exilio y sus causas

El fenómeno del refugio, es el resultado de la confluencia ocasional de una serie de elementos cuyo acento e influencia cambia según las circunstancias. Entre las más importantes nosotros consideramos las siguientes:

Los problemas de origen étnico: Para muchos analistas, una de las causas que engendran exilios masivos son los conflictos de orden étnico; sin pretender ser exhaustivos, podríamos citar el problema palestino, el drama ruandés y otros muchos casos que nos obligan a reconocer la importancia del elemento étnico en la gestión de éxodos masivos. Sin embargo, habría que reconocer que los conflictos étnicos puros no existen y que muchas veces esconden conflictos de otro orden, tales como luchas de influencia y de poder. Tal es la opinión avanzada por el investigador de la Universidad Instelling de Amberes Charles Ntampaka²; a su entender, el impacto de las tensiones étnicas en Rwanda, no hubiera sido una causa importante porque de hecho, la dimensión tribal o étnica sólo habría visto el día con la aparición de los primeros registros administrativos de la colonia que daban a la etnia como criterio de identificación. Las etnias no habrían constituido nunca un obstáculo a las amistades ni a la solidaridad. Ha sido necesaria la intervención del hombre político para explotar la diferencia y manipular el sentimiento legítimo de pertenencia y así desembocar en genocidios y en masacres.

Los problemas sociales, económicos y de desarrollo: Lo que acabamos de señalar nos permite pensar que es falaz pensar el reducir el problema de los refugiados a un conflicto puramente étnico. Acerquémonos al caso de Rwanda. El pequeño país africano, tiene sólo 26.338 kilómetros cuadrados y antes de los trágicos sucesos de 1994, contaba con 8.203.000 habitantes con una densidad de 316 habitantes por kilómetro cuadrado, la segunda de Africa, después de la Isla Mauricio. En Rwanda ha habido siempre un problema de sobrepoblación y de escasez de tierras de cultivo y de pastoreo. Al margen de posibles tensiones étnicas, el elemento «lucha por la sobrevivencia» era una realidad y el haber podido disponer de espacios más amplios hubiera evitado probablemente que las tensiones acabaran en masacres. En el caso del veci-

² «De l'ethnie sociale à l'ethnie politique: le drame rwandais» *Dialogue*, enero de 1996.

no Congo que cuenta con 2.500.000 kilómetros cuadrados y que tiene una densidad aproximada de 16 habitantes por kilómetro cuadrado, las tensiones étnicas se han diluido en la inmensidad de sus selvas y de sus sabanas.

Hoy en día, las personas especializadas en este género de conflictos reconocen en su mayoría que en muchos casos de desplazamientos masivos hay unos componentes socio-económicos importantes. De hecho, cuando se comparan los movimientos de refugiados con el índice de desarrollo humano según los criterios del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), nos damos cuenta de que los 53 países catalogados bajo el título de «alto desarrollo humano» sólo tres (Rusia, Colombia y Armenia) han presentado desplazamientos significativos mientras que de los treinta designados con la clasificación más baja de desarrollo, la mitad han experimentado migraciones forzosas substanciales, muchos de ellos de forma muy consistente, como es el caso de Afganistán, Angola, Burundi, Rwanda y Sierra Leona³.

De todas formas, la experiencia cotidiana nos permite reconocer que la pobreza, la desigualdad y la competencia por los escasos recursos disponibles pueden desempeñar un papel importante en la creación de las condiciones en las que tienen lugar los desplazamientos masivos de población.

Los conflictos subterráneos de la geopolítica y de la geoeconomía: Un aspecto importante que influye en los grandes movimientos de masas y que no siempre es reconocido, es el impacto de los intereses económicos internacionales y de las luchas por las zonas de influencia. Convendría estudiar la cuestión más a fondo para hacer un diagnóstico apropiado. Volviendo una vez más al caso de los países de la región de los Grandes Lagos que conocemos mejor, hay que admitir el hecho de que el genocidio que acabó con casi un millón de ruandeses y provocó el desplazamiento de otros 1.200.000, se ha acompañado de una profunda mutación cultural y económica en toda la región. Rwanda, país tradicionalmente agrícola, francófono, sometido a la influencia económica de Francia, se ha convertido actualmente en un país en el que el inglés es reconocido como lengua oficial y en una plataforma comercial por la que circulan el oro, los diamantes, y los productos de la selva congoleña y desde la cual se distribuyen en toda la zona los productos

³ ACNUR: *La situación de los refugiados en el mundo 1995. En busca de soluciones*. Alianza Editorial. Madrid 1995.

manufacturados por los países del mundo afro-anglófono como Uganda, Kenya y sobre todo Africa del Sur.

5. Pistas de solución

Es evidente que el mejor regalo que se puede ofrecer a un refugiado es el de poder volver a su país, con justicia y dignidad y poder recuperar su identidad, sus bienes y su lugar en la sociedad. Sin embargo, ello no es nada fácil, pues frecuentemente las causas y las circunstancias que provocaron su exilio no han cambiado suficientemente. El ejemplo del retorno del Pueblo Palestino a la tierra de sus antepasados lo prueba con creces. Las dificultades no han impedido al ACNUR efectuar repatriaciones importantes en estos últimos años entre ellos el retorno masivo de millones de refugiados en Camboya, Afganistán, El Salvador, Mozambique, Liberia, Rwanda...

Estas realizaciones, por supuesto no se han hecho sin complicaciones. La vuelta de los refugiados ruandeses se saldó con la pérdida de miles de vidas humanas y los estigmas provocados por una repatriación precipitada son todavía visibles en la sociedad ruandesa. Y es que el reto no es fácil de asumir.

5.1. *El retorno y su problemática*

Para comprender la problemática del retorno conviene tener una idea clara de la situación que le espera al refugiado en su punto de llegada; de hecho, al llegar a su país de origen, el refugiado tendrá que sintonizar con una nueva situación y recrear un nuevo equilibrio; su mundo habrá evolucionado en muchos aspectos:

- Desde el punto de vista social: el país que va a acoger al retornado, busca su propio equilibrio y aunque los cañones hayan enmudecido, los sentimientos de odio, revanchismo, la búsqueda de compensaciones sociales de los vencedores determinan muchas de las decisiones del poder. En este contexto, el respeto de los derechos humanos del vencido deja mucho que desear y las vejaciones de todo tipo están a la orden del día.
- Desde el punto de vista económico: el refugiado llega con frecuencia a países destruidos económicamente y al mismo tiempo, tienen que pasar de la condición de asistidos, en la que consumían lo que se les daba, a la situación de reconstructores de su propio destino y del porvenir de su comunidad nacional.

—Desde el punto de vista moral: el refugiado descubre cuando retorna a su país, que él no es la única víctima del pasado luctuoso; del día a la mañana, se descubre como un elemento más de un nuevo tejido social, muy diferente de que fue el suyo antes del exilio, un tejido que está formado por gente tan desgarrada como él: traumatizados por la guerra, rescatados de las masacres, desplazados por la violencia... El retorno se efectúa con frecuencia, a un país roto moralmente, a unas sociedades sin esquemas, sin escala de valores y todo ello para convivir al lado de personas desequilibradas, desgarradas y llenas de resentimientos, odios, miedos y desconfianzas. Hasta ahora, la política de las Naciones Unidas, como lo reconocen sus colaboradores (cfr. el informe citado), han seguido la política de reinsertar a los refugiados en sus países de origen con «una olla y un apretón de manos », es decir con un pequeño viático consistente en semillas y herramientas agrícolas, una módica ración de alimentos básicos para esperar las primeras cosechas y un reducido ajuar para reanudar la vida familiar. Con estos flacos bagajes se les introducía en una nueva jungla en la que tenían que empezar una nueva aventura sembrada de privaciones, desaliento y abandono, en situaciones muchas veces más arduas que el propio exilio. Para muchos con el retorno, el remedio era peor que la enfermedad.

5.2. *Las condiciones apropiadas de un buen retorno*

Como ya le hemos mencionado, el retorno es la solución propia al problema de los refugiados. Aunque el mundo internacional pueda ofrecer paraísos dorados en el extranjero, la inmensa mayoría de los exiliados anhelan con volver a su medio habitual de vida; también hemos podido constatar que no se trata de un retorno ciego: para que ésta sea una auténtica solución, tendría que realizarse con dignidad y justicia, con un mínimo de seguridad y con posibilidades de prosperidad y crecimiento. Veamos algunas de las condiciones necesarias de todo retorno.

5.2.1. El retorno ha de ser voluntario

—Si citamos esta condición en primer lugar no es por puro azar; consideramos que es la más importante, porque condiciona todas las demás. En agosto de 1995 fui testigo presencial, en Bukavu, de un intento del ejército de Mobutu de repatriar forzosa-

mente a los 350.000 refugiados ruandeses hacinados en los campos que circundaban la ciudad. Las hordas de Mobutu se abatieron sobre la ciudad y ciertos campos como una nube de inclemencia, de forma imprevista, deteniendo a los refugiados e introduciéndolos en camiones que se dirigían con su carga directamente a la frontera ruandesa. El pánico a un posible retorno forzado a las colinas ruandesas invadió los campos y vimos a millares de hombres y mujeres, niños y ancianos, alocados correr abandonando todos sus «blindados»⁴ con todas las riquezas, hundiéndose en la amedrentadora selva congoleña y en la angustia de lo desconocido. Cuando las tropas ruandesas atacaron posteriormente en octubre del 96 los campos de Goma, ¿cuántos refugiados no prefirieron morir que volver a su país empujados por los fusiles de los militares? El miedo al retorno puede estar justificado por mil razones. En el universo de los refugiados uno se encuentra con toda clase de personas; si tomamos el caso de Rwanda, fue toda una sociedad civil la que se encontró en los senderos del exilio:

- Militares y políticos con crímenes de guerra; es difícil de comprender como este tipo de personas pudieran volver a su país sin un enfrentamiento con la justicia...
- Intelectuales y gente de influencia, funcionarios, altos cuadros, grandes comerciantes que no estuvieron implicados directamente en crímenes contra la Humanidad, pero que serían capaces de implicarse en la gestión de las cosas públicas, pero que se saben en el punto de mira de envidias, odios y exclusivismos; ¿cómo volver sin una garantía de reconciliación y de igualdad?
- Hombres y mujeres, pobres, inermes, inocentes arrastrados por el torbellino del miedo, abandonados a ellos mismos, sin ningún medio de reconstrucción; ¿cómo podrían estas personas volver a su país sin ningún acompañamiento, sin protección y sin ayuda?

5.2.2. El retorno se ha de realizar en la justicia

Permítanme seguir profundizando en la experiencia ruandesa. El genocidio de 1994 fue una realidad, es imposible olvidar la masacre de

⁴ Blindados: apelación irónica que los refugiados daban a los cobijos de plásticos que el ACNUR les ofrecía como lugar de habitación.

casi un millón de personas. En octubre de 1990 el FPR⁵, abrió las hostilidades, atacando el régimen corrupto de Habyarimana. El 6 de abril de 1994 ocurrió uno de los crímenes contra la humanidad más duros de nuestro tiempo: entre quinientas mil y un millón de personas, en su mayoría Tutsi y Hutus moderados, murieron de las formas más crueles que se puedan imaginar: asesinados vilmente en las iglesias donde habían buscado refugio, hijos asesinados ante sus padres, esposos ante sus esposas, amigos obligados a matar a sus amigos.

¿Cómo concebir un retorno en la impunidad, sin que haya una justicia que cauterice las heridas de la tragedia? Una sociedad nueva no se puede construir sobre heridas enconadas y mal cicatrizadas. Es evidente que se trata de una empresa de larga duración (cfr. el caso de Barbie el francés que colaboró con los nazis y que fue confrontado a la justicia decenas de años después), pero se impone como una condición indispensable de una repatriación digna. En alguna parte de la Biblia se nos dice que sólo la Verdad puede construir hombres (sociedades?) libres; también nos dice que la paz va siempre de la mano de la justicia. Como dice el P. Luis Pérez Aguirre en uno de sus artículos «las heridas abiertas, la infección olvidada en el cuerpo social y en la identidad de los pueblos, no podrán ser curadas más que si somos capaces de acceder a la verdad»⁶. Tan sólo mirar las propias llagas con lucidez puede dar a un pueblo la salud social.

5.2.3. El retorno se ha de hacer en un contexto de reconciliación

Dada la frecuencia de conflictos armados y de luchas fratricidas (Rwanda, Burundi, Sierra Leona, Kosovo), hoy más que nunca, se habla de reconciliación. Y hoy más que nunca, ese vocablo se ve deformado por toda clase de manipulaciones. Para unos reconciliarse es «olvidar» lo vivido como si se pudiera poner entre paréntesis el espectáculo de una madre, de un padre, un hijo, un hermano, un novio, descuartizado delante de sus propios ojos, como si los genocidios y las deportaciones no hubieran existido... Para otros la reconciliación se reduce a un gesto ritual o a un rocío de agua bendita. ¿Qué hacer en tal caso con la exigencia de justicia y con el deber de reparación? En muchos casos, la

⁵ FPR: Front Patriotique Rwandais. En su tiempo considerado como rebelde, después de su victoria, es el fundamento y la punta de lanza de la actual «APR» o Armée Patriotique Rwandaise.

⁶ Spiritus n.º 135 mayo de 1994, págs.149-151.

experiencia de la reconciliación está tan manipulada por la política, esconde, paradójicamente tantas y tan grandes y tan larvadas dosis de odio y de intolerancia... En muchos casos el discurso sobre la reconciliación es tan cínico y tan hipócrita... Gobiernos y etnias olvidan sus propias responsabilidades hablan y actúan como si el único culpable fuera el otro y en la mayor parte de las veces, el vencido es el que tiene que «reconciliarse», pedir perdón, humillarse. Viviendo en medios profundamente desgarrados por el miedo y la desconfianza hacia el otro, por el escozor de heridas profundas causadas por guerras fratricidas, y por sociedades que se construyen sobre fundamentos de búsqueda de poder y de intereses étnicos y económicos, uno tiene la impresión de que la reconciliación sólo se puede concebir como el fruto maduro del tiempo; de un tiempo que cura memorias, y que arraigado en la luz que hace verdad, en el reconocimiento y el respeto, se abre al diálogo y a la acogida del otro. Antes de ser una realización política, la reflexión ha de conducir a la conversión de los corazones y se construye, no mirando hacia el pasado sino al futuro.

En su artículo antes citado⁷, Mark Raper nos hace participar de su experiencia acumulada durante decenas de años vividos en ambientes conflictuales: «Después de cualquier conflicto, el procedimiento para una reintegración y rehabilitación adecuada es arduo y duradero. Los sistemas legales y educativos, y el mercado de trabajo tienen que ser reconstruidos. Tras la guerra, abundan los huérfanos y las viudas. El trabajo más profundo —la reconciliación y la construcción de la paz— dura décadas y sólo empieza cuando el dolor comienza a desaparecer».

6. Conclusión

El tema de las personas desplazadas por las fuertes violaciones de los derechos elementales de la persona es inagotable y pudiéramos seguir compartiendo sobre aspectos importantes: el papel de las Organizaciones No Gubernamentales, el rol de las Organizaciones Internacionales, de las Agencias de financiación, del voluntariado. Pero como el tiempo llega a su fin, permítanme terminar compartiendo con ustedes alguna reflexión.

⁷ MARK RAPER, *op. cit.*

6.1. *El mundo de los refugiados, una interpelación*

Cuando se trabaja con los refugiados, se hace la experiencia del sufrimiento físico, del hambre, de la miseria material extrema; también se respira el dolor más profundo provocado por el miedo, el sentimiento de rechazo, la culpabilidad. Sin embargo, lo que es verdaderamente doloroso no es ese sufrimiento físico y moral, sino las causas que lo provocan y el sentimiento de sentirse impotente ante un mundo inhumano conformado por el abuso de poder y la búsqueda alocada de dinero. Es verdaderamente repugnante ver con qué frialdad el mundo internacional calcula sus ganancias en zonas conflictuales y las contabiliza en dólares, sin escatimar el precio a pagar en vidas humanas.

Esa experiencia dura de una «in-humanidad» estructurada y convertida en muro de apariencia inexpugnable, nos concierne a todos, como nos concierne todo lo humano. Es al menos curioso ver que el impuesto en sufrimiento y en sangre se pagan siempre en el sur... El sufrimiento del refugiado es una interpelación que nos orienta no a una culpabilidad morbosa y estéril sino a la responsabilidad y a la solidaridad.

6.2. *El mundo de los refugiados, una tarea para todos*

En 1990, el R.P. Peter-Hans Kolvenbach, Prepósito General de la Compañía de Jesús, hizo, en una carta dirigida a todos los Jesuitas, una evaluación del trabajo realizado por el SJR desde sus comienzos⁸. Reconociendo la importancia del trabajo realizado sobre el terreno y la necesidad de un servicio eficaz, el P. Kolvenbach nos abre pistas importantes cuando se trata de enfocar el problema de los refugiados. «Cuando se habla de la crisis de los refugiados, se habla generalmente de su creciente número, la penosa experiencia de sus viajes por tierra y mar, los programas de ayuda y residencia ideados por los gobiernos y organizaciones privadas».

«Menos atención se presta a la cuestión fundamental de por qué hay quince millones de refugiados, la gran mayoría de los cuales provienen de los países más pobres del mundo. La ayuda que se presta se concibe generalmente como una obra de caridad, más que de justicia, de ahí la necesidad de indagar las razones más profundas que les fuer-

⁸ Peter-HANS KOLVENBACH: «Revisión del Servicio Jesuita a refugiados» *Acta Romana SJ*, vol XX, fasc III, 1990.

zan a huir de sus países. Las organizaciones de ayuda hablan en favor de los refugiados para pedir más ayuda y raramente para pedir más justicia. Los jesuitas que trabajan en los campos de refugiados, que están en contacto con las tragedias que sufren ellos y sus familias... nos están urgiendo a que vayamos más allá de este servicio inmediato y exploremos las causas que impulsan a esas personas a huir». Y esta tarea es un trabajo necesario para que todo gesto de ayuda sea fecundo y para que la solidaridad de nuestra compasión se oriente hacia el descubrimiento y la denuncia las raíces del mal y no se quede en un puro consuelo de buenas conciencias. La generosidad de la ayuda es importantísima, la exigencia de justicia necesaria, y concierne a todos.

6.3. *El mundo de los refugiados, un don*

EL SJR en la región de los Grandes Lagos ha acogido en sus equipos durante los cinco años de trabajo, un centenar de voluntarios, de todo origen edad y condición. Como animador del conjunto del servicio, he podido constatar que a pesar de la dureza del trabajo, de la inseguridad, de una gran cantidad de frustraciones, todos han vuelto a su vida cotidiana convencidos de que la vida con los refugiados había marcado un hito en sus vidas. En su precioso libro *Le Corps Brisé*⁹, Jean Vanier, el fundador del Arca, donde se comparte diariamente la vida con minusválidos mentales, invita a tomar conciencia de la riqueza que supone el vivir al lado del que sufre. Los sufrimientos y las miserias, la pobreza de los demás, sus miedos, no sólo ayudan al voluntario a tomar conciencia de sus propias incoherencias, de sus angustias, frustraciones, pobrezas y soledades sino que es un continuo estímulo, una exigencia a sobrepasarse a sí mismo y a desbloquear todas las capacidades humanas y a desarrollar todo lo que cada uno lleva de bueno en el fondo de su corazón: Su capacidad de paciencia, ofrenda, entrega y noble compasión. Al terminar el servicio, la mayor parte de las personas con las que he colaborado se llevaban, admirados, una pregunta: hemos pasado uno, dos años con los refugiados y hemos hecho todo por acompañarlos, servirles y defender sus derechos, pero ¿quién ha acompañado a quién, quién ha servido a quién, quién ha hecho crecer a quién...?

⁹ Jean VANIER: *Le Corps Brisé.-Route vers la Communion*. Parole et Silence. Cerf, 1998.

Diferencia y fusión entre culturas orientales y occidentales

por **D. Jiamu Sun**

*Conferencia pronunciada
el 27 de mayo de 1999*

Forum Deusto

China y su cultura

por Jiamu Sun*

Breve historia

China es uno de los países que poseen una civilización más antigua, y cuenta con una historia con comprobaciones escritas de hace 4.000 años.

Durante el largo período de la sociedad primitiva, hacia el siglo XXI a.C., apareció la primera dinastía en la historia china, la Xia, con la cual comenzó la sociedad esclavista. Luego vinieron las dinastías Shang y Zhou del Oeste que desarrollaron el esclavismo. Las siguieron el Período de Primavera y Otoño y el Período de los Reinos Combatientes (que constituyeron la dinastía Zhou del Este). Esta etapa es considerada como de transición de la sociedad esclavista a la feudal.

En el año 221 a.C. Qin Shi Huang fundó la dinastía Qin. Este fue el primer estado feudal, plurinacional unificado y con el poder centralizado. Tras Qin, la historia de China experimentó muchas modificaciones; se sucedieron las dinastías: Han del Oeste, Han del Este, Tres Reinos (Wei, Shu y Wu), Jin del Oeste, Jin del Este, Dinastías del Sur y del Norte, Sui, Tang, Las Cinco Dinastías, Song del Norte, Song del Sur, Yuan (etnia mongola), Ming y Qing (etnia manchú).

En 1840, el Gobierno británico, para proteger el comercio del opio, desencadenó una guerra de agresión contra China. En 1919

* Jaimu Sun es desde 1998 Consejero Cultural de la Embajada de la República Popular China en España. Entre 1965 y 1973 estudió en la Universidad de Lenguas Extranjeras de Beijing. Respecto a su experiencia laboral cabe destacar que de 1979 a 1981 fue funcionario de la Embajada China en Guinea Ecuatorial; de 1982 a 1986, Secretario de la Embajada China en México; de 1992 a 1995, Consejero Cultural de la Embajada China en Argentina, y en la actualidad ejerce en España.

estalló el Movimiento del 4 de Mayo, antiimperialista y antifeudal, que constituyó un viraje de la revolución democrática del tipo viejo a la revolución de nueva democracia. En 1921 nació el Partido Comunista de China dirigido por el presidente Mao Zedong. Bajo la dirección del Partido Comunista de China y, tras una dura lucha de 28 largos años, se fundó la República Popular China el primero de octubre de 1949.

Los tres primeros años de la Nueva China constituyeron una etapa de restablecimiento de la economía nacional. De 1953 a 1956 se efectuaron la transformación socialista y el cumplimiento del Plan Quinquenal para el Desarrollo de la Economía Nacional. De 1957 a 1966 se desarrolló una etapa en la que comenzó la construcción socialista a gran escala. A pesar de los serios reveses y las graves calamidades naturales de tres años sucesivos (1960-1962), el país conquistó enormes éxitos. Pero en 1957 se desplegó la campaña contra los derechistas y, en 1959, la lucha contra la «tendencia derechista». En el aspecto económico se dio el «gran salto adelante» y un movimiento para establecer comunas populares. De 1963 a 1965 el Gobierno llevó a cabo una política de «reajuste, consolidación, complementación y elevación» de la economía nacional.

La «revolución cultural» iniciada y dirigida por Mao Zedong, Presidente del Comité Central del Partido Comunista de China, transcurrió entre 1966 y 1976. El Presidente Mao creía que había existido un numeroso grupo de representantes de la burguesía, revisionistas contrarrevolucionarios, dentro del Partido, del Gobierno, del Ejército y de la esfera cultural. Por otro lado, las camarillas contrarrevolucionarias de Lin Biao y Jiang Qing se aprovecharon de los errores cometidos por Mao Zedong en las postrimerías de su vida y a su espalda realizaron gran cantidad de actividades perjudiciales para el Estado y el pueblo, llevándoles a sufrir los más graves tropiezos y pérdidas conocidos desde 1949.

En octubre de 1976, el Partido Comunista de China hizo añicos la camarilla contrarrevolucionaria de Jiang Qing. China entró en una nueva etapa de desarrollo de su historia. Con la convocatoria de la III Sesión Plenaria del XI Comité Central del PCC a finales de 1978, se hizo realidad el gran viraje con significado de largo alcance. En 1979, China empezó a aplicar una política de reforma y apertura, pudiendo definir gradualmente un camino para la modernización socialista acorde con la situación de China.

Localización geográfica y división administrativa

China se encuentra en el este del continente asiático, en la costa occidental del océano Pacífico. Con una vasta superficie terrestre de unos 9.600.000 kilómetros cuadrados, que representa el 6,4 % de la superficie terrestre de todo el planeta, China ocupa el tercer lugar en el mundo.

En China la división administrativa es de tres niveles fundamentales: provincia, distrito y cantón. En el primer nivel están 23 provincias, 5 regiones autónomas, 4 municipios directamente subordinados al Poder central y una región administrativa especial (Hong Kong). Las provincias y regiones autónomas se subdividen en prefecturas autónomas, distritos, distritos autónomos y municipios; los distritos y distritos autónomos en cantones, cantones étnicos y poblados. Las regiones autónomas, equivalentes a las provincias, y las prefecturas autónomas (divisiones entre los niveles de región autónoma y de distrito autónomo) y los distritos autónomos son zonas de autonomía étnica.

Actualmente existen aproximadamente en todo el país 520 municipios, 1.900 entidades administrativas de nivel distrital, más de 44.000 cantones y más de 12.000 poblados. Beijing es la capital de nuestro país. El 20 de diciembre del presente año el Gobierno Chino recuperará el ejercicio de su soberanía sobre Macao. En ese momento se fundará otra región administrativa especial.

Respecto a la provincia de Taiwan, el Gobierno chino de las distintas épocas estableció organismos administrativos en Taiwan, ejerciendo el poder administrativo sobre la isla. En vísperas de 1949, las autoridades del Guomindang se retiraron del continente hacia la isla y se atrincheraron allí. En 1950, los Estados Unidos enviaron su Séptima Flota a invadir y ocupar Taiwan y el estrecho de Taiwan. En 1954 los Estados Unidos y las autoridades taiwanesas firmaron el «Tratado de Defensa Conjunta», creándose una situación de separación entre Taiwan y el continente patrio. La política básica de nuestro país sobre la solución al problema de Taiwan es que Taiwan es una parte inalienable de China. Mediante contactos y negociaciones, se coronará la reunificación de la patria por vía pacífica, se efectuará un país con dos sistemas.

Demografía, etnias y costumbres

China tiene una población de 1.240.000.000 de habitantes, sin contar la de Taiwan, Hong Kong ni Macao. Es el país más populoso

del mundo. China es un país con 56 etnias. La etnia *Han* ocupa más del 90 % de toda la población y existen además otras 55 etnias denominadas minorías étnicas. El idioma *han* pertenece al sistema lingüístico chino-tibetano. Es el idioma de uso común en todo el país y uno de los seis idiomas usuales en la Organización de las Naciones Unidas. Los caracteres del idioma *han* datan de hace 6.000 años, y el Gran Diccionario Moderno recoge ya más de 56.000 caracteres. Por otro lado, 53 minorías étnicas usan lenguas propias, y 23 de ellas tienen su propia escritura.

Los creyentes chinos sobrepasan los cien millones y las religiones con mayor difusión en este país son el budismo, el islamismo, el catolicismo y el protestantismo. Además, existe el taoísmo, propio de China, así como el chamanismo, la religión ortodoxa oriental y la religión dongba. El Gobierno de China aplica la política de libertad de creencias religiosas.

En el largo proceso del desarrollo histórico, y debido a las diferencias de ambiente natural, condiciones sociales, grado de desarrollo económico y otros aspectos, cada nacionalidad ha formado sus hábitos propios.

En lo referente a la comida, por regla general, los sureños gustan del arroz; los norteños, de alimentos basados en harina de trigo; algunas minorías étnicas, por ejemplo uigures, kazakos y uzbekos, prefieren la carne ovina, comida de arroz a mano y pasteles; los mongoles se inclinan por el arroz guisado, la cola frita de los ovinos y beben té con leche; los de nacionalidad coreana comen pasteles de arroz glutinoso, tallarines fríos y vegetales encurtidos; a los tibetanos les gusta mucho comer zanba (pastel hecho con qingke, un tipo de cebada de la altiplanicie); las etnias li, gin y dai gustan de masticar areca.

En el vestuario, las mujeres manchúes tienen afición por el «qi-pao»; la nación mongola por una túnica peculiar y botas de caña alta; la nación tibetana, por su túnica típica; las mujeres de etnia yi, miao y yao lucen sus faldas de «cien pliegues»; los uigures llevan un pequeño gorro de cuatro lados con adornos bordados; los coreanos calzan zapatos de goma en forma de lancha; las mujeres miao, yi, tibetanas, etc. se adornan con pendientes de oro y plata; las nacionalidades mongola, tibetana y achang acostumbran a llevar encima un delantal con adornos de plata. En cuanto a la construcción de sus viviendas, en las zonas donde la nación han vive compacta se adopta la forma de vivienda con un patio cerrado; en Mongolia interior, Xinjiang, Qinghai, Gansu

y otros lugares de ganadería, en la mayoría de los casos se alojan en yurtas; las naciones sureñas como Dai, Zhuang y Bouyei construyen sus viviendas sobre pilares.

En las regiones han los ritos son relativamente simples; así, celebrar el cumpleaños, por ejemplo, no es una costumbre universal entre las masas. En general se celebra más en la ciudad que en el campo, entre los niños más que entre los jóvenes, entre los ancianos más que entre los adultos. El día del cumpleaños no se practica ningún rito. El pueblo come tallarines, dado que poseen el sentido de larga vida y longevidad. En las ciudades se suele celebrar el cumpleaños con tartas, al estilo extranjero. En cuanto al matrimonio entre los chinos, la fiesta de bodas no es un trámite imprescindible, sino una forma de felicitación a la pareja por parte de los parientes y amigos. Entre las minorías étnicas la boda conlleva formas muy diversas, en algunos casos, solemnes, jubilosas, en otros, simples, sencillas; a veces cantos interminables y de inmenso entusiasmo; a veces un lloriqueo, e incluso el llanto durante varios días con sus noches. En algunos casos, la mujer pasa a la vivienda del marido, en otros, el marido se integra a la familia de la mujer. Los funerales también son simples. En general se dice adiós al difunto y se realiza un acto fúnebre manifestando condolencia con los familiares. En la ciudad la incineración es lo principal, en el campo, el entierro. El color tradicional del luto es el blanco, pero ahora, sobre todo en las ciudades, también se manifiesta con un brazalete de tela negra.

Fiestas chinas

Entre las fiestas establecidas por la ley cabe destacar el día de Año Nuevo, la Fiesta de la Primavera, Año Nuevo del calendario agrícola, el Día Internacional de las Mujeres Trabajadoras, el Día de la Plantación del Arbol (12 de marzo), el Día Internacional del Trabajo, El Día de la Juventud de China (4 de mayo), el Día Internacional de los Niños, el Día de la Fundación del Ejército (1 de agosto), el Día de los Profesores (9 de septiembre), el Día de los Docentes (10 de septiembre), el Día de los ancianos (en octubre) y el Día Nacional (1 de octubre).

Las Fiestas más tradicionales y más importantes son las siguientes:

La Fiesta de la Primavera. Durante la fiesta, la primera tradicional del año, se pegan carteles en las puertas de las casas y se adornan las alcobas.

La víspera del nuevo Año es un momento importante de reunión familiar. Todos los miembros de la familia se reúnen para disfrutar de la deliciosa «comida de la víspera». Tras esta comida, se sientan para charlar o dedicarse a los juegos y numerosas personas pasan toda la noche en vela, lo que significa «guardar el año». A las 24 horas se encienden triquitraques y petardos, manifestando el adiós al año viejo y la bienvenida al nuevo. Al amanecer, se visitan los amigos y parientes para «venerar el año», haciendo votos para que en el nuevo año todo sea satisfactorio. Durante toda la fiesta se celebran actividades culturales, recreativas y tradicionales de cada localidad como las Danzas de los Leones, las de las Linternas de Dragón, remar, las lanchas en el suelo, caminatas en zancos, etc.

La Fiesta de Yuan Xiao Jie. El decimoquinto día del primer mes del calendario lunar se celebra la fiesta de las Albóndigas de Arroz Glutinoso, también llamadas «Deng Jie», en la que se consume este manjar.

Fiesta de las Linternas. Es la primera noche de luna llena tras la fiesta anterior. Se acostumbra en este día a contemplar faroles hechos para la ocasión y comer bolitas de arroz glutinoso que, rellenas con productos azucarados, simbolizan reunión. Contemplar las linternas es un hábito que se inició en el siglo I y sigue siendo bastante popular en China. Al llegar esa noche, en numerosas ciudades se celebran fiestas con linternas de distintos colores y formas exóticas. En el campo se realizan actividades culturales recreativas, como fuegos artificiales, andar en zancos, jugar con linternas de dragón, danzar «Yangge» y columpiarse.

La Fiesta de Qing Ming Jie. Cada año, alrededor del 5 de abril, llega la Fiesta de la Pureza y la Serenidad. Originalmente era una ocasión para hacer ofrendas a los antepasados y ahora, en ese día, se rinde homenaje a los mártires y se arreglan sus tumbas. Esta fiesta se celebra en una temporada de temperatura agradable en la que brotan las flores, la gente hace excursiones, lanza cometas, contempla el paisaje. Por eso se acostumbra a llamarla la «fiesta de pisar el verdor».

La Fiesta de Duan Wu Jie. El quinto día del quinto mes según el calendario lunar es la Fiesta de Duan Wu Jie. En general la gente cree que se originó por la conmemoración a Qu Yuan, poeta patriótico que vivió en el antiguo reino de Chu, durante el Período de los Reinos Combatientes (475 a.C.-221 a.C.). Qu Yuan presentó en muchas ocasiones a su soberano propuestas de reforma encaminadas a eliminar la corrupción administrativa y política, pero fue acusado por malvados y enviado

al exilio por el Rey. En el año 278 a.C., las tropas del Reino Qin tomaron la capital de Chu. Qu Yuan, enterado de la noticia, se suicidó arrojándose al río Miluo el día quinto del quinto mes de ese año. Las masas populares, al conocer la desgracia, remaron con sus barcas para sacar el cadáver del poeta. En tiempos posteriores, al llegar ese día, la gente navegaba en lanchas de dragón en los ríos como deseo de manifestar su homenaje, echando además al río tubos de bambú llenos de arroz como ofrenda al poeta. Se cuenta que cierta vez alguien se topó al lado del río con Qu Yuan, quien le dijo: «Los dragones se llevaron los alimentos que me daban ustedes. En adelante, podrán ustedes envolver con hojas de artemisa el tubo lleno de comida, y atarlo con hilos de cinco colores, pues el dragón tiene gran miedo a esas dos cosas». Desde entonces la gente, para conmemorar a Qu Yuan, envuelve el arroz glutinoso en hojas de bambú. En nuestros días esta comida, llamada «Zongzi», es ya el bocadillo tradicional para festejar la Duan Wu Jie.

La Fiesta Zhong Qiu Jie. En el calendario agrícola, el decimoquinto día del octavo mes se celebra esta fiesta, la Fiesta del Medio Otoño, pues llega el ecuador de esa estación. En tiempos antiguos, cada vez que llegaba esta ocasión, la gente hacía sus ofrendas a la divinidad de la luna con esmeradas tortas. Tras las ofrendas, los miembros de toda la familia las compartían, manifestando la alegre reunión familiar. Esta costumbre se ha transmitido de año en año. Esa noche la luna es excepcionalmente brillante; bajo su luz, toda la familia se sienta a contemplarla mientras disfrutan de los agradables «pasteles de la luna». Quienes tienen parientes en otros lugares, al mirar la luna clara y llena, fácilmente los recuerdan. Los versos del gran poeta Li Bai (701-762) «Levanto la cabeza y veo la luna clara; bajo los ojos, y recuerdo mi tierra» son muy recitados aún hoy.

Las minorías étnicas conservan sus fiestas propias, por ejemplo, la «Fiesta de Rociar el Agua» de la etnia dai; el gran festival Nadam mongol; la «Fiesta de las Antorchas» de la etnia yi; la «Fiesta Danu» de la etnia yao; la «Feria de Marzo» de la etnia bai; la de «Geyu» de la etnia zhuang; el «Año Nuevo del calendario Tibetano»; la «Fiesta en Deseo de las Frutas» tibetana, etc.

Filosofía

Los pensamientos de Lao Zi, Confucio y otros ejercieron enorme influencia en la cultura tradicional de China, incluso del mundo. Los chi-

nos han celebrado la tradición de la paz durante milenios. La épica histórica china jamás ha elogiado o alabado la guerra o la violencia. Cuando la épica china describió la guerra entre el Reino de Zhou y el de Shang hace tres mil años, le dedicó muy pocos versos. La cultura china simpatiza con los débiles. La ópera china de Beijing más conocida, «Adiós a mi concubina», es un tributo a Xiang Yu, el derrotado héroe en la rivalidad Chu-Han ocurrido en el siglo III a. C. Esto demuestra la orientación de la mentalidad china hacia la paz desde tiempos remotos.

El rito es una imitación del orden del universo y la música, otro importante elemento del Confucianismo, es una imitación de la armonía de la naturaleza. La filosofía china es más tolerante, más humanista y más pacífica. Las Analectas (colección de amonestaciones de Confucio) dicen: «No hagas a otros lo que tú no quieras que hagan contigo». Confucio dice: «No hables de lo extraño, de lo violento, de lo desordenado, ni de lo divino». Por lógica, lo apropiado es pues hablar de lo normal, lo pacífico, lo ordenado y lo terrenal. Aunque esta tradición humanista ha cultivado el espíritu de la paz, ha moderado al mismo tiempo el progreso de la ciencia y la tecnología en China. En este sentido la cultura china y la occidental son mutuamente complementarias.

La cultura china ha permanecido estable, ha mantenido su continuidad durante milenios. El factor más importante que ha contribuido a este fenómeno es su capacidad de asimilación. Los chinos tienden a absorber todo cuanto es útil para ellos. En su primer contacto con la cultura foránea en el siglo I, el budismo de la India fue aceptado y asimilado para convertirse en parte de la cultura nativa, la cual estaba influida en primer lugar por el confucianismo y el taoísmo. Esta fusión de las tres corrientes produjo un significativo impacto en la cultura posterior de China. En la historia china, dos dinastías, Yuan y Qing, fueron fundadas por minorías étnicas, los mongoles y los manchúes. Sin embargo, el grupo mayoritario los Han, las asimiló y mantuvo la coherencia nacional.

En el prolongado desarrollo de la historia, China dio también lugar a una brillante cultura. La cultura pertenece a toda la humanidad. Por eso hay que promover el intercambio de las dos culturas, china y occidental, con el fin de incrementar el entendimiento, disipar los prejuicios, promover la amistad entre todos y desarrollarnos conjuntamente. Por consiguiente, Oriente y Occidente no necesariamente deben sufrir choques. En lugar de ello, deben aprender uno del otro y suplir mutuamente sus deficiencias. La cultura del nuevo siglo XXI habrá de ser una integración de ambas culturas, la de Oriente y la de Occidente. El ex-presidente de Francia, Valéry Giscard d'Estaing, dijo en 1995: «La

cultura se está internacionalizando y los conceptos también... Las civilizaciones de Asia y China eran mucho más brillantes que las de Europa Occidental durante las dinastías feudales, las culturas de Asia enriquecerán las nuestras... Las civilizaciones de Asia rejuvenecerán a Occidente y le comunicarán un nuevo aliento».

Vivimos en un mundo diverso como diverso es el presente. La coexistencia de las diferentes civilizaciones es una realidad ineludible. Ambas civilizaciones, de Oriente y Occidente, son preciosos patrimonios de la humanidad. No hay que menospreciar ni negar ninguna de ellas, ni tampoco contraponerlas. Las dos culturas deben complementarse mutuamente. Los chinos debemos heredar y continuar el bello legado de la nación china, pero también estudiar y absorber todos los logros de civilización alcanzados por los demás países. Por su parte, el pueblo chino hará su debida contribución a la paz mundial y al progreso humano junto con otros pueblos, ya que el progreso alcanzado por el hombre hasta la fecha es resultado de la integración entre las civilizaciones. No cabe duda de que la promoción y la fusión de las dos civilizaciones sobre una base nueva ayudará a impulsar el progreso de todos los pueblos.¹

¹ El Forum Deusto agradece a Jiamu Sun haber impartido su conferencia en castellano, cuyo contenido se ha transcrito tal como en su día fue pronunciado.

Action sur soi et action sur le monde

por **D. Matthieu Ricard**

*Conferencia pronunciada
el 13 de octubre de 1999*

Forum Deusto

Action sur soi et action sur le monde

por Matthieu Ricard

Je vous remercie tous et toutes d'être venus nous rejoindre ce soir, ainsi que Monsieur le Recteur et Javier Elzo Imaz de m'accueillir. C'est un grand honneur pour moi de participer au cycle de conférences du Forum Deusto.

Comment marier l'action sur soi avec l'action sur le monde?

A première vue, la vie contemplative et la vie active semblent être deux pôles totalement opposés. D'un côté, les ermites, les moines et les nonnes passent leur vie en contemplation, et leur seule action sur le monde semble être la prière. D'un autre côté, la foule des êtres humains poursuit des activités incessantes, parfois couronnées de succès, parfois sources de cuisants tourments. Ces activités se succèdent interminablement comme les vagues de l'océan, souvent désordonnées, faute d'être fondées sur des principes de vie, une éthique et une recherche sincères de transformation personnelle, ce qu'on peut appeler une «spiritualité». Ce manque de points de repère prive notre action de sa justesse et des bienfaits potentiels qu'elle pourrait apporter à la société.

* Matthieu Ricard nació en Francia, donde cursó estudios científicos y se doctoró en Biología Molecular en el Instituto Pasteur de París, trabajando bajo la supervisión del Premio Nobel François Jacob. En 1967 viajó al Himalaya por vez primera, y allí reside desde 1972. En 1979 se convirtió en monje budista y estudió durante quince años con el eminente maestro tibetano Dilgo Khyentse Rinpoche. Desde 1989 es intérprete de francés del Dalai Lama. Autor y traductor de *Animal Migrations*, *The life of Shabkar*, *Journey to Enlightenment* y, con su padre, el filósofo francés Jean-François Revel, del libro *El monje y el filósofo*, que ha sido traducido a 18 idiomas.

Jeter un pont entre la vie contemplative et la vie active est essentiel pour donner un sens à notre existence. Un profond sentiment de plénitude doit être inspiré par une transformation intérieure et celle-ci ne peut naître d'une approche égocentrique: elle s'épanouit à travers les autres et par notre action sur le monde. On ne peut donc trouver cette plénitude en s'enfermant en soi-même ni en se contentant d'une action purement extérieure et superficielle. Il faut constamment relier une spiritualité authentique avec une action juste et altruiste.

Chacun de nous est une combinaison unique de qualités et de défauts, d'aspirations et de craintes. Or nous devons partir de là où nous sommes. Pour gravir le Mont Everest, on peut partir de Bilbao, du pôle sud ou d'une campagne du Népal. Chacun se met en marche sur le chemin de l'éveil spirituel avec des natures et des aspirations différentes. Pourtant nous avons tous un but en commun: si nous regardons au fond de nous-mêmes, nous partageons avec tous les êtres une aspiration profonde, la plus simple et la plus fondamentale qui soit : celle d'être heureux et d'éviter la souffrance.

Certains affirment que les droits de l'homme peuvent être différents en Orient et en Occident, dans des cultures et des sociétés diverses. En vérité, il serait plus simple de se référer à cette aspiration fondamentale au bonheur qui est commune à tous les êtres. Réaliser que tous les êtres aspirent, autant que moi, au bonheur et redoutent, autant que moi, la souffrance montre clairement qu'ils ont tous les mêmes droits à voir leurs aspirations réalisées.

Comment accomplir ce souhait? En recherchant le bonheur, nous faisons souvent preuve de maladresse et ne créons que plus de tourments à nous-mêmes et à ceux qui nous entourent. Pourquoi? Parce que nous nous imaginons qu'il est possible de jouir d'un bonheur égocentrique, ou pire encore, d'un bonheur construit au détriment de celui des autres. Or, par définition, un bonheur égocentrique ne sera jamais un véritable bonheur. L'amour et la compassion n'ont de sens que par rapport aux autres. Comment un bonheur égoïste pourrait-il exister? Peut-on être heureux et manger à sa faim au milieu d'un cercle d'affamés?

Nous imaginons qu'en donnant de plus en plus de satisfactions à notre ego, à ce «moi» que nous pensons être au coeur de notre être, en éliminant tout ce qui entrave ses désirs, nous pourrions atteindre une satisfaction durable. Or, l'expérience montre que ce n'est tout le contraire, car cette démarche est radicalement faussée par l'attache-

ment à ce «moi» qui n'est qu'un imposteur. Le fondement même du chemin bouddhiste consiste à démasquer cette imposture du moi et à analyser les mécanismes du bonheur et de la souffrance. La réflexion et l'expérience qui en découlent constituent ce qu'on pourrait appeler une «science contemplative.»

Les sciences naturelles analysent le monde des phénomènes extérieurs. La science contemplative analyse la façon dont fonctionne notre esprit et comment il est obscurci par toutes sortes de facteurs mentaux qui nous asservissent. A chaque instant, de la naissance à la vieillesse, notre corps change et notre esprit vit de nouvelles expériences. Malgré cela, nous avons l'impression qu'au fond de nous-mêmes, se trouve quelque chose qui ne change pas et nous caractérise: «moi». Je suis ce «moi» depuis mon enfance jusqu'à ma mort, et ce «moi» je veux le protéger et donner entière satisfaction à toutes ses exigences. Je pense que c'est ainsi que je serai heureux. Mais ce faisant, je crée un fossé entre moi-même et les autres.

Nous voulons attirer ce qui nous semble agréable et repousser par tous les moyens ce qui menace ce moi. Nous projetons ainsi sur le monde une réalité fictive. Nous l'imaginons non pas tel qu'il est mais tel que nous voudrions qu'il soit. Ainsi nous nous trouvons en constante contradiction avec la réalité.

Si nous analysons cet ego, nous nous apercevons qu'il ne constitue pas une entité autonome: nous sommes un flot en constante transformation, interdépendant avec les autres êtres vivants et avec le monde qui nous entoure. Fragmenter cette interdépendance, c'est courir vers la souffrance. Si nous nous accrochons à l'univers minuscule de notre ego et ne sommes préoccupés que par nos succès et échecs, espoirs et inquiétudes, nous ne trouverons jamais le bonheur. Imaginons que cet univers étroit de notre ego soit ce verre d'eau qui est devant moi: si j'y jette une poignée de sel, l'eau devient imbuvable. Si en revanche nous brisons les barrières de l'ego et que notre esprit devient vaste comme un lac, cette même poignée de sel ne changera rien à la saveur du lac.

Comprendre l'interdépendance globale des êtres et des phénomènes nous amène à regarder le monde d'une manière totalement différente et de mener une action beaucoup plus juste. Cette démarche demande un effort prolongé sur soi-même, sans pour autant nous fermer à autrui. Si nous ne sommes préoccupés que par nous-mêmes, la moindre contrariété nous décourage, mais si nous sommes préoccupés prin-

cipalement par les autres, la contemplation de grandes souffrances ne fait que redoubler notre courage et notre détermination à oeuvrer pour leur bien. Trouver la paix en soi nous rends naturellement plus sensible à la souffrance d'autrui parce nos tourments égoïstes n'occupent plus le devant de la scène: nos yeux sont ouverts sur le monde. Le poisson nage les yeux grands ouverts dans l'océan; de même un être éveillé, comme le Bouddha ou le Christ, garde les yeux de la sagesse ouverts dans l'océan de l'existence.

Pour arriver à ce résultat, il faut, pendant un certain temps, consacrer notre énergie à accomplir cette transformation personnelle indispensable. C'est ce qui explique que le contemplatif commence par délaissier les activités incessantes du monde. S'il fallait attendre que nos activités extérieures cessent avant de nous consacrer à la pratique spirituelle, cette opportunité pourrait ne jamais venir, car nos activités ordinaires se succèdent sans fin comme des rides à la surface d'un lac. Même si nous ne nous retirons pas du monde pendant des années comme le font certains contemplatifs, il est essentiel, à certains moments de notre existence, de ralentir pour consacrer quelques heures, jours ou mois à laisser notre esprit reposer dans un calme intérieur qui nous permettra de mieux comprendre ce qui pourrait donner un sens à notre existence.

Je me rappelle avoir rencontré un groupe de jeunes Canadiens qui avaient essayé une quinzaine d'emplois différents et disaient ne rien avoir trouvé qui leur convienne. Je leur ai demandé s'ils avaient tout simplement essayé de s'asseoir tranquillement dans une forêt ou au bord d'un lac, sans trop ruminer les détails de leur vie, afin de voir au plus profond d'eux-mêmes ce qu'ils auraient *vraiment* envie de faire dans l'existence. Faute de se donner ainsi quelques instants de paix, il est difficile d'établir une hiérarchie entre le superflu et l'essentiel, entre le possible et le nécessaire.

Les années que le contemplatif passe à construire une force intérieure lui permet ensuite de mieux aider les autres. Ce n'est pas du temps perdu. Même s'il y a de nombreux malades ou blessés qui doivent être traités le plus vite possible, il serait déraisonnable de dire qu'il suffit de les opérer dans la rue et que c'est une perte de temps de construire un hôpital. Pendant les quelques années nécessaires à la construction de cet hôpital, les travaux de béton, de plomberie et d'électricité ne guérissent pas les malades, mais une fois les travaux achevés, l'hôpital permet de soulager un grand nombre de patients avec une efficacité accrue.

La première constatation de celui qui s'engage sur un chemin contemplatif, est celle de sa propre impuissance. Il ne peut s'aider lui-même car il n'a pas su élucider les mécanismes du bonheur et de la souffrance; il est donc encore moins capable de faire le bien d'autrui. Si un mendiant veut offrir un banquet à ses amis, il faut d'abord qu'il trouve des provisions. L'ermite ressemble à un cerf blessé qui se cache dans un lieu retiré de montagne, afin de guérir ses blessures et de reprendre des forces. Notre blessure est celle de l'ignorance, de l'animosité, de l'obsession, de l'orgueil, de la jalousie et de toutes les émotions négatives qui détruisent notre paix intérieure et celle des autres.

Lorsqu'elles naissent en notre esprit, ces pensées ressemblent des étincelles qui n'ont l'air de rien mais embraseront bientôt la forêt tout entière. Il est alors trop tard pour enrayer ses effets destructeurs: nous sommes consumés par la haine ou la jalousie et sommes incapables de les contrôler.

L'approche contemplative consiste à observer ce qui se passe à la source même des pensées. Une pensée naissante n'a guère de force, mais elle en prend rapidement. C'est lorsqu'elle naît qu'il faut l'enrayer. Sinon, une pensée en engendre deux, puis trois, et nous devenons bientôt esclaves de ces pensées que nous avons nous-mêmes créées.

Pendant, ces pensées et émotions négatives ne sont pas aussi solides qu'elles en ont l'air. Lorsqu'on contemple un gros nuage au temps de la mousson, on a l'impression qu'on pourrait aller s'y asseoir. Pourtant si on vole vers lui, on constate qu'il est impalpable. De même, si on prend la peine de scruter les pensées et d'examiner leur nature, on s'aperçoit qu'elles échappent à l'analyse et disparaissent comme un glaçon qui fond sous les rayons du soleil. La glace est dure et coupante. Si l'on tombe sur un lac gelé, on peut se casser une jambe. Pourtant, dès qu'elle fond, elle redevient liquide, douce, fluide...

Examinons une pensée d'orgueil ou de désir. D'où vient elle? où est elle? où va-t-elle? a-t-elle une couleur? une forme? ressemble-t-elle à un rond? un carré? un point? un nuage? un singe? où se tient-elle?, dans notre coeur? dans notre cerveau? Plus on la cherche, moins on la trouve. Cet exercice peut paraître futile mais à mesure qu'on le pratique, on s'aperçoit que nos pensées perdent leur solidité. Et lorsqu'une nouvelle pensée naît dans notre esprit, elle n'a plus le même pouvoir de nous assujettir. Peu à peu, nous acquerrons une plus grande liberté vis à vis de nos pensées et échappons ainsi à d'incessants tourments. Les pensées viennent et s'en vont sans laisser de trace, comme un oiseau qui passe dans le ciel.

En s'exerçant ainsi avec persévérance, nous comprendrons que ce que nous appelons l'ego n'est finalement qu'une illusion dont nous pouvons nous débarrasser comme d'un fardeau inutile. Cette liberté intérieure nous confère également une beaucoup plus grande facilité d'agir pour le bien des autres.

En tibétain, étymologiquement, le mot méditation signifie se « familiariser avec quelque chose ». On se familiarise avec une nouvelle perception des choses. On peut se familiariser avec une notion, l'impermanence par exemple, celle des saisons, du jour et de la nuit, et aussi l'impermanence subtile qui fait que chaque chose change à chaque instant et ne peut jamais demeurer identique à elle-même deux moments consécutifs. Une telle compréhension transforme complètement notre perception de la réalité et nous nous accrochons moins à la solidité des phénomènes.

Une autre forme de méditation consiste à se familiariser avec une qualité, l'amour, par exemple. Un maître spirituel pourra conseiller à un retraitant de méditer sur l'amour et uniquement sur l'amour, pendant des mois. Pour cela, le méditant fera venir constamment ce sentiment d'amour en son esprit, jusqu'à ce qu'il devienne une deuxième nature. Le mot compassion en tibétain a se dit « toukjé », ce qui veut dire « seigneur du coeur ». Il faut que l'amour et la compassion deviennent les seigneurs de notre coeur.

Il y a encore une troisième forme de méditation qui consiste à observer la nature ultime de notre esprit, au-delà des pensées discursives. On découvre alors une vacuité lumineuse, qui est la composante la plus fondamentale de la conscience.

Lorsqu'on s'interroge sur la violence et autres problèmes de société, il ne faut pas oublier que cette société n'est qu'une collection d'individus. Or un parterre de fleurs n'est beau que si chaque fleur est fraîche et d'une belle couleur. Pour qu'une société soit harmonieuse, il faut donc que chaque individu fasse l'effort de se transformer lui-même. On peut imposer de l'extérieur une discipline au corps et à la parole, mais pas à la pensée. Seul notre esprit peut décider de se transformer. Il est impossible d'induire un changement profond de la société simplement en imposant de l'extérieur des lois et des règles d'éthique. La majorité de nos contemporains sont conscients de la catastrophe écologique vers laquelle nous courrons. Mais tant que chacun d'entre nous ne se sentira pas intimement concerné, le problème restera insoluble. Faudra-t-il attendre que nous soyons obligés d'interdire à nos enfants de regarder le

ciel parce que les rayons ultraviolets seront trop dangereux pour leurs yeux? L'essence même de la transformation sur soi consiste à considérer non seulement nos désirs immédiats mais les avantages à long terme de nos manières d'être.

On peut se poser trois questions essentielles: Que puis-je connaître? Comment mener mon existence? Comment gouverner la société? La science répond à la première en nous fournissant la plupart de nos connaissances sur le fonctionnement de l'univers et du monde vivant.

«Comment conduire mon existence?» est la question du sage, du philosophe et devrait être celle de tout être humain. Mais il semble que la philosophie occidentale contemporaine ait maintenant abandonné la poursuite de la sagesse et d'un art de vivre pour se consacrer à l'édification de théories plus ou moins nébuleuses qui n'ont aucune répercussion sur la façon de conduire notre existence. Personne ne souhaiterait continuer à vivre s'il n'avait aucun espoir d'être un jour heureux. Si vous faites une randonnée en montagne, même si le chemin est difficile, vous éprouvez toujours la joie à progresser vers le but de votre voyage. Mais si vous perdez votre chemin, vous perdez courage et le moindre effort devient pénible. Avoir un sens d'une direction dans notre existence est donc essentiel.

Comment gouverner la cité? Cette question a donné naissance à la démocratie mais aussi aux régimes totalitaires. Ces derniers affirment que l'individu n'a pas besoin de s'occuper de son bonheur personnel. Le régime le fera pour lui. Bien sûr, s'il n'est pas d'accord, on devra l'éliminer.

La science répond bien à notre soif de connaissance des phénomènes extérieurs mais elle n'a jamais eu le but ni les moyens de faire de nous de meilleurs êtres humains. Ce n'est pas un échec de la science car elle n'a jamais été conçue pour cela. Les structures politiques, les lois, la démocratie, nous fournissent une maison vide, c'est à nous de savoir comment la meubler et y vivre. Il est donc clair que nous avons besoin plus que jamais de points de repères, d'une sagesse de tous les jours qui nous permet de comprendre comment utiliser au mieux chaque instant qui passe.

Notre système d'éducation ne répond pas toujours à ce besoin, car s'il nous permet d'accroître nos facultés intellectuelles et nos connaissances, il nous aide peu à développer des qualités humaines. Ce rôle fut tenu pendant longtemps par les religions, mais presque partout la

laïcité a fait table rase non seulement de l'éducation religieuse, mais de tout ce qui pourrait nous aider à développer une éthique et des qualités aussi indispensables que l'altruisme, la non-violence et le sens d'une responsabilité universelle. On enseigne certes la philosophie dans nos écoles, mais seulement lorsque les élèves ont quinze ou seize ans. J'ai souvent accompagné comme interprète des maîtres spirituels tibétains, et il est arrivé qu'ils s'adressent à des enfants. J'ai été frappé de la profondeur des questions de ces enfants, des questions qu'aucun adulte n'oserait poser en public: «Qu'est ce que le temps?», «D'où venons-nous?», «Que deviendrais-je après la mort?» Il semble triste que ces enfants doivent attendre les classes de philosophie pour avoir accès à des connaissances qui leur donnent les moyens de réfléchir au sens de l'existence. Une éducation vraiment laïque, c'est-à-dire impartiale, devrait offrir aux jeunes la possibilité de connaître différentes options spirituelles et philosophiques, l'athéisme y compris. L'accent devrait être mis sur le fait que si la religion est un choix, développer les qualités humaines est une nécessité. C'est dans ce sens que le Dalai-lama remarque souvent que plus de la moitié des membres de l'humanité ne fondent pas leurs décisions et leurs pensées sur une pratique religieuse vécue, même s'ils appartiennent traditionnellement à une religion. Il faut donc que cette majorité soit certaine que l'amour et la compassion ne sont pas le domaine réservé de la pratique religieuse. Croyant ou non, nous sommes tous concernés par les valeurs humaines fondamentales. De la naissance jusqu'à la mort nous avons besoin d'altruisme et de tendresse. Les grandes religions et traditions spirituelles fournissent des méthodes qui permettent de développer l'amour et la compassion et leur donnent une force accrue, mais il est indispensable que ceux qui n'ont pas de sentiments religieux ne se sentent pas exclus d'une démarche spirituelle.

«Religion» veut dire «être relié», ici au but qu'on veut atteindre. Selon le bouddhisme, ce but c'est se parfaire soi-même afin d'aider les autres, d'atteindre l'Eveil pour délivrer les êtres de la souffrance. Un quatrain résume cette aspiration:

Autant que l'espace durera,
et autant que les êtres dureront,
puissé-je moi aussi demeurer
Pour soulager la misère du monde.

Le simple fait d'avoir un tel idéal nous donne une grande force.

Le bouddhisme est-il une religion ou une philosophie athée? Tout dépend de ce que nous appelons Dieu. Si on comprend Dieu comme un

amour infini, et que la notion de Dieu est équivalente à celle de «vérité ultime», dans ce cas, le bouddhisme n'est pas une religion athée. Cependant, le bouddhisme n'envisage pas de Créateur de l'univers. Il y a là une importante différence avec les religions théistes. Il faut reconnaître et accepter ces divergences et comprendre qu'elles correspondent à des aspirations et des natures diverses chez les êtres. Parallèlement, il faut apprécier les convergences entre les religions, en particulier l'accent qu'elles mettent toutes sur l'amour et la compassion.

Le Dalaï-lama explique qu'il a compris l'importance de la notion d'un dieu créateur pour un chrétien après avoir rencontré un contemplatif espagnol qui vivait en retraite dans les Pyrénées et qui lui a dit: «Toute ma vie j'ai médité sur l'amour, et le fait de penser que je suis l'oeuvre du Créateur me donne un sentiment de proximité telle que mon amour pour les êtres s'en trouve décuplé.»

Selon le bouddhisme, la nature humaine est fondamentalement pacifique. Cette opinion reflète-t-elle un idéalisme naïf? Si l'on se remémore les moments de notre existence où nous nous sommes sentis le plus en harmonie avec nous-mêmes, ils correspondent généralement à des moments de bonté, d'amour altruiste, durant lesquels nous avons été simplement heureux d'avoir pu faire du bien autour de nous. Si nous avions le choix, nous souhaiterions certainement vivre constamment dans un tel état d'esprit.

A l'opposé, lorsque, nous agissons sous l'emprise de la colère et sommes submergés par l'animosité ou la rancune, n'avons-nous pas l'impression de ne plus être «nous-mêmes»? On dit bien de quelqu'un en colère qu'il est «hors de lui». Lorsque nous sommes tourmentés par la jalousie ou gonflés d'orgueil, nous ne pensons jamais que c'est là notre nature profonde et nous ne souhaitons certainement pas demeurer dans cet état.

Tout ceci semble indiquer que notre nature profonde est fondamentalement positive et que les aspects négatifs qui parfois nous submergent ne sont que des déviations. Ces dernières s'accroissent lorsque la violence devient admise dans la société. Brusquement, ceux qui étaient nos voisins et avec qui nous avons vécu pendant longtemps, nous apparaissent comme des ennemis et il devient acceptable de leur faire violence et même de les tuer. Notre esprit devient alors complètement obscurci par la violence. On se rappelle du drame de Milai au Vietnam et d'autres massacres au cours desquels une folie collective a fait croire à un groupe de personnes qu'il était acceptable de tuer hom-

mes, femmes et enfants. Ce n'est pourtant pas en répondant par la haine que l'on peut résoudre et soigner de telles déviations. C'est en essayant de revenir à la nature véritable de l'être humain.

L'action sur soi, commence donc par redécouvrir la nature ultime de notre esprit, par voir qu'au fond de nous réside une paix fondamentale, un potentiel extraordinaire qu'il est possible d'actualiser et de développer. Chacun d'entre nous peut acquérir une sérénité et un amour tels qu'il devient impossible de nuire sciemment à autrui. Dans les textes bouddhiques, on trouve ces versets:

Tout le bonheur du monde
Provient des pensées altruistes,
Et tout son malheur,
De la recherche de son propre bien.

A quoi bon tant de paroles?
Le sot est attaché à son propre intérêt
Et le Bouddha se dévoue à l'intérêt d'autrui:
Vois par toi-même la différence !

Les êtres ordinaires demeurent tels qu'ils sont pour n'être préoccupés que par eux mêmes. Le Bouddha est devenu ce qu'il fut parce qu'il n'était préoccupé que par les autres. Il est évident que les personnes qui ne se sentent concernées que par elles-mêmes souffrent des moindres contrariétés, tandis que celles qui sont principalement concernées par les autres jouissent de beaucoup plus de force et de sérénité. C'est pour cette raison qu'il faut d'abord construire la paix intérieure avant de pouvoir établir la paix à l'extérieur, et que le désarmement extérieur doit commencer par le désarmement intérieur.

* * *

¿Puede explicarnos la posición adoptada por el Dalai Lama y por ustedes ante la ocupación del Tibet por China? ¿Por qué han optado por no recurrir a la violencia?

Tout le monde a entendu parler du Tibet, mais on s'aperçoit souvent que le problème du Tibet reste mal connu. La Commission Internationale des Juristes siégeant à Genève a publié plusieurs rapports (en 1959, 1962 et 1997), il est clair qu'au regard du droit international, le Tibet est un pays occupé. Pour vous donnez un seul exemple, le représentant du gouvernement chinois à Lhassa a été expulsé du Tibet entre 1913 et 1949. Cela n'aurait pas été concevable si le Tibet avait vraiment une province de la Chine.

L'histoire a été le témoin d'incursions militaires tibétaines en Chine et d'expéditions chinoises au Tibet. Mais cela ne justifie pas les prétentions chinoises à une quelconque suzeraineté sur le Tibet. Napoléon a brièvement conquis une grande partie de l'Europe, mais cela ne donne aucun droit aux Français de réclamer aujourd'hui la possession de l'Autriche!

Il est donc impossible de réécrire l'histoire comme le souhaiteraient les Chinois, qui demandent comme condition préalable à tout dialogue avec le Dalai Lama et son gouvernement en exil, qu'il reconnaisse que le Tibet à toujours *historiquement* fait partie de la Chine. «Je ne peux pas ajouter un petit mensonge à un grand mensonge» commente le Dalai-lama.

Il est urgent est que les Tibétains puissent décider de leur propre sort et qu'ils retrouvent leurs libertés fondamentales, qu'ils puissent préserver leur langue, leur culture, leur tradition spirituelle, leur art et leur environnement.

A l'heure actuelle au Tibet, si un tibétain s'exclame «Tibet libre!» dans la rue, il est condamné à dix ans de prison ferme. Une nonne de seize ans a été récemment condamnée à vingt et un ans de prison pour avoir non seulement crié «liberté pour le Tibet» dans la rue mais pour avoir récidivé dans sa prison. Elle n'a commis aucun acte de terrorisme, n'a rien détruit et n'a fait de tort à personne. Elle a simplement exprimé ses opinions. Dans les prisons, on dénie aux femmes le droit de se laver plus d'une fois par mois. La torture continue sous toutes les formes. On a fêté à Paris en 1998 le cinquantième anniversaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Cela n'empêche que lorsque tous les ans, la Commission des Droits de l'Homme des Nations Unies se réunit à Genève, on refuse de parler des problèmes du Tibet sous prétexte qu'il faut pas trop bousculer le gouvernement Chinois qui est supposé faire des progrès dans ce domaine! Pourtant il n'a fait qu'accentuer sa politique du «frapper fort» et sa répression au Tibet.

Devant cette situation, que faire? Six millions de Tibétains vivaient dans le grand, le vrai Tibet, qui a été coupé en cinq morceaux après l'invasion chinoise. La région soit disant «autonome» du Tibet ne représente qu'un tiers du Tibet avec deux millions d'habitants sur six. L'armée chinoise est présente partout. En plus de l'armée il y a plusieurs polices, dont une, la «police des émeutes» (les «oudjins») est la Gestapo chinoise. Que faire? Le moindre soulèvement serait réprimé

dans un bain de sang. Pourquoi alors choisir la non-violence? Parce que le Tibet n'a aucune chance en utilisant le terrorisme et que la violence ne fait généralement qu'engendrer plus de violence. La Chine et le Tibet seront toujours voisins et la seule solution à long terme c'est une entente cordiale et la seule manière de construire cette entente passe par le dialogue. Mais depuis vingt ans, la Chine refuse ce dialogue. Cela serait donc la moindre des choses que les gouvernements du monde libre fassent pression sur la Chine —ils en ont les moyens économiques— afin qu'elle accepte de répondre aux aspirations légitimes du peuple tibétain.

Malos tratos en la vejez

por **D. Juan Carlos Caballero**

*Conferencia pronunciada
el 26 de octubre de 1999*

Forum Deusto

Malos tratos en la vejez

por Juan Carlos Caballero*

Introducción

El interés sobre este inquietante y sumergido problema tiene una historia reciente en España. El autor tuvo ocasión de participar en las terceras jornadas internacionales de Geriátría y Gerontología, celebradas en Andorra (abril de 1991), donde fue invitado a impartir una ponencia sobre el asunto (1). Aunque en los años previos reconozco haberme encontrado con experiencias de supuesto abuso económico y psicológico, la posibilidad que me ofreció preparar dicha intervención, ahondando en la literatura científica, hizo despertar mi curiosidad por el tema.

Llamaron, entonces, mi atención algunos hechos:

1. Que en el ámbito internacional, en general, y en el europeo en particular, los conocimientos de tipo epidemiológico eran muy limitados y dispersos, así como poco homogéneos.
2. Que no existía unanimidad en las definiciones sobre el maltrato.
3. Que no abundaban las referencias bibliográficas.

* Juan Carlos Caballero García nació en Bilbao y es especialista en Geriátría y Medicina Interna en la misma ciudad. Licenciado en Medicina y Cirugía por la Universidad del País Vasco en 1977, Especialista en Medicina Interna por la Universidad de Valladolid en 1981 y en Geriátría por la U.P.V. en 1983, el Dr. Caballero imparte clases en el Máster de Gerontología Psico-social de la Universidad de Oviedo y cursos de doctorado en la U.P.V. El Dr. Caballero ha sido Jefe del Servicio de Geriátría del Hospital de la Cruz Roja de Bilbao, y posteriormente Director del mismo. Es subdirector de la revista iberoamericana «Geríatrika» y ha publicado más de 100 artículos, dos libros y dos monografías en relación con el deterioro mental, la demencia y su especialidad en general.

Mientras que el problema de los ancianos maltratados parecía emerger entre los profesionales de los servicios sociales y sanitarios, no ocurría lo mismo en la sociedad. Parecía que el abuso a los ancianos era un problema minoritario y marginal. No había conciencia ni tampoco demasiada preocupación sobre el mismo. Sin embargo, sorprendía averiguar la creciente sensibilidad sobre el maltrato a la población infantil y a las mujeres.

En el ámbito internacional era preciso remontarse al año 1975 para encontrar las primeras referencias bibliográficas sobre el particular. Así, Baker, A.A. (2), en Inglaterra, definía el maltrato como la alteración de los derechos en el medio familiar, así como los fallos en la provisión de servicios al anciano. Butler, R.N. (3), en Norteamérica, incluía el concepto de maltrato como las acciones de un cuidador contra los derechos elementales y necesidades del anciano. Así mismo, definía la negligencia como los fallos del cuidador para atender debidamente las necesidades del mayor de edad.

Poco tiempo después, autores como Anderson, C. L. (4), Bahr, S.R.T. (5), Beck, C.M. y Ferguson, D. (6), Beck, C.M. y Phillips, L. R. (7), Davies, J. (8), Johnson, D.J. (9), Long, C. M. (10), O'Brien, M.A. (11), Podnieks, E. (12), mostraban su interés y preocupación describiendo los diferentes tipos de maltrato.

Al mismo tiempo, comenzaron a desarrollarse protocolos para detectarlo: Anastasio, C.J. (14), Ferguson, D. y Beck, C. (15), Fulmer, T.T. y Cahill, V.M. (16), Johnson, D. (17), Sengstock, M. y Hwalek, M. (18), Tomita, S. (19), Bloom, J.S. (20) y Jones, J. (21).

Todos los autores ponían de manifiesto la importancia de los profesionales sanitarios (médicos y personal de enfermería), en sus respectivos lugares de trabajo, como receptores de las víctimas, enfatizando su interés en la adquisición de habilidades para identificar los casos y poner así medidas de prevención y actuación.

Del mismo modo, trabajos como los de Farber, J. M. (22) y Shepard, P. (23) incidían sobre la utilidad de los servicios de asistencia social en las urgencias hospitalarias para los casos de población anciana en riesgo.

Simultáneamente, comenzaban a publicarse tesis doctorales como la de Anetzberger, G.I. (24), efectuada en el Social Welfare at Case Western Research de Cleveland (Ohio), aportando entrevistas a los perpetradores del abuso y sus puntos de vista acerca de la etiología del mismo.

En 1986 se crea, en los Estados Unidos de América, el Comité Nacional para la Prevención del Abuso en el Anciano (13), formado por investigado-

res, médicos, juristas, trabajadores sociales, educadores, etc., al objeto de fomentar la investigación, promover trabajos y servicios, desarrollar información y enseñanza así como abogar por programas para dar respuesta a las necesidades de las víctimas, los perpetradores y sus familias.

En cualquier caso, y a diferencia del abuso infantil y el de la mujer, todos los autores coinciden en que los ancianos son reacios a informar de su victimización a cargo de los miembros de su familia, por tanto los médicos y el personal de enfermería y de los servicios sociales se encuentran con serias dificultades para reconocer/atribuir los signos y síntomas del abuso y más aún para informar del mismo a los organismos adecuados, temiendo los posibles litigios derivados de tal decisión.

En 1989 la Asociación Médica Mundial, reunida en Hong Kong, emitió una declaración sobre el maltrato a los ancianos (25). Ese mismo año, aparece la primera publicación periódica especializada, *Journal of Elder Abuse and Neglect*, en New York (13), siendo coeditores Wolf, R.S. y McMurray, S.

Regresando, de nuevo, a España hay que señalar la aportación de Marín, N. (27) al Congreso Nacional de Geriátrica y Gerontología de Las Palmas (1990) y el trabajo de Larrión, J.L. y Paul, J. (28).

El paso definitivo se da en 1996 al organizarse la Primera Conferencia Nacional de Consenso sobre el anciano maltratado (26). Como fruto de la misma, resulta la Declaración de Almería, constituyéndose en un serio documento que es elevado a los organismos públicos del Estado y Autonomías para recabar su atención sobre el asunto y solicitar fondos para la educación, información y la investigación pluridisciplinar acerca del problema. Se pone de manifiesto que, tanto el desconocimiento como la ocultación del problema, impiden los esfuerzos de prevención e intervención.

Concepto, definición y tipos de maltrato

Tras varios años de falta de precisión y aceptación en las definiciones implicadas para la terminología del maltrato, parece haber mayor uniformidad en la actualidad (ver tablas 1 y 2).

La definición federal, que aparece por primera vez en la Enmienda al Decreto Americano sobre el mayor de edad, se trata de una guía para identificar problemas, pero sin expresión legal ejecutoria (29).

Esta Enmienda contempla el:

1. *Abuso físico*: como el uso de la fuerza física que puede resultar en daño corporal, dolor físico o deterioro. Puede incluir golpes,

pellizcos, empujones, patadas, quemaduras, tortas, castigos físicos, latigazos, uso inapropiado de fármacos, restricciones físicas, forzar a comer, etc.

2. *Abuso sexual*: como el contacto sexual no aceptado, de cualquier clase, con un mayor de edad o con un incapacitado mental. Puede incluir: tocamientos, fotografías, asalto sexual, sodomización, violación, desnudez forzada, etc.

Tabla 1

Conceptos sobre el maltrato al anciano

Atributos críticos	Referencias empíricas
<p>Abuso</p> <p>—Conducta destructiva a través del uso de la fuerza física o psicológica.</p> <p>—Con impropio/inadecuado uso de la propiedad/bienes.</p> <p>—Resultando en daño físico, psicológico, económico y/o efectos sociales.</p> <p>—Con sufrimiento innecesario.</p>	<p>Abuso</p> <p>—<i>Físico</i>: patrones significativos de daño o injuria, tales como laceraciones, fracturas, contusiones y quemaduras, observación de algún puñetazo, patada, empujón, manotazo; exceso de restricciones físicas; efectos adversos de medicación excesiva; y asalto sexual o violación.</p> <p>—<i>Psicológico</i>: la observación de excesivo o injustificado hostigamiento verbal, de amenazas o ataques verbales; conductas de humillación, intimidación o denegación, coacción y desprecio; resistencia a recibir ayuda; aprensión/miedo inexplicables, sentimientos de inutilidad, de dependencia injustificada, infantilización, fobias, intentos de suicidio, disminución de la autoestima, depresión y alteraciones del sueño.</p> <p>—<i>Financiero/económico</i>: hurto, robo o mal uso del dinero. propiedades o bienes.</p> <p>—<i>Social</i>: injustificado y prolongado aislamiento y abandono.</p>

Tabla 2
Conceptos sobre el Maltrato al anciano

Atributos críticos	Referencias empíricas
<p>Negligencia</p> <p>—Comisión de descuidos u omisión de conductas para garantizar las necesidades básicas.</p> <p>—Que estén implícitas o explícitas en la obligación de la relación cuidador – anciano.</p> <p>—Que resulten en sufrimiento innecesario.</p> <p>—Que se demuestran por daño físico, psíquico, económico y/o efectos sociales n el anciano.</p>	<p>Negligencia</p> <p>—<i>Física</i>: inexplicable pérdida de peso, caquexia, falta de higiene, mal control diabético, úlceras por presión, deshidratación, no proveer o provisión inadecuada de comida o bebida, no administrar la medicación prescrita, pautar menos fármacos que los aconsejados por el médico o especialistas, supervisión inadecuada en un anciano dependiente.</p> <p>—<i>Psicológico</i>: llanto inexplicable, depresión, introversión, paranoia, disminución de la autoestima, insomnio, miedo, sensación de rechazo/marginación; no incluir al anciano en las decisiones sobre su propio destino, denegación o negativas, evitación recurrente.</p> <p>—<i>Social</i>: sensación de aislamiento, no llegar a participar en un grupo social, no relacionarse con amistades, soledad prolongada; rehusar llevarle al médico o a que visite familiares o amigos.</p> <p>—<i>Económico</i>: destinando insuficiente dinero o bienes materiales para hacer frente a las necesidades básicas, o de las consultas médicas, o no pagar facturas, etc., cuando la familia tiene recursos.</p>

3. *Abandono*: como el desamparo de un anciano por una persona que había asumido la responsabilidad de proporcionarle cuidados, o bien por la persona a cargo de su custodia (tutor legal). Incluye el abandono en instituciones asistencialas como hospitales, residencias y clínicas; en centros comerciales o locales públicos y en la vía pública.

4. *Abuso económico*: como el uso ilegal o impropio de todos o algunos de los fondos económicos, bienes, propiedades, posesiones del anciano, etc.
5. *Autonegligencia*: como la conducta que amenaza la propia salud o seguridad personal del mayor de edad, mediante restricciones, ausencias o deficiencias en la provisión de comida, bebida, ropa, higiene, aseo, refugio, medicación, seguridad. Este término excluye a los mentalmente competentes, que pueden comprender las consecuencias de sus decisiones.

Quizás, por cercana, unificadora y simple sea preferible hacer uso de la definición que, sobre el maltrato, acordó la Declaración de Almería (26). Según aquella *maltrato al anciano* sería todo acto u omisión, sufrido por personas de 65 años o más, que vulnera la integridad física, psíquica, sexual y económica, el principio de autonomía, o un derecho fundamental del individuo; que es percibido por éste o constatado objetivamente, con independencia de la intencionalidad y del medio donde ocurra (familiar, comunidad e instituciones).

Epidemiología del problema

Lamentablemente, no disponemos de datos sobre frecuencia de base poblacional en España. A este respecto cabe mencionar la pobreza de estudios existente, también, a nivel internacional. Hasta el año 1986, tan sólo 32 investigaciones habían sido completadas (32).

Cifras reales del maltrato son difíciles de obtener, de una parte debido a la negativa de la víctima por temor a represalias, de otra porque los actos ocurren mayoritariamente dentro del seno familiar y éste se vuelve opaco, finalmente es escasa todavía la concienciación de los profesionales y trabajadores de los diferentes medios socio-sanitarios implicados (33).

El Council of Scientific Affairs señala la cifra de 1 caso de maltrato por cada 25 ancianos en los EE.UU., siendo algo menos frecuente que el abuso de niños (34).

Pillemer, K. en Boston (35) indica una incidencia de abuso de 32 casos por cada 1.000 ancianos, siendo del 4/1.000 en cuanto a actos de negligencia.

En 1987 se puso en marcha el primer estudio epidemiológico en Dinamarca y Suecia (36). A través de sus respectivos institutos nacionales de estadística, se realizaron entrevistas telefónicas. 943 se formula-

ron a varones mayores de 18 años en Suecia y 1.535 en Dinamarca, donde se encuestaron a personas de ambos sexos (a partir de los 16 años de edad).

El 17 % de los ciudadanos suecos informó conocer algún tipo de abuso y en ambos países un 8 % de la muestra reconoció conocer de cerca algún caso en el último año.

En el estudio del Manitoba Council on Aging (37), obtenido a través de la información directa a profesionales, se sugería que el 2,2 % de los ancianos en familia había experimentado alguna forma de abuso.

Otro estudio canadiense, desarrollado en Ontario, mediante el envío de 14.500 formularios a diferentes agentes sociales (38), obtuvo tan sólo un 8 % de respuestas. El 60 % reconocía la existencia del problema y el 24 % trataba en ese momento con algún caso.

En el informe final del Estudio Nacional sobre incidencia del Abuso al Anciano en los EE.UU. (39), se recogen 672.380 casos de maltrato, correspondientes al año 1996, alrededor del 2 % de la población anciana americana. Del total, 236.479 fueron datos registrados en las Agencias de Servicios de Protección al Adulto (A.P.S.), comprobados en el 49 % de los casos, encontrándose un 8 % aún bajo investigación.

Los diferentes tipos de maltrato se exponen en la tabla 3, las conductas de negligencia seguidas del abuso psicológico y económico suponen el porcentaje más elevado de los casos.

Tabla 3

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Tipos de maltrato comprobados)

Negligencia	34.525	48,7 %
Abuso emocional psicológico	25.142	35,4 %
Abuso económico	21.427	30,2 %
Abuso físico	18.144	25,6 %
Abandono	2.560	3,6 %
Abuso sexual	219	0,3 %
Otros	994	1,4 %

El tipo de denunciante, ver tabla 4, es muy variado, abarcando a todos los agentes sociales implicados, procediendo el 20 % de los propios miembros de la familia. Dato sorprendente, pues, es en este medio donde con más frecuencia se encuentran implicados los propios familiares

Tabla 4

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Tipo de denunciante)

Miembros de la familia	14.969	20 %
Trabajadores sanitarios	5.925	8,4 %
Hospitales	12.290	17,3 %
Proveedores servicios al hogar	3.716	5,2 %
Policía	8.031	11,3 %
Banca	305	0,4 %
Trabajadores del hogar	6.816	9,6 %
Dpto. Salud Pública	35	0,1 %
Amigos / Vecinos	6.476	9,1 %
Propia víctima	6.216	8,8 %
Otros	10.729	15,1%

y cuidadores. Le siguen los hospitales con un 17,3 % y después la policía (11,3 %). Las propias víctimas, con un 8,8 % de casos reportados, comienzan a despertar de sus lógicos temores a las represalias.

Según el tipo de maltrato (tabla 5), el informador ha sido la propia familia para los casos de negligencia y abuso económico. Los hospitales (preferentemente las unidades de urgencias) han denunciado los casos de negligencia, abuso psicológico, económico, físico y los de abandono.

Tabla 5

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Informador según tipo de maltrato)

Informador	Negligencia	Abuso emocional	Abuso económico	Abuso físico	Abandono	Abuso sexual
Miembro familia	24,3 %		14,5 %			
Hospital	16,1 %	17,9 %	14,2 %	11,8 %	36,2 %	
Amigos Vecinos	14,1 %		15 %		12,4 %	
Víctimas		17,8 %				
Trabajador hogar		16,9 %		23,9 %		100 %
Policía				24,3 %		
Sanitarios					17,6 %	

Los amigos y vecinos han reportado casos de negligencia, abuso económico y abandono. Los trabajadores de hogar han señalado los

casos de abuso físico y psicológico. La policía, como es obvio, ha contabilizado un 24,3 % de denuncias por maltrato físico. Las víctimas se han atrevido, solamente, a denunciar el abuso psicológico.

La tabla 6 asocia los diferentes tipos de maltrato según grupos de edad. Hay que señalar el aumento de casos, a todos los niveles, a partir de los 70 años pero, sobre todo, entre los mayores de 80 años, donde los porcentajes subrayan cifras del 51,8 % para los actos de negligencia, 41,3 % para el abuso psicológico, 43,7 % para el físico y 48 % para el financiero. Llama la atención el 58,8 % de casos de abandono en el grupo etario comprendido entre los 75-79 años de edad.

Cuando se relacionan nivel de ingresos de las víctimas con los diferentes tipos de maltrato, se aprecia que el problema se da en cualquier nivel socioeconómico, apareciendo un acumulo de casos en el grupo con pensiones anuales de 5.000 a 10.000 dólares. En éste se da un 96,1 % de los casos de abandono, el 46 % de abuso económico, el 49,5 % de abuso físico, el 37,8 % del emocional y el 66,8 % de los casos de negligencia.

Tabla 6

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Maltrato según grupos de edad)

Edad	Negligencia	Abuso emocional	Abuso físico	Abuso económico	Abandono
60 - 64	2,3	10,8	5,5	3,1	18,4
65 - 69	5,9	9,5	9,8	9,4	0
70 - 74	24,1	14,1	17,8	10,8	3
75 - 79	15,9	24,3	23,3	28,7	58,8
> 80	51,8	41,3	43,7	48	19,8

Curiosamente, hay escasa incidencia de maltrato entre los grupos con ingresos de rango inferior a 5.000 dólares y rango superior a 15.000 dólares/año.

En cuanto a las propias víctimas (tabla 7), casi la mitad (47,9 %) se encuentran en situación de dependencia total del entorno y cuidador, es decir precisan ayuda para las actividades básicas de la vida diaria (aseo/higiene, baño, vestido/desvestido, transferencias, ambulancia, comer, continencia esfinteriana). La incapacidad, ya sea psíquica, física o mixta, ocasiona dependencia y a su vez un grave riesgo para la victimización.

Tabla 7

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Características de las víctimas)

No son capaces de cuidarse por sí mismos	47,9 %
Pueden cuidarse parcialmente	28,7 %
Son capaces de cuidarse	22,9 %
Dato no conocido	0,4 %

El perfil del maltratador y de las posibles víctimas

La causa exacta del maltrato de ancianos es desconocida, pero hay muchas características de la víctima, del perpetrador y de la estructura familiar que colocan al sujeto de edad en un alto riesgo para los malos tratos.

Del conocimiento y reconocimiento de tales factores y peculiaridades se pueden extraer perfiles más o menos aproximados que sirven como esquemas de ayuda a todo el profesional que trabaje con ancianos, ya sea en el nivel de los servicios sociales ya en el sanitario.

Por lo general, la violencia es una reacción normal a la tensión existente en muchas familias, o puede ser una respuesta de sobrecogimiento.

Si volvemos la vista al estudio americano (39) observaremos que quienes maltratan son mayoritariamente los familiares (ver tabla 8). Por tanto, si nos preguntamos dónde se da el maltrato, la respuesta va a ser en el nivel familiar básicamente.

Tabla 8

Estudio nacional sobre incidencia del abuso al anciano en USA
(Quiénes maltratan)

Hijos	47 %
Esposo/a	19 %
Nietos	9 %
Hermanos	6 %
Otros familiares	9 %
Vecinos/amigos	6 %
Auxiliares domésticos	3 %
Otros proveedores	1 %

No podemos obviar los casos de maltrato en el ámbito institucional (hospitales, clínicas, centros de día, residencias), aunque, ciñéndonos a los datos, el problema sigue siendo aún testimonial. Sin embargo, y entrando en el ámbito de los centros residenciales, no debiéramos pasar por alto que alrededor de un 3 % de los mayores de edad se alojan en ellos, con una cada vez mayor demanda de plazas, explicable por la casi inexistencia de otros recursos asistenciales (centros de día, ayuda a domicilio, etc.) pero, también, debido a otro conjunto de circunstancias interrelacionadas, tales como el incremento de los mayores de 80 años, el aumento de la dependencia y la disminución del potencial de los cuidados informales.

Al problema del maltrato en residencias me referiré en otro punto de este artículo.

El apoyo material y afectivo, así como los cuidados de salud entre padres e hijos adultos y el existente entre abuelos y nietos, son áreas que están adquiriendo gran desarrollo investigador. La mayoría de los derechos, obligaciones y necesidades básicas de los seres humanos se expresan y satisfacen en la familia extensa de tres generaciones (40). Puede decirse que este tipo de familia extensa de tres generaciones es una institución autocompensada en la que son fundamentales los principios de la compensación y reemplazamiento (41).

Sin embargo, el sistema del cuidado familiar se sigue construyendo alrededor del sector femenino (madre, hija, nieta), sobre todo al hablar de apoyo y cuidados a los miembros mayores de edad necesitados.

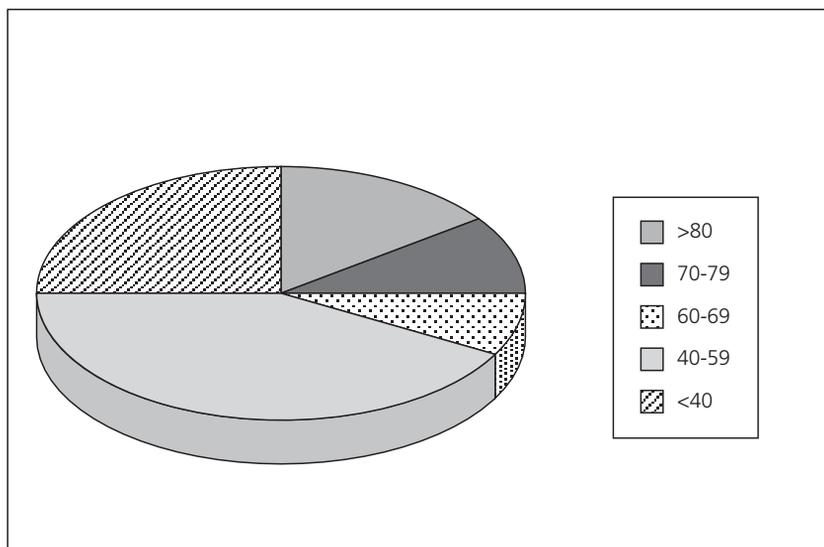
En la tabla 9 aparece el grupo de perpetradores de maltrato familiar y su edad.

Podemos contemplar que el 39 % pertenecen al sector de edad comprendido entre los 40 y 59 años. En España, y en este grupo etario, son las mujeres precisamente el grupo especializado como madres y amas de casa en la sociedad actual, consecuencia de la diferenciación de roles en la familia. Como señala Allan, G. (42), se considera que su tiempo como amas de casa y madres es libre en términos de disponibilidad y costo. Se trataría del grupo de riesgo más elevado para proferir, en un momento dado, malos tratos.

El 34 % de los maltratadores se sitúa por encima de los 60 años. En este grupo se encuentran, sobre todo, cónyuges y parientes (hermanos).

Tabla 9

Estudio nacional sobre incidencia del abuso en el anciano en USA
(Edad de los perpetradores)



Aunque no disponemos de datos sobre maltrato en España podríamos hacer una inferencia sobre los existentes en la literatura. Al igual que la mayoría de ancianos europeos y americanos, los mayores de edad en España prefieren llevar su estilo de vida independiente mientras se valgan por sí mismos para cubrir sus necesidades.

El estudio de hogares unipersonales del Insero (43) muestra que de una cifra total de 1.129.117 hogares unipersonales, el 64 % están formados por mayores de 65 años, conformando un sector de población altamente envejecida, con hegemonía de mujeres viudas. Por lo general, los mayores prefieren vivir solos, aunque en estrecha relación con sus hijos.

Un estudio de la Sociedad Española de Geriátrica y Gerontología (44), ponía de manifiesto que el 68 % de los mayores de 65 años vivían solos o con su cónyuge, o todavía se encargaban de mantener a los hijos. Un 18 % residían con hijos (sobre todo los varones viudos), un 5 % con hermanos u otros parientes y el 2,5 % en residencias.

En cuanto al grado y calidad de las relaciones familiares, el 83,6 % las refirieron como buenas o muy buenas.

No obstante, a edades avanzadas, es cuando se vuelven socialmente dependientes por la pérdida de la autonomía física y/o psíquica, y es cuando más se pone en marcha la red de solidaridad familiar, siendo frecuente que vivan de manera rotativa en varios hogares, alternando su residencia entre distintos hijos (fenómeno también denominado de «trashumancia»).

Esta inestabilidad residencial afecta a un porcentaje comprendido entre el 5 y el 15 % de los que conviven con hijos, hermanos y demás parientes (45).

Tanto ese porcentaje de ancianos dependientes cohabitando con familiares, como el de los que permanecen en su hogar al cuidado del cónyuge o de su familia (como fuente externa diaria o periódica de atenciones), se constituye en el núcleo poblacional de riesgo de maltrato.

Este apoyo femenino genera un perfil típico de cuidador:

Mujer (83 %), que no recibe ayuda externa (62 %), de edad comprendida entre los 45 y 69 años, de estado civil casada (79 %), perteneciente a las capas más modestas de la sociedad y alejada del mercado laboral. En el 59 % de los casos cuidador y anciano cohabitan permanentemente y en el 16 % lo hacen de forma temporal (46).

Tras el análisis de diferentes estudios (20), (21), (33), (34), (47), (48), (49) y (50), podríamos hacer un retrato robot del perfil de las posibles víctimas:

Mujer, de edad mayor de 75 años, con deterioro físico (confinada a vida de cama y silla de ruedas) secundario, por lo general, a residualidad cerebrovascular o enfermedad de Parkinson, con trastornos psiquiátricos importantes, patrón previo de personalidad egocéntrica y dependiente (neuroticismo), anómalas relaciones paterno-filiales, anómala convivencia/integración/adaptación social previa y/o con déficits sensoriales.

En cuanto al cuidador que maltrata el perfil básico general sería:

Sujeto que lleva dedicado a la víctima por un período medio de 10 años (el 10 % llevan más de 20 años), el 75 % convive con la víctima, existe reiteración de maltrato, en el 40 % de los casos suelen ser cónyuges y en el 50 % descendientes directos (hijos, nietos, etc.) o bien fa-

miliares como hermanos, sobrinos, etc.; el 50 % necesita el hogar de la víctima, y un 50 % necesita su sustento económico. Se trata, además, de personas con pobre o anómala comunicación previa con el anciano, con aislamiento social y con problemas económicos (paro, desempleo, subempleo, etc.).

Con respecto a la edad el 75 % tiene más de 40 años (llegando el 20 % a superar los 70 años), a menudo sufren de trastornos mentales como depresión, alteración en la personalidad, ansiedad, alcoholismo, drogadicción, o bien sentimientos de soledad, baja autoestima, desesperación, frustración, etc. Suele haber antecedentes de maltrato en su infancia.

Cuando la víctima precisa de hospitalización, el maltratador se puede mostrar hipercrítico y suspicaz con el personal de urgencias o de la planta hospitalaria donde quede alojada aquélla, también con el tipo y cantidad de cuidados administrados al paciente. Por lo general, muestran conductas extremas, bien de permanencia continuada en el centro o bien de falta de contacto. Suelen ser demandadores ante el más mínimo cambio o condición que se plantee en el curso evolutivo del ingreso, llegando a presentar todo tipo de quejas y denuncias. Cuando se les insinúa el alta clínica se muestran poco participativos y colaboradores, interesándose por «alargar» el período de estancia del anciano.

También arrastran estrés vital (viudedad, separación, divorcio). Pueden suscitar dificultades para acceder al enfermo, tanto en el nivel primario de salud como en los servicios sociales, cuando no son ellos los que demandan tal visita.

Sobre el estado general de salud de los mayores de 65 años en España, los resultados del estudio sobre Necesidades Sociales y Familiares de la tercera edad (51) señalan que el 54 % de las personas mayores encuestadas declararon padecer alguna enfermedad o carencia física y, de ellos, el 53 % recibían algún tipo de asistencia médica o seguían algún proceso de rehabilitación.

Conforme aumenta la edad, aumenta también la proporción de sujetos que se declaran enfermos, pasando de poco más del 51 % entre los 60 y 64 años a casi el 71 % en los que tienen 85 años y más.

El 26 % encuentra dificultades para desplazarse fuera de su domicilio, un 20 % experimenta estas dificultades para salir o entrar de su vivienda y para algo más del 11 % constituye un gran problema desplazarse por el interior de la misma.

Según estimaciones del Gobierno Vasco (52) se considera que entre un 15 % y un 26 % de los ancianos padecen enfermedades que los conducen a la invalidez y dependencia.

En el estudio del Insero sobre Nuestros Mayores (43) el 7 % presentaban dependencia severa y el 20 % dependencia moderada.

Según la Encuesta Nacional de Salud de 1993, el 80 % de los ancianos pueden considerarse independientes (46).

La incapacidad, como ya se ha dicho, se relaciona en geriatría con la necesidad de asistencia para hacer frente a las actividades de la vida diaria, y está afectada por la edad, ya que se incrementa después de los 80 años, momento en que las enfermedades degenerativas tienen especial incidencia.

En la encuesta del Insero (51), la tasa de ancianos necesitados de ayuda pasa del 15 % entre los menores de 70 años a casi el 60 % entre los mayores de 80.

La longevidad, que alcanza cotas actuales en España de 81,4 y 73,4 años, para mujeres y hombres respectivamente, seguirá aumentando dadas las expectativas de crecimiento de este grupo poblacional. Así, las previsiones para el año 2005, según el Censo de Población de 1991, serán de un 17,4 % de mayores de 65 años (53).

Cuando los mayores de edad necesitan ayuda suelen acudir a la familia cercana (cónyuge e hijos), que realiza el 64 % de los cuidados, otros allegados (parientes, amistades, vecinos) asumen el 8 % de la carga atencional, los empleados de hogar llevan el 5 % de los cuidados y los servicios de ayuda a domicilio vienen a suponer un 4,7 % del total (54).

Como se ve, este apoyo informal de cuidados a nivel del seno o estructura familiar está muy arraigado y se considera como una «obligación moral».

Pero los cuidadores realizan su labor con gran penuria y sufrimiento, hecho que conviene resaltar a la hora de evaluar el riesgo de posible maltrato.

Los cuidadores se resienten en aspectos básicos como: ocio, actividad social, salud y vida familiar. También van acumulando pluripatología derivada de los esfuerzos físicos y de la tensión emocional debida a su continuada y abnegada labor. Esta situación se hace especialmente

crítica cuando el anciano es un enfermo dependiente total y, por tanto, requiere de grandes cuidados, entonces supeditan su atención el resto de facetas personales. Es aquí, sobre todo, donde los profesionales de la sanidad debemos intervenir para ayudar y aliviar mediante consejos, apoyo y pautas terapéuticas.

Los servicios sociales de la comunidad, a pesar de su gran desarrollo en las dos últimas décadas, son todavía rudimentarios en España. Se requiere una mayor expansión y oferta para poder descongestionar los casos problema de cuidado informal ya insostenible en el domicilio y poder ayudar así a los cuidadores a enfrentarse con tal volumen de necesidades.

Hay autores que opinan que el maltrato del anciano se asocia más con la personalidad del perpetrador cuidador que con la carga del cuidado (36), (47), (55), al igual que ocurre en los casos de maltrato infantil y con la mujer.

Podremos, finalmente, describir los más importantes factores de riesgo que suscitarán o no conductas de maltrato en un momento dado de dicha interrelación cuidador-anciano.

Serán valorables y, por tanto, a tener presentes:

- Los cambios inesperados en el estilo de vida y en las aspiraciones o expectativas sociales, personales y laborales del cuidador.
- Los cuidadores que cohabitan en solitario con el enfermo (por razón de soltería, viudedad, divorcio, etc.).
- Las mujeres en edad madura, con el fenómeno de la menopausia, con o sin «nido vacío», que ven reducidas sus expectativas socio-familiares y de autorealización ante la situación de tener que cuidar a un progenitor (o a ambos) y/o a sus suegros.
- Cuidadores que arrastran alguna enfermedad somática de carácter crónico.
- Cuidadores con algún problema psiquiátrico: trastorno de personalidad, depresión, neurosis, psicosis.
- Cuidadores con alguna forma de narcohábito (alcoholismo, drogas, psicofármacos).
- Personas solitarias (hijos únicos, solteros) con nulo o escaso soporte familiar y/o social para descarga de su rol de cuidador.
- Cuidadores con escasa red de apoyo socio-sanitario.
- Cuidadores con otras obligaciones y responsabilidades (paterno-filiales, conyugales, laborales y domésticas).
- Nivel pobre de relaciones entre cuidador y enfermo.

- Cuidador con antecedentes de maltrato en su infancia/ juventud, por parte del enfermo como del otro progenitor.
- Sujetos con penuria económica
- Los afectos de algún tipo de ludopatía.
- Aquellos con antecedentes de hiperfrecuentación sanitaria.
- Cuidadores que comienzan a manifestar sentimientos de frustración, ira, desesperanza, cansancio psicofísico, cambio a una relación de indiferencia, baja autoestima, soledad o manifestaciones psiquiátricas de ansiedad, hipocondría, dependencia a psicofármacos, trastornos del ritmo sueño-vigilia, consumo étílico elevado.
- Cuando el ambiente familiar, donde se administran los cuidados, vive bajo un importante estrés.
- Cuando el cuidador se dedica casi en exclusiva al anciano.

El maltrato en residencias

A medida que la red familiar se torna más débil el riesgo de institucionalización aumenta, sobre todo, con la edad y la enfermedad que produce dependencia. El número de plazas residenciales en España asciende al 2,8 por 100 mayores de 65 años (es decir, una 165.000 plazas) (54) y resulta todavía escaso para la creciente demanda del sector. Sin pecar de exceso, creemos que se debería alcanzar la cifra del 5 %.

Es evidente que también existe riesgo de maltrato en este colectivo (34), (56), por tanto, debemos conocer los factores implicados. Según Kayser-Jones (57), las principales categorías de maltrato en las residencias serían: la infantilización en el trato, la despersonalización en la provisión de servicios, la deshumanización, la privación de la intimidad y la victimización.

A pesar de que sobre este nivel tampoco disponemos de datos, las tres primeras categorías de maltrato citadas creemos suponen una cotidiana realidad en el momento presente. Casos de victimización, según los diferentes tipos de maltrato, a cargo del personal de las instituciones, salen a relucir lamentablemente de forma periódica.

Entre las circunstancias adversas dependientes del medio residencial, citaré como más importantes:

- La existencia de barreras arquitectónicas (incluso en los edificios de nueva creación).

- Los espacios habitables poco hogareños.
- Privacidad poco respetada.
- Mobiliario, enseres, decoración, espacio físico, en deficiente estado de conservación.
- La poca dotación de personal.
- La ausencia de programas de rehabilitación elemental, ejercicio físico, terapia ocupacional, asistencia social, de tiempo libre/ocio, de supervisión médica, de enfermería, etc.
- El predominio de los servicios de alojamiento y hostelería frente a los especializados.
- La deficiencia o ausencia de un programa individualizado de atención al enfermo.
- La falta de trabajo en equipo.
- La escasa variación de menús.
- Comidas servidas según el horario de la institución, sin respetar el ritmo biológico del enfermo.
- La sobre o infradosificación de medicamentos.
- La escasa o anómala supervisión nocturna.

En cuanto a los factores de riesgo dependientes de los cuidadores comúnmente implicados en este nivel residencial nos encontramos con:

- Los propios conflictos no resueltos con sus progenitores.
- La frustración generada ante el exceso de jornada laboral, guardias, turnicidad, baja remuneración salarial o bien ante la imposibilidad de un ascenso profesional.
- La inexistencia de directrices u objetivos asistenciales definidos.
- El propio estrés interno: enfermedades intercurrentes, sucesos vitales, dinámica de su hogar familiar o conyugal.
- Desánimo ante la escasa dotación de personal, de presupuesto, de instalaciones y servicios adecuados.
- La escasez o ausencia de formación y reciclaje.
- La falta de habilidades sociales y estrategias de afrontamiento ante los problemas y el estrés.
- Sentimientos de abatimiento, cansancio u opuestos ante la mínima complicación de enfermedad en los ancianos a su cuidado.

Estrategias de intervención

La continuidad del esquema tradicional, que asocia valores femeninos al cuidado de personas de cualquier edad, pelagra con el paso a la

vejez del colectivo actual (mujer, mayor de 50 años, con pocos estudios y ama de casa) y con el advenimiento del nuevo modelo femenino de mujeres que acceden al mercado laboral y simultanean esta tarea con las funciones del hogar (40).

Existirá, por tanto, una confrontación de dos derechos: el individual al trabajo y el derecho de los ancianos dependientes a ser cuidados y atendidos. Conjugar ambos aspectos no será posible mientras no se creen cuanto antes fórmulas de solución. Así y en relación con los cuidadores, creo oportuno:

- Sea reconocida legalmente la figura del cuidador familiar.
- Se legisle en lo laboral esta figura para que pueda conciliar su trabajo remunerado con el apoyo social informal.
- Se legisle, también, en lo económico para que puedan otorgarse prestaciones según caso y problema.
- Se incorpore la figura del varón al sistema de cuidados familiares.
- Se desarrolle un sistema de servicios sociales que pueda apoyar y descargar parcial o definitivamente al cuidador mediante el desarrollo y expansión de los servicios de ayuda a domicilio, las estancias temporales en residencias, los centros de día, sin olvidar que se debe incrementar el número de plazas residenciales.

No hacerlo así puede suscitar el fracaso del actual sistema informal protector intrafamiliar y, por tanto, traspasarse los casos problema a la competencia estatal o de las autonomías, es decir al resto de la sociedad.

Es evidente que este tipo de actuaciones supone, a su vez, una importante estrategia preventiva para evitar los posibles casos de maltrato.

Aunque el campo de los malos tratos en España se encuentra en sus primeros estadios, igual que lo estaba el del abuso infantil en la pasada década, la prevalencia del problema nos es desconocida y necesitamos más investigación para documentarlo.

El desconocimiento y/o la negación del mismo dificultan las políticas y actitudes de prevención y de intervención. Asumo plenamente los acuerdos de la Primera Conferencia Consenso y la Declaración de Almería (26).

Creo que las actuaciones tienen que establecerse en cinco frentes: Por un lado el ya mencionado aspecto de la mejora de las condiciones del cuidado informal familiar (primer frente), de otro implementar medidas de índole general (segundo frente), entre las que habría que destacar:

- El reconocimiento público de su existencia (sobre todo por los propios ancianos).
- Creación de foros de debate.
- Libro Blanco pluridisciplinar sobre el maltrato.
- Apoyo a los estudios epidemiológicos, de casos, etc.
- Animar a denunciarlo tanto a las víctimas como a los agentes sociales implicados.
- Crear unidades de registro permanente de casos dentro de los servicios sociales, con equipos profesionales capacitados para su comprobación y seguimiento.
- Poner en marcha la reciente legislación específica de protección a las víctimas sobre malos tratos (58).
- Designar fiscalías del mayor, sobre todo para incrementar y agilizar los procesos de incapacitación legal de los ancianos con deterioro cognitivo.

Por otra parte, habrá que tomar medidas de acción individual sobre las víctimas y sobre el perpetrador (tercer frente).

Sobre los primeros la ayuda psicológica, social y sanitaria (según el caso) así como el consejo y la protección (mediante el establecimiento de tutores legales). Sobre el maltratador: la ayuda psicológica, social y sanitaria, la penalización según el delito infringido y el alejamiento de la víctima si llegara el caso.

Por otra parte, y en cuanto a los profesionales de la sanidad y los servicios sociales (cuarto frente), recomendar se preste mayor atención a los signos/síntomas de los diferentes tipos de maltrato a fin de identificarlos y poder actuar en aquellos casos con sospecha razonable. En cualquier momento se deberá aconsejar la incapacitación legal de los ancianos mentalmente incompetentes, colaborando en dicho proceso.

Finalmente (y como quinto frente de actuación), habría que desarrollar una mayor prevención sobre el nivel residencial. Lo que exige:

- Cumplir con las normas de acreditación de centros.
- Seguimiento periódico de los centros por las autoridades competentes.
- La incapacitación legal de los discapacitados mentales alojados en su seno.
- La profesionalización de las direcciones de los centros.
- La capacitación, formación y reciclaje del personal.

- El funcionamiento en equipo.
- Adoptar y seguir objetivos asistenciales geriátricos.
- Mejorar el grado y calidad de las relaciones familia/centro.
- Adecuar las relaciones centro/servicios sociales.

Con el aumento de la alerta pública y profesional sobre el problema del maltrato en la vejez, las víctimas recibirán a buen seguro, servicios más amplios y adecuados.

Es evidente que existen, han existido y existirán (lamentablemente) ancianos víctimas de agresiones de diversa índole por parte de elementos transgresores de las normas y reglas sociales, ya marginales, ya psicópatas, ya sujetos normales que consideran a este grupo de edad como más vulnerable. También es verdad que existe una agresión constante de la sociedad entera hacia este colectivo de edad, desde el momento que se le relega por su supuesto rol de pasividad. La familia es la mejor y principal fuente de cuidados o soporte para el anciano pero también puede ser, potencialmente, la más agresora de nuestras instituciones sociales. El progresivo aumento de población anciana en España, dentro de la cual cada vez toma más relieve la inválida o dependiente, nos obliga a tomar en cuenta este problema.

Bibliografía

- 1) CABALLERO GARCÍA, J. C.: *Maltrato y abuso al anciano en el seno familiar*. Clin. Rural. 1993, 405: 29-32.
- 2) BAKER, A.A.: «Granny battering». *Modern Geriatrics*. 1975, i: 20-24.
- 3) BUTLER, R.N.: *Why survive ¿Being old in America*. Harper Row. New York. NY. 1975.
- 4) ANDERSON, C.L.: «Abuse and neglect among the elderly». *J. Gerontological Nursing*, 1981, 7 (2): 77-85.
- 5) BAHR, S.R.T.: «The battered elderly: physical and pshychological abuse». *Family and Community Health*. 1982: 61-69.
- 6) BECK, C.M., FERGUSON, D.: «Aged abuse». *J. Gerontological Nursing*, 1987, 7 (6): 333-336.
- 7) BECK, C.M., PHILLIPS, L.R.: «Abuse of the elderly». *J. Gerontological Nursing*. 1983, 9 (2): 97-101.
- 8) DAVIES, J.: «Violence in home». *Nursing Mirror*. 1978 (june): 26-27.
- 9) Johnson, D.G.: «Abuse and neglect not for children only». *J.Gerontological Nursing*. 1979, 5 (4): 11-13.
- 10) LONG, C.M.: «Geriatric abuse». *Issues in Mental Health Nursing*. 1981, 3:123-135.

- 11) O'BRIEN, M.: «Battered grandparents». *The New Zealand Nursing J.* 1979 (march): 3-4.
- 12) PODNIEKS, E.: «Abuse of the elderly». *Canadian Nursing.* 1983. 79 (5): 34-35.
- 13) WOLF, R.S., McMURRAY, S.: Perspectives: The editors view. *J.Elder Abuse Neglect.* 1989, 1 (1): 1-5.
- 14) ANASTASIO, C.J.: *Elder abuse identification and acute care intervention.* First National Conference on Abuse of Elder Persons. Cambridge. MA. USA. 1981 (march): 23-32.
- 15) FERGUSON, D., BECK, C.: «HALF, a tool to assess elder abuse within the family». *Geriatric Nursing.* 1983 (sept/oct): 301-304.
- 16) FULMER, T.T., CAHILL, V.M.: «Assessing elder abuse: a study». *J. Gerontological Nursing.* 1984, 10 (12):16-20.
- 17) JOHNSON, D.: «Abuse of the elderly». *Nurse Practitioner.* 1981 (jan/febr): 29-34.
- 18) Sengstock, M., HWALEK, M.: *Comprehensive index of elder abuse.* Detroit. MI.Wayne State University. 1982.
- 19) TOMITA, S.: «Detection and treatment of elderly abuse and neglect: a protocol for health care professionals». *Physical and Occupational Therapy in Geriatric.* 1982,2(2):37-51.
- 20) BLOOM, J.S., ANSELL, P., BLOM, M.N.: «Detecting elder abuse: a guide for physicians». *Geriatrics.* 1989, 44 (6): 40-56.
- 21) JONES, J., DOUGHERTY, J., SHELBLE, D.: «Emergency department protocol for the diagnosis and evaluation of geriatric abuse». *Ann. Emerg. Med.* 1988, 17 (10): 1006-1015.
- 22) FARBER, J.M.: «Emergency department social work: a program description and analysis». *Soc. Work Health Care.* 1978, 4 (1): 7-18.
- 23) SHEPARD, P., MAYER, J.B., RYBACK, R.: «Improving emergency care for the elderly: social work intervention». *J. Gerontol. Soc.Work.* 1987, 10 (3-4): 123-140.
- 24) ANETZBERGER, G.J.: «The etiology of elder abuse by adult Offspring. Springfield». *ILL. Thomas Ch.C Publisher.* 1987.
- 25) *Declaración de Hong Kong de la Asociación Médica Mundial sobre el Maltrato a los Ancianos.* Informe de la XLI Asamblea Médica Mundial. Sept. 1989.
- 26) KESSEL, H., MARÍN, N., MATORANA, N. y cols.: Primera conferencia Nacional de Consenso sobre el «Anciano Maltratado». *Rev. Esp. Geriatr. Gerontol.* 1996, 31 (6): 367-373.
- 27) MARÍN, N.: «Maltrato y abuso en el anciano» (ponencia). Actas del Congreso Nacional de la Sociedad Española de Geriatria y Gerontología. Las Palmas de Gran Canaria. 1990.
- 28) LARRIÓN, J.L. y PAÚL, J.: «El síndrome del anciano maltratado». *Med. Clin.* (Barc.).1994, 102: 216-219.
- 29) State Elder «Abuse Prevention Program». Reauthorization of Older Americans Act. Title VII. Vulnerable Elder Rights Protection Activities. Administration on Aging Department of Health and Human Services. 1992.

- 30) JOHNSON, T.F.: «Critical issues in the definition of the elder mistreatment». In Pillemer, K. A. & WOLF, R.S. (eds.). «Elder Abuse: conflict in the family». Dover. MA. Auburn House. 1986: 167-196.
- 31) HUDSON, M.F.: «Analyses of the concepts of elder mistreatment: abuse and neglect». *J. Elder Abuse Neglect*. 1989, 1(1): 5-25.
- 32) HUDSON, M.F., JOHNSON, T.F.: «Elder neglect and abuse: a review of literature». In EISDORFER, C. (ed). *The Annual Review of Gerontological and Geriatrics* (vol 6: 81-134). N.Y. Springer. 1986.
- 33) KOSBERG, J.I.: «Preventing elder abuse: identification of high risk factors prior to placement decisions». *Gerontologist*. 1988, 28 (1): 43-50.
- 34) *Council on Scientific Affairs*: «Elder abuse and neglect». *Jama*. 1987, 257 (7): 966-971.
- 35) PILLEMER, K., FINKELHOR, A.: «The prevalence of elder abuse: a random sample survey». *The Gerontologist*. 1988, 28 :51-57.
- 36) TORNSTAMN, L.: «Abuse of the elderly in Denmark and Sweden»: results from a population study. *J. Elder Abuse Neglect*. 1989, 1 (1): 35-44.
- 37) SHELL, D.: «Protection of the elderly: a study of elder abuse». *Manitoba Association on Gerontology and Manitoba Council on Aging*. 1982.
- 38) Ontario Secretariat for Social Development. *Report of survey of elder abuse in the community*. Senior's Secretariat. Toronto. Canadá. 1982.
- 39) «The National Elder Abuse». Incidence Study. Final Report. Sept. 1998. *The National Center on Elder Abuse at The American Public Human Services Association in collaboration with Westat Inc. National Aging Information Center*. Washington. D.C. 1998.
- 40) BAZO, T., MAIZTEGUI, C.: «Sociología de la vejez». En *Envejecimiento y Sociedad: una perspectiva internacional*. Bazo, T., GARCÍA Sanz, B., MAIZTEGUI, C., MARTÍNEZ, J. (eds). Cap. 2: 47-102. Edit. Médica Pan Americana. Madrid. 1999.
- 41) TOWNSEND, P.: «The family life of old people». *Middlesex*. 1963. Harmondsworth. 1970.
- 42) ALLAN, G.: *Family life*. Blackwell. Oxford. UK. 1990.
- 43) Inserso: *Las personas mayores en España*. «Perfiles». «Reciprocidad familiar». Instituto Nacional de Servicios Sociales. Madrid. 1995: 43.
- 44) Libro Blanco *El Médico y la Tercera Edad*. «Sociedad Española de Geriátrica y Gerontología y Gabinete Sociológico Bernard Krief»f. Madrid. 1986.
- 45) Fundación Caja Madrid (ed). *Jornadas por una Vejez Activa*. Fundación Caja Madrid. 1995: 107.
- 46) RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, C.: *Cuidados en la Vejez. La necesaria convergencia entre los recursos formales y apoyo informal*. En Fundación Caja Madrid (ed). «Jornadas por una Vejez Activa». Madrid. 1995.
- 47) ANDERSON, L., THOBADEN, M.: «Clients in crisis». *J. Gerontological Nursing*. 1984, 10 (12): 6-10.
- 48) CASSEL, C., WALSH, J.R. (eds). *Geriatric Medicine*. N.Y. Springer Verlag. 1984: 211-235.
- 49) GODKIN, M.A., WOLF, R.S., PILLEMER, K.: A case comparison analysis of elder abuse and neglect. *Int. J. Aging Hum. Dev*. 1989, 28 (3): 207-225.

- 50) DOUGLAS, R.L., SCHOSTER, E.O., MCCLELLAND, S.C.: Drinking patterns and abstinence among the elderly. *Int. J. Addiction*. 1988, 23 (4): 399-415.
- 51) Insero: «La tercera edad en España: necesidades y demandas». Un análisis de la encuesta sobre *Necesidades sociales y familiares de la tercera edad*. Ministerio de Asuntos Sociales. Madrid. 1990.
- 52) Gobierno Vasco (ed): *Plan Gerontológico de Euskadi* (1994). Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social. Vitoria. Gobierno Vasco. 1995.
- 53) INE: Proyecciones de la población española calculadas a partir del censo de población de 1991. Madrid. 1995.
- 54) Insero: *Cuidados en la vejez*. «El apoyo informal». Instituto Nacional de Servicios Sociales. Madrid. 1995:28.
- 55) PILLEMER, K., FINKELHOR, D.: «Causes of elder abuse. Caregiver stress versus problems relatives». *Am.J. Orthopsychiatry*. 1989, 59 (2): 179-187.
- 56) PILLEMER, K.: «Maltreatment of patients in nursing homes: overview and research agenda». *J. Health Soc. Behav.* 1988, 29: 227-238.
- 57) Kayser-Jones citado por MONK, A.: «Gerontological Social Services. Theory and practice». In MONK, A. (ed). *Handbook of Gerontological Services*. Columbia University Press. N.Y. USA. 1990.
- 58) BAYO GARCÍA, M.: «Aspectos legales del Maltrato. Orientación jurídica de la denuncia». *Med. General*, 1999,17: 72-77.

La cosmovisión de los Tseltales-Mayas

por **D. Eugenio Maurer Avalos**

*Conferencia pronunciada
el 23 de noviembre de 1999*

Forum Deusto

La cosmovisión de los Tseltales-Mayas¹

por Eugenio Maurer Avalos, SJ.*

Introducción²

En esta ponencia trataré de ofrecer una visión general de la cosmovisión de los tseltales-mayas, que son una de las 28 etnias del tronco maya. De estas etnias, la mayoría radica en Guatemala, unas pocas en Belice y Honduras, y 4 radican en el Estado de Chiapas en la República Mexicana, tseltal, tsotsil, ch'ol y tojolabal (*mapa*). Los tseltales de los que nos ocuparemos hoy están establecidos principalmente en la región llamada los bajos de los Altos de Chiapas, y son la etnia más numerosa en el estado: unos 200.000.

Como es sabido, hace unos 30.000 años se inició la migración de los ancestros de nuestros indios de América. Vinieron de Asia, a través del estrecho de Behring (congelado en aquellas épocas).

Los mayas llegaron a Mesoamérica y se establecieron en el poblado que actualmente se llama Huehuetenango, en Guatemala. De allí se fueron extendiendo, a lo largo de los años a las diversas regiones que habitan actualmente.

¹ *Tseltal*: tradicionalmente se suele escribir *TZeltales*. Yo sigo la escritura fonética *tseltal*, = *Tseltal*.

* Eugenio Maurer Avalos es sacerdote jesuita, Maestro en Filosofía y Licenciado en Teología. Cursó sus estudios de antropología social en la Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales de la Universidad de París, doctorándose con la tesis «Les Tseltales, des païens ou des chrétiens mayas?», —que estudia la cosmovisión tseltal— traducida al castellano. Maurer lleva veinte años en la Misión de Bachajón, precisamente entre los Tseltales, y su ocupación principal es la traducción de la Biblia y de la liturgia a la lengua tseltal.

² *Esta ponencia se basa en mi libro Los Tseltales.*

La civilización Maya es una de las más famosas de la época prehispánica. Así, por ejemplo estaban muy avanzados en astronomía, para la que no contaban con instrumentos ópticos —su calendario era más exacto que el nuestro antes de la corrección gregoriana—. Naturalmente sus conocimientos de las matemáticas era muy avanzado, conocieron el «0» mucho antes de que los árabes lo introdujeran en Europa.

Fueron excelentes arquitectos y escultores de palacios, de templos para sus múltiples dioses, y de pirámides como sepulcros de sus reyes, cuyas ruinas aún hoy día nos llenan de admiración. Por sólo citar las más notables, tenemos Palenque, Bonampak y Cacaxtla (con sus extraordinarios frescos) Tikal y otros varios en Guatemala, Honduras, etc.

Su religión era politeísta, muy elaborada, pero gran parte de su culto era para pedir a los dioses «salud y vida y lo necesario para ellas» —naturalmente el temporal, necesario para las buenas cosechas.

Pero nos encontramos con una incógnita, la desaparición no resuelta aún satisfactoriamente de esa extraordinaria cultura: Resulta que las élites de nobles y sabios, habían ya desaparecido casi totalmente. Sólo quedaba el pueblo, constituido, en su mayoría, por labriegos.

Se ignoran las causas de esa desaparición, aunque hay varias hipótesis al respecto:

1.^a Se ha hablado de las guerras: ciertamente las hubo, sobre todo entre los diversos reinos, pero eso no explicaría la desaparición tan sólo de las élites.

2.^a ¿Epidemias? Pero no hay explicación de por qué éstas habrían atacado únicamente a las élites.

3.^a Lo mismo puede decirte de la hambruna pues, en todo caso, ésta se habría ensañado más en el pueblo bajo.

4.^a La hipótesis que me parece más aceptable es la de que el pueblo, cansado de las exacciones y de la opresión de las élites, a las que tenía que mantener, se cansó y las expulsó.

Luego el pueblo abandonó los grandes centros ceremoniales y regresó a habitar a sus poblados, y a la práctica del culto de los dioses locales propios suyos. Fue esta gente humilde la que encontraron los conquistadores, a quienes, sin embargo no resultó fácil su conquista.

La cultura de los descendientes de esos mayas, los tseltales (por no hablar de las demás etnias indígenas de América Latina), es resultado

de la transculturación o imposición de la cultura hispánica sobre la cultura maya prehispánica.

Según mi opinión y la de otros antropólogos, los indígenas han conformado posteriormente una síntesis dinámica, es decir, un *cuerpo bien integrado de elementos de ambas culturas*. Otros colegas piensan que se trata de un sincretismo, un *sistema no bien integrado de elementos discordes entre sí*. Algunos llegan a afirmar que los mayas no son verdaderos cristianos, sino en realidad, paganos con un ligero barniz de catolicismo español.

Pero como bien apunta Martínez Peláez:

«Se cae en un error mecanicista al suponer que los elementos prehispánicos se hayan conservado cuanto tales después de su incorporación en el nuevo complejo cultural en el que operaban» (p. 602).

Para mejor comprender la cultura tseltal, es decir la *cosmovisión de esa etnia y su manera de relacionarse con la realidad*, trataremos de ver cuál es el proceso por el cual se llegó a la síntesis vivencial actual.

I. La conquista

El móvil de la mayoría de los laicos que venían a América era el enriquecimiento; el de muchos misioneros, la conquista espiritual de esos *pobres paganos*.

Mentalidad en la España de esa época

El pueblo español era el escogido para una misión especial: vencer a musulmanes, convertir a los judíos y a los paganos. Había que lograr a toda costa, aun empleando la fuerza en caso necesario para lograrlo, que todos los hombres pertenecieran a la Iglesia Católica. Cristo era el Rey Universal y su reino casi se identificaba con el imperio español. Los no católicos eran, por consiguiente, enemigos del imperio; a los judíos y herejes se les consideraba traidores. Por tanto, puesto que los paganos eran enemigos de Cristo y, consiguientemente, del imperio, existía el derecho, si no es que la obligación, de someterlos. (Lafaye p. 58.)

Los misioneros y un buen número de teólogos tenían por legítimos estos principios y sólo se oponían a los abusos, puesto que la conquista por las armas facilitaba la conquista espiritual. Se tenía también por lícito

to el empleo de la fuerza para convertir a los indios y desarraigar sus supersticiones e idolatrías era también lícito en caso necesario.

Hay que exceptuar, naturalmente, de esta ideología, a Fray Francisco de Vitoria, Sahagún, Fray Bartolomé de las Casas y otros pocos.

Fr. Diego de Landa, Provincial de los Franciscanos, llevó a cabo un auto de fe en el que se torturó, quemó y colgó a indios que continuaban adorando a escondidas a sus ídolos. (Landa p. 13.) A Landa no sólo no se le castigó, sino que los miembros del Consejo de Indias declararon que Landa había obrado con justicia. Después el rey lo designó obispo, y precisamente de Yucatán donde había ajusticiado a los indios.

i) *La conquista militar y la colonización*

Los conquistadores llegaron mucho más lejos: lograron que se elaborara un documento, el Requerimiento, por medio del que se invitaba a los indios a convertirse y a aceptar la soberanía del rey español. Se les explicaba cómo el Papa, Vicario de Cristo, llamado Alejandro VI, había hecho donación de los territorios indianos a los Reyes de España. En virtud de ello se invitaba a los indios a someterse a la Iglesia y al Sumo Pontífice, y el «Emperador e Reyna» en su lugar, «como a superiores y Señores Reyes» de estas tierras.

Se exigía pues a los indios una conversión casi instantánea: abandonar sus divinidades y tradiciones, y adorar a un Dios extranjero, y más aun, crucificado. A los que aceptaban se les recibiría «con todo amor e caridad».

Ese amor y caridad consistía en que se les privaba de sus tierras y se les entregaba en encomienda a los colonizadores, para que trabajaran como cuasi esclavos en las tierras de las que ellos eran los dueños legítimos. La justificación de tal proceder era que los encomenderos tenían la obligación de velar por que se evangelizara a sus «encomendados», obligación que, con gran frecuencia, no cumplían. Si no se convertían ni aceptaban la soberanía del rey:

«nosotros entraremos poderosamente contra vosotros... y os sujetaremos al yugo ... y os tomaremos vuestros bienes e os haremos todos los daños e males que pudiéremos, como a vasallos que no obedecen... se les haría la guerra, se les destruiría y se les privaría de sus bienes». (Fuentes y Guzmán, p. 188, en Martínez Peláez, p. 64 - en adelante MP).

La suerte de los rebeldes no resultaba pues mucho peor que la de los dóciles y obedientes. Hasta que la Corona decretó que sólo se podía esclavizar a los indios rebeldes capturados en la guerra, los rescatados por los españoles de manos de dueños paganos. Los colonizadores herraron a muchos esclavos *legítimos*. En Guatemala se vendían a 2 pesos cada uno y, en México a 40 (MP, pp. 60-61 y 67).

Es cierto que se promulgaron las Leyes Nuevas, que abolieron la esclavitud, y cambiaron la forma de la encomienda haciéndola menos onerosa, pero la Corona se vio obligada a traicionar las Leyes Nuevas bajo la presión de los colonizadores. No reapareció la esclavitud pero sí la faena gratuita y obligatoria, que se prestó a innumerables abusos. (MP 450-77.)

Se dieron también los *repartimientos de mercancías*. Los colonizadores repartían mercancías que los poblados tenían obligación de comprar, aunque no les sirvieran o no las necesitaran. ¡Hubo india que tuvo que comprar medias de seda! (Maurer p. 59.)

Había también los *repartimientos de hilaza*. Cada india tenía que hilar gratuitamente una determinada cantidad de algodón para provecho del encomendero, que compraba la paca a 3 pesos y la vendía ya hilada a 37,50. Las ganancias ascendían a 15,750 pesos por año. El corregidor duraba en su cargo 5 años. Para colmo, los indios tenían que pagar un tributo al rey 2,50, que equivalían a 600 kilos de maíz.

Los colonizadores se oponían a otra educación escolar de los indios que no fuera la religiosa, y aún a que aprendieran castellano porque se volvían *pícaros y bellacos* e insumisos y rebeldes (Heath pp. 75-76), pues como dice un autor guatemalteco:

«unos indios instruidos... capaces de frenar las fechorías de los corregidores y alcaldes... hubieran significado la caída del régimen de explotación.» (MP p. 549.)

Eran infinitas las vejaciones a las que se veían sometidos los indios: acaparamiento de tierras comunales por los hacendados, faenas forzadas impuestas por los hacendados y funcionarios, abusos fiscales, civiles, eclesiásticos, violencias y ultrajes físicos y morales (Lafaye p. 32).

Por estas causas hubo varios levantamientos, de los que el más notable fue la *Rebelión tseltal de 1712*, según parece la mayor de Iberoamérica, en la que participaron 28 pueblos tseltales, y que sólo después de 3 meses pudieron sofocar 3 ejércitos españoles. (Maurer pp. 55-60).

ii) *La conquista espiritual*

Los misioneros venían a liberar a esos pobres paganos de las «tinieblas del paganismo», pero la mentalidad de la época no eran las palabras de Jesús «prediquen», sino de lo que se trataba era de *conquistar*. En una meditación de los Ejercicios de San Ignacio, las palabras que pone en boca de Cristo nos revelan el espíritu de aquellos tiempos: «mi voluntad es conquistar todo el mundo y todos los enemigos».

Además de todo esto, la obsesión de la idolatría era tan fuerte en algunos misioneros, que se les hacía sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la cultura de los indígenas, aun su manera de cortar los árboles, de hacer cal, de preparar los alimentos, etc. Y no admitían ninguna relación posible entre el cristianismo y la religión prehispánica.

Obviamente que no cayeron en la cuenta de las «Semillas del Verbo» que el Vaticano nos dice se encuentran en todas las culturas. Reemplazaron y suprimieron pero nunca desarrollaron lo antiguo ni tampoco amalgamarlo con lo cristiano. Querían empezar haciendo *tabula rasa*. Presentaron el cristianismo no como perfeccionamiento y plenitud de las culturas, sino como algo nuevo que suponía el rompimiento radical y absoluto con todo lo anterior. (Ricard pp. 112, 113.)

Muchos de ellos aprendieron las lenguas vernáculas con lo que creían poder llegar al alma y corazón de los indios, pero nunca profundizaron en su cultura. No se daban cuenta del sentido que su mensaje occidental, traído en trastos de hierro, podía adquirir en el contexto de la cultura india, totalmente diferente, que los recibía en ollas de barro.

Madariaga en su novela *El corazón de piedra verde* nos describe la forma en que un indio resumía a su mujer la predicación que había escuchado:

«El dios más importante es uno que está hecho de dos palos. Representa a un Dios-hombre-animal que nació de una mujer y de un espíritu; y tan pronto es como un fantasma y anda por las nubes o sobre el agua —eso es cuando es Dios— y tan pronto... le escupen la cara y lo coronan de espinas —eso es cuando es hombre— y tan pronto se hace un animalito que tienen allá en su tierra, y que se llama cordero...» (vol. III, pp. 15-16) [puntos suspensivos míos].

Los indios carecían de un marco conceptual necesario para integrar en su cosmovisión las enseñanzas de los misioneros, por lo cual interpretaban la doctrina a su modo y,

«cuando no llegaban a encontrar un lazo de unión entre la doctrina autóctona y las nuevas enseñanzas, practicaban a escondidas sus costumbres tradicionales» (Pitt Rivers, 1971, p. 25.)

Los evangelizadores no entendían el proceso que seguían los indios, y así, se quejaban de su terquedad e hipocresía:

«estos miserables indios... quieren parecer Cristianos, siendo idólatras, pareciéndoles que lo uno y lo otro pueden estar juntos; afectan mucho las cosas de Nuestra Santa Fe...; mas no se olvidan de sus antiguas mañas» (Serna p. 449).

A esto se añadía en algunos misioneros una credulidad y una desinformación increíbles, pues aceptaban cualquier aberración si se trataba de los indios. Así, nada menos el Obispo Núñez de la Vega:

«y por confesión y declaración suya [de los indios] nos consta... que han tenido acto carnal con el Demonio... Y ha habido India que en el monte se ha estado con el Nagual Demonio [es decir un demonio en forma de jaguar] una semana entera durmiendo con él como... con su propio amigo una mujer amancebada».

Según el buen obispo los brujos son «maestros infernales» que matan con apariencias de curar, y con su soplo infernal queman casas y destruyen sementeras. Y para convertir en brujo a un aprendiz «los hace renegar de Dios y de sus santos». *Luego* «hacen pacto con el diablo».

«y algunos ponen al discípulo sobre un hormiguero ... y llama a una culebra pintada de negro blanco y colorado... la cual sale acompañada de tras culebras chicas, que le van entrando por las coyunturas de las manos... y saliéndose por las narices [y] oídos... y la culebra mayor se le entra y sale por la parte posterior... Después [sale al encuentro del discípulo] un dragón... y se [lo]... traga, y lo vuelve a echar por la parte prepóstera del cuerpo. Y entonces, ya está enseñado» (vol. II, p. 134, & xii).

¿Qué pensarían los indios que quería decir todo esto que les imputaba el bueno pero ignorante obispo? ¿Cómo podía llevarse a cabo la evangelización no sólo en dos idiomas y culturas tan diferentes, sino basada en datos totalmente falsos? Ese tremendo diablo de los misioneros prácticamente no tiene lugar ninguno en la cosmovisión actual de los tseltales. Es mucho más temible un brujo poderoso que un pobre diablo, al cual en cierta ocasión, según la leyenda, un brujo dio muerte, lo desolló y se cubrió con su piel como disfraz de carnaval.

Toda esa ignorancia y desinformación entorpecía, como es obvio, la tarea evangelizadora. A eso hay que añadirle el clima de terror y sufrimiento en que vivían los indios que el mensaje de amor les resultaba increíble e inaceptable.

«Es tanta la desconfianza que de los españoles tienen —nos dice un fraile de la época— que porque los ministros religiosos... son españoles, casi se puede decir que no creen lo que les dicen...» (Ximénez, i, p. 59).

Además del auto de fe del Obispo Landa, es reveladora la queja del obispo Toral ante Felipe II:

«Sepa VM que en lugar de doctrina, los indios han tenido estos miserables tormentos, y en lugar de darles a conocer a Dios, les han hecho desesperar... [pues sostienen] que sin tormentos no se puede predicar la ley de Dios» (Landa, introducción, pp. XII y XIII).

Fr. Bartolomé nombrado obispo de Chiapas, a su llegada a San Cristóbal, halló en la catedral un cierto número de cepos, que eran, según le dijeron, para los indios reacios en aprender la doctrina. El mismo Fr. Bartolomé quiso demostrar que sí era posible la predicación sin violencia. Y así pidió un territorio a donde no hubiera fuerza militar. El fue convenciendo poco a poco a los indios, que voluntariamente aceptaron su predicción y se bautizaron. Pero los colonizadores se las arreglaron para que se suscitara una reyerta, en la que resultó muerto un misionero. Se castigó a los indios «rebeldes» y el experimento de Fr. Bartolomé llegó a su término, pues quedó demostrado que el evangelio no se podía predicar sin violencia.

Dice Gibson que a los indios no se les predicó el amor. Desde luego que no se les predicó un amor liberador, y menos con los hechos, y menos aún para esta vida. «Son buenos cristianos —dice el catecismo— quienes cumplen los mandamientos y sufren con paciencia cuando se les maltrata.» ¡Desde luego que la segunda parte de la frase no se refería a los colonizadores! A este propósito dice Warman que los colonizadores y los misioneros afirmaban que lo que hacían era por el bien de los indios, pero ¿qué les hubiera parecido que los indios hicieran eso mismo por el bien de los españoles?

II. La Independencia

Esta halló al indio desprovisto de los medios para conducirse como ciudadano mexicano, derecho que se le concedió en aquel entonces, y

para ser un católico apostólico romano, como hubieran deseado los misioneros hispanos.

En efecto, la abyección a la que se le había sometido durante varios siglos, la nula instrucción que había recibido dejando al lado la religión, de por sí muy deficiente, lo colocaban en un plan de inferioridad absoluta con relación a los no-indígenas.

Educación cívica y religiosa

Grande era su ignorancia en el campo civil y religioso, como lo atestigua el cura de Bachajón en 1830:

«Viven en suma ignorancia por carecer de maestros de escuela...No teniendo otra enseñanza que la que el [catequista] y yo les damos de la doctrina cristiana que en virtud de un nuevo mandato se les enseña en idioma castellano que ellos no comprenden...» (Documento v, p. 9.)

La atención religiosa al indio se vio reducida casi a la nada, pues Juárez, expulsó a todos los religiosos en 1860. Quedaron sólo los sacerdotes diocesanos que eran muy pocos. ¡En la región tseltal un solo sacerdote atendía un área de unos 11.000 kilómetros cuadrados!

Por lo que respecta a la educación escolar de los indios, en la capital corrieron ríos de tinta discutiendo qué tipo de educación debía brindárseles, pero al fin de cuentas no se hizo nada.

La tierra

En los 1860s el Presidente Juárez prohibió los bienes comunales. Las tierras de las comunidades deberían pues repartirse a cada individuo, pero por una decisión arbitraria del Congreso de Chiapas se vendieron al mejor postor, y el gobierno se quedó con el dinero. A la mayoría de los indígenas no les quedó otra solución que entrar a trabajar como peones a las tierras de las que habían sido dueños.

A principios de este siglo xx se expidió una ley en Chiapas, según la cual los terrenos baldíos (sin dueño) se adjudicarían a quien los denunciara.

Pues bien, el indígena dueño de una parcela la divide en 4 o 5 partes, y cultiva una cada año (y deja las demás en descanso). Pero,

por la nueva ley, dada con enorme mala fe, las tierras que el indio dejaba en descanso se consideraron baldías y se le adjudicaron al denunciante.

La cultura tseltal: cultura de resistencia y defensa —algunos elementos—

1.º La sumisión

Algo que me entristeció en mi primera visita a Chiapas fue la sumisión con que los indios trataban a los ladinos o no indios. En San Cristóbal el indio no podía caminar por las aceras, que estaban reservadas a la gente blanca. Incluso al dirigirse al patrón usaban una voz chillona, como nasal.

Ya en el siglo xvii el Obispo Cortés y Larraz había constatado la abyección y sumisión a la que habían llegado los indios. En efecto cuando le preguntó a su acompañante indio:

«—¿Sabes castilla? —Sí, mi padre - ¿Con que sabes castilla? —No mi padre—.

—¿Ya comiste? —volvió a preguntarle— Ya mi padre - ¿Con que ya comiste? - No, mi padre. (MP p. 528.)

En nuestros días no es raro oír a la gente humilde responder: «No es mala razón, pero no sé.»

En el idioma tseltal **ma'UK** y **ma'yUK** significan «no» y «nada» respectivamente —pero a la letra—: es «*que sea no*» y «*que sea nada*». Y prácticamente para todas las negaciones se usa el subjuntivo, que suaviza la negación.

No hay manera de verificar la forma que los mayas prehispánicos usaban para las negaciones, pero yo me pregunto si esta forma gramatical no es indicio también de esa *resistencia de baja intensidad*, muy propia de las culturas indígenas, que han podido resistir así los ataques de la sociedad occidental.

Fuentes y Guzmán nos dice que los españoles se enfrentaron con indios «belicosos, dotados de gran don de gobierno, [e] ingeniosos... Y ahora son cobardes rústicos y sin talento... sin gobierno... y llenos de malicia». (MP p. 205.)

El mismo autor afirma:

«es perder el tiempo con los indios si no les hablan a su modo... Porque es una generación que necesita estar bajo el yugo». (MP p. 521.)

Martínez Peláez, comenta lo dicho por Fuentes:

«Lo que a los ojos del criollismo aparecía como “dejamiento” ... no era otra cosa que resistencia... era precisamente lo contrario del dejamiento» (p. 235).

El indígena pues, se dobla para que no le quiebren.

2.º La religión tradicional

A mi juicio, el núcleo de la religión tradicional, lo constituye la búsqueda de la armonía del individuo: consigo mismo, con la comunidad del poblado y con la comunidad celeste. Se la obtiene esencialmente mediante el culto al santo, es decir la fiesta y se la restaura por medio de los ritos de curación.

Dada la limitación de tiempo sólo trataré aquí de la fiesta, que es el campo donde el indio se siente libre e independiente y donde afirma su identidad.

El cura de Bachajón afirma en 1830:

«Los indios, terminada la misa, se dedican a sus pitos y flautas y borracheras.»

Para el cura lo que importaba era la asistencia al servicio divino. Después, podían hacer lo que les viniera en gana.

Lo que a los ojos del cura eran pitos y flautas es precisamente su manera de honrar al Santo, en la que ellos han hallado durante más de 400 años cohesión comunitaria, refuerzo de su identidad y su capacidad de resistencia. La fiesta es un culto exclusivo de los indios, y ni siquiera el cura es parte esencial, pues si no asiste, la fiesta se celebra con la misma solemnidad.

Los misioneros de la colonia, que no querían amalgama alguna con el mundo pagano indio convirtieron los poblados en cofradías al consagrar cada uno a un santo patrono. Como sabemos en la cofradía se honra al santo, mediante cultos espirituales como la misa, oraciones, etc. y mediante el culto visible: bailes, ágapes, saludos, procesiones, que casaban muy bien con el culto audiovisual indígena, y reconciliaban el mundo español con el mundo indio.

Por otra parte, para el tseltal el santo no fue traído por los españoles, sino que él mismo escogió un pueblo determinado y se apareció allí para que se le honrara con exclusividad, y a su vez él brindaría su protección especial. El santo pertenece pues a la comunidad, ya que no sería comprensible que se interesara por la comunidad si no perteneciera a ella.

Otro rasgo muy importante es que el santo está vivo; no importa que sea de madera y que lo haya hecho un carpintero, pues cuando el sacerdote lo bendijo, Dios le dio la inteligencia para que sepa lo que su pueblo necesita, e interceda con el Señor para que se lo conceda. Del que los santos estén vivos se sigue, que si alguien va a la iglesia a rezarle a un santo en particular, tiene que saludarlos a todos, pues sería una grosería ignorar a alguno de ellos.

Por otra parte, la fiesta es no sólo una representación plástica y vivida del ideal de la vida comunitaria: armonía, trabajo, alegría, etc., sino que es un factor de refuerzo de la identidad indígena, esencialmente comunitaria, no sólo porque al santo se le pagan sus favores sirviendo a la comunidad, sino porque al hacer fiesta se sigue la tradición y costumbre de los ancestros, fundadores de la fiesta. No se trata pues, de *«una increíble pérdida de tiempo, [ni] de gastos inútiles»* como pretenden algunos, sino de un medio por excelencia para cultivar y acrecentar la unión comunitaria, para reforzar la identidad indígena, y para mantener su independencia y su capacidad de resistencia frente al mundo latino.

Además, la fiesta es el medio de mantener la estructura y jerarquía en la comunidad pues, quienes han servido al santo en los diversos cargos de la fiesta para bien de la comunidad son quienes pasan a formar parte del colegio de principales, autoridad máxima del poblado. Puesto que han sabido servir, serán capaces de gobernar. Su capacidad para hacerlo se acrecienta, porque en el desempeño de los diferentes cargos han estado en contacto íntimo con el mundo espiritual, y han recibido por ello un poder especial: el de ser sacerdotes para su pueblo.

III. **Epoca actual**

Tomaré como inicio de esta época la llegada de don Samuel Ruiz nombrado Obispo de Chiapas en 1960, pues su acción pastoral en la diócesis ha sido de una importancia enorme.

Elementos negativos

Lo Civil

Ya desde la década de los 40 el gobierno había mostrado una cierta preocupación por los indígenas, y se habían iniciado centros para atenderlos. Sin embargo, esto se planteó y se llevó a cabo desde afuera, sin tener en cuenta al indígena y su cultura, sino tomando las decisiones desde arriba, por él y para él, como lo indica el nombre del organismo Instituto Nacional Indigenista. El fin de este instituto es la protección y ayuda al indígena, pero en realidad no ha hecho nada por ellos.

Son innumerables las vejaciones a las que los indios se ven sujetos en la actualidad por parte de diversos funcionarios, a pesar del Instituto Indigenista. El crimen más conocido es el perpetrado en Acte'al, poblado en el que se asesinó impunemente a 45 hombres, mujeres y niños.

El gobierno proclama que los indígenas deben recibir una educación bilingüe y pluricultural (que abarque su lengua y su cultura toda, así como la cultura nacional y la de las otras etnias). Sin embargo, los hechos demuestran que lo que en realidad se quiere es que el indio pierda su identidad y acepte acriticamente la cultura nacional, abandonando la propia.

Las sectas

Además de la división que causan entre los indígenas, su cosmovisión individualista es el opuesto de la cosmovisión tseltal, esencialmente comunitaria. Otro gran daño es que prohíben a sus adeptos que den culto a los santos, privándolos así de un elemento nuclear de su cultura, la fiesta, esencial para lograr la felicidad y la armonía mediante la protección del santo patrono.

Elementos positivos

La Evangelización integral

A Don Sam, obispo, le tocó participar en el Concilio Vaticano II, que cambió la visión de la Iglesia en todos los campos y, en nuestro caso en lo referente a las culturas autóctonas, cuya relación con Dios no tenía que

ser ya a la occidental, como había sido por muchos siglos, son según la naturaleza de cada una de las culturas.

Se debía sembrar el mensaje evangélico y dejar que floreciera y fructificara no con flores y frutos occidentales, sino según la forma de ser de la cultura en cuestión. Esto es precisamente lo que se llama In-culturación del Evangelio. El Concilio Vaticano II no quiere que se haga «tabula rasa» de los elementos de las culturas, sino incita a buscar y descubrir las «semillas» que el Verbo Divino ha sembrado en cada cultura.

Don Sam propició y dio su pleno apoyo al estudio profundo de las culturas de las etnias de su diócesis, a fin de que la pastoral se fuera adecuando a ellas. La inculturación requería que los indígenas entendieran la palabra de Dios: por ello inició la traducción de los textos sagrados (ya tenemos el Nuevo Testamento en Tsel'tal). Se hizo lo mismo con la liturgia toda: la eucarística y la administración de los sacramentos, para que los indígenas pudieran dar culto a Dios según su propia manera de ser. El ideal es que los indígenas tomen en sus manos la elaboración de la liturgia. Para la evangelización se empezó la formación continua de catequistas indígenas (mujeres y hombres), de los cuales cuenta ya la diócesis con varios miles. Una hazaña de Don Samuel fue el Sínodo Diocesano, que no se llevó únicamente a altos niveles. Participaron en él no sólo sacerdotes y religiosos, sino todos los agentes de pastoral y quienes se ocupaban de otros aspectos como el administrativo, económico, etc. No se habló en él «por» los indígenas, sino que cada comunidad indígena y ladina dijo su palabra. No se hicieron las leyes «desde arriba», sino que la base para ellas fueron los usos y costumbres de las comunidades.

Un aspecto esencial es la *Iglesia Autóctona*, con sus ministros y jerarquía propia, que se inició en los años 70, y que ha florecido en forma consoladora. Se cuenta ya con más de 200 diáconos de las 4 etnias (unos 160 en la zona que evangelizan los jesuitas). A los diáconos se les da una formación continua teológica, no encerrados en seminarios, sino en sus comunidades. Notemos que estos diáconos indígenas son casi todos casados, pues en esas culturas, a un hombre no casado, no se le considera plenamente maduro.

Ahora bien, para que la Iglesia Autóctona llegue a su pleno desarrollo, se requiere que Roma dé la autorización de que los diáconos reciban el sacerdocio. Esto lo piden muchas culturas del mundo, por ejemplo en Africa. Esto en sí, no presenta problema alguno, pues como

sabemos en el Rito Oriental Católico que depende del Papa, los candidatos al sacerdocio, que así lo desean, se casan y luego reciben la ordenación sacerdotal. Por otra parte no se ve por qué a los «conquistados» haya de imponérseles la cultura religiosa de sus conquistadores europeos.

Hagamos hincapié en que, en la diócesis, la evangelización no se limita a la predicación de la Palabra, sino que se basa en las palabras de Jesús: «*vine para que tengan vida, y la tengan en abundancia*». Por ello abarca la promoción de todos los sectores de la vida: la salud, la reivindicación de la tierra, la promoción de la mujer y, muy en especial:

La Defensa de los Derechos Humanos

En esta área Don Sam ha sido un luchador incansable pues, aun con peligro de su vida ha levantado su voz y se ha opuesto a las violaciones de los derechos humanos, sobre todo de los indígenas que son los más vejados en nuestra sociedad. Don Samuel se ha enfrentado continuamente tanto a los gobernadores y otras autoridades, como a los «finqueros» o terratenientes. Y esto, no sólo en el país sino en el extranjero. Naturalmente esto le ha granjeado la enemistad y el odio de los poderosos y toda clase de calumnias y ataques aun físicos, no sólo para él sino para sus agentes de pastoral, que son un solo corazón con él en esta defensa de los pobres y marginados.

Influjo de la cosmovisión indígena

Buena parte de los indígenas no son ya los seres temerosos y abyectos de años anteriores, que hablaban con voz chillona ante los ladinos y se dejaban maltratar por ellos. Aunque todavía es muy grande la opresión de que son objeto, han ido aprendiendo a organizarse, a reclamar sus derechos y a defenderse. Han ido logrando que los funcionarios gubernamentales sean indígenas, cosa que antes ni siquiera se soñaba.

Los diáconos toman parte activa en la toma de decisiones y en el gobierno de sus comunidades. Creo que de la cultura de opresión y de sumisión van pasando a la cultura de libertad, cumpliendo cada vez más plenamente la palabra de Jesús: «la verdad los hará libres». Nos queda aún mucho que andar para que a los indígenas se les trate como a ciudadanos mexicanos, no de segunda sino de primera clase, pero es un avance muy significativo el que ellos, en muchos casos,

no esperen que alguien los defienda, sino que van tomando cada vez más su defensa en sus propias manos.

Es necesario trabajar arduamente para que ellos vayan tomando más y más en sus manos su propio gobierno, tanto en el campo civil como en el religioso, con su gobierno tradicional y su Iglesia Autóctona, con sus propios sacerdotes y obispos —naturalmente en comunión con la Iglesia Universal—.

Para terminar diré unas cuantas palabras acerca del Ejército Zapatista de Liberación, y me limitaré a tocar brevemente el influjo de la predicación del Evangelio en lo que podríamos llamar la cosmovisión del levantamiento. El Sub-comandante Marcos afirma que la religión no tuvo nada que ver en el levantamiento, pero yo pienso que el Evangelio fue un factor decisivo en el cambio de la cosmovisión de los indígenas y les dio valor para reivindicar sus derechos.

En efecto, cuando el hombre cae en la cuenta de que todos somos dueños de los bienes de este mundo, por ser todos hijos de Dios, brota naturalmente el deseo de reivindicar sus derechos, para lo cual hay dos caminos: la violencia o el camino seguido por Don Samuel y otros obispos.

Quiero hacer hincapié en que Don Samuel declaró desde los inicios que él de ninguna manera aprobaba la violencia, pues ésta para él, no era el camino. Pero que, por otra parte respetaba la forma de actuar del EZLN, por las circunstancias en que ellos se veían.

Tratar este tema un poco más ampliamente requeriría varias horas; baste pues, decir que la situación de los indios en Chiapas empeora cada día, que el gobierno no ha querido cumplir los acuerdos que se hicieron entre él y los zapatistas, y que firmó con su propia mano el mismo presidente de la república.

Cada día aumentan los sufrimientos de toda clase, los asesinatos, ya sea a manos de gente armada y pagada por el partido gubernamental, ya a mano de los soldados, de los cuales hay en Chiapas entre 60.000 y 70.000 (un soldado por cada 15 indígenas).

Marcos llegó a la selva hace unos 15 años, y se dedicó a conocer a fondo la cultura indígena y a vivir entre ellos, con lo cual se ganó su total confianza. Desde luego que el gobierno desearía aplastarlo, pero la opinión mundial no lo toleraría. Es natural que con las armas no lograría nada ante la tremenda fuerza del ejército. Sin embargo, a mi juicio, es una conciencia tanto para los indígenas, como para el país en general.

El gobierno se niega a cualquier solución justa y equitativa; lo que quiere es que el indio vuelva a su pusilanimidad y sumisión de antaño, pero los indígenas están ya cada vez más conscientizados. Sin embargo, el problema no se solucionará si toda la sociedad mexicana no se solidariza con ellos, y fuerza al gobierno a tratar a los indígenas como a ciudadanos mexicanos con iguales obligaciones y derechos.

Bibliografía

- Documento IV (1838) *Informes de los párrocos del Estado al Gobierno del mismo sobre la situación de los pueblos*. San Cristóbal, Secundino Orantes.
- GIBSON, Charles (1975). *Los aztecas bajo el dominio español 1510-1810*, México, Siglo XXI.
- HEATH, Shirley B. (1970). *La política del lenguaje en México*, México, SEP-INI.
- KLEIN, Herbert (1970). «Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712», en: *Ensayos de Antropología...* Mc Quown y Pitt-Rivers, Eds.
- LAFAYE, Jacques (1974). *Quetzalcoatl et Guadalupe*, París, Gallimard.
- LANDA, Diego de, OFM (obispo) (1959) *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Ed. Porrúa [obras escritas entre 1560 y 70].
- MADARIAGA, Salvador de (1959). *El corazón de piedra verde*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo (1975). *La Patria del Criollo*, Costa Rica, Ed. Universitaria Centroamericana EDUCA.
- MAURER AVALOS, Eugenio, SJ. (1983). *Los Tseltales*, México, Centro de Estudios Educativos, A.C.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, OP (1702) *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas*. Roma, Caietano Zenobi.
- PITT-RIVERS, Julián (1971). «Thomas Gage parmis le Naguales» en *L'Homme*, vol. IX, París.
- RICARD, Robert (1947). *La conquista espiritual de México*. Ed. JUS.
- SERNA, Jacinto de la, (1892) (manuscrito de 1656). *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. Imprenta del Museo Nacional.
- Vaticano II. Los Documentos del Vaticano II (1966) México, Ed. EL.
- XIMENEZ, Francisco, OP. (1929-1931). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Biblioteca Goathemala (escrita en 1720).

Exclusión social y pedagogía de la responsabilidad

por **D. Joaquín García Roca**

*Conferencia pronunciada
el 11 de enero de 2000*

Forum Deusto

Exclusión social y pedagogía de la responsabilidad

por Ximo García Roca*
Universidad de Valencia

Desde hace treinta años, he podido experimentar el largo camino hacia la configuración actual de la marginalidad, con todas sus rutas y sus veredas, he vivido intensamente todas las tramas de los perdedores y he descendido, a mi pesar, a todos los infiernos de la exclusión, de alguno de ellos todavía no me he curado del todo; me considero un *superviviente* de los territorios de la exclusión y a diario experimento la complejidad de una empresa que me regala diariamente más dudas que certezas, más preguntas que respuestas. A lo largo de estos años, me he atrevido a formular algunas hipótesis para evitar el naufragio, algunas se han confirmado y otras he tenido que revisar, pero ciertamente sólo he pensado aquello que he necesitado para sobrevivir. Cuando esto sucede, tenemos que conformarnos con «precarios restos de madera», como dice Ernesto SABATO. Y estos restos de madera, están conformados con trazos biográficos. Al tiempo que se hacen las ideas más complejas y las hipótesis más necesarias, estimamos alguna guía de ruta.

Diez años compartiendo el pan y la palabra, el vino y la salud con adolescentes y jóvenes, que entonces se identificaban como peligrosos,

* **Joaquín García Roca** es natural de Barxeta (Valencia). Licenciado en Filosofía (Barcelona), Licenciado en Teología (Salamanca), Doctor en Sociología (Roma). De 1980 a 1983 fue Director de la Escuela de Educadores Especializados en Marginación Social de la Excm. Diputación de Valencia y Director Técnico de los Servicios Sociales de dicha Diputación. Entre 1983 y 1985 fue Jefe del Área de Planificación de la Dirección General del Menor, y desde entonces hasta 1993 de la Dirección General de Servicios Sociales de la Generalitat Valenciana. Desde 1994 es Director del Colegio Mayor Universitario La Coma. García Roca es además Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia, así como en la Universidad Centroamericana (UCA) del Salvador. Sus publicaciones, tanto monográficas como en colaboración, son muy numerosas.

en riesgo o pre-delinquentes (Obra de Protección de Menores) me regaló la convicción de que el camino de la institucionalización de las carencias no llegaba a ninguna parte e incluso he llegado a pensar que el desasilamiento era la mayor esperanza de los débiles que alumbró la década de los 70; y llegué a entender la importancia de la proximidad y de los dispositivos afectivos para reconstruir las identidades personales y colectivas. Donde faltan los *espacios cálidos*, se retroalimenta el abandono. Cinco años administrando las herramientas de la planificación y de los presupuestos públicos, como Director Técnico de las Políticas Sociales en una Comunidad Autónoma, me bastaron para entender que sin el compromiso público no hay futuro para los empobrecidos, pero con él sólo tampoco. Entendí, entonces, que donde se fragilizan los *sistemas públicos*, se agrava el destino de los excluidos. Las leyes y los presupuestos son incompetentes cuando se trata de cambiar las personas. Se necesitaría el entusiasmo de las iniciativas sociales, la excelencia de unos profesionales entregados y las *sinergias* de todas las Administraciones. Desde las cenizas de lo público, no se construye ningún hogar para los excluidos; ni desde la prepotencia excluyente de las Administraciones, tampoco.

En contacto con la *exclusión urbana* que se cultiva en las periferias de las ciudades, donde hoy vivo y malvivo, he comprendido que la marginalidad es una trama, que se ha aliado con las patologías hasta destruir en gran medida al sujeto y sus relaciones, cuando no has elaborado un duelo, te has introducido en otro; pero he recibido el regalo que el futuro se construirá con ellos y desde ellos y he comprendido la importancia de la implicación social para derribar los muros de la exclusión: la lucha contra la exclusión es una *aventura colectiva*.

En permanente contacto con la realidad centroamericana, he experimentado que la vida y su sangre sólo tiene un pulso y un ritmo. A la luz y por la fuerza de los mártires de la Universidad Centroamericana (UCA) y de las comunidades, he aprendido a situar la erradicación de la exclusión como un capítulo esencial en la *lucha por la justicia*, y he estimado un modo de existencia martirial capaz de asumir el peso de la realidad.

No disponemos de tiempo para adentrarnos analíticamente por los mundos de la exclusión ni identificar sus itinerarios, me propongo hoy acceder a los desafíos de la marginalidad desde la perspectiva de la responsabilidad que genera, como alude el título de mi comunicación; quiero solicitar todas las energías para afrontar la gran cuestión que abre el siglo. El siglo XIX se cerró con una herida sangrante por donde

afloraban sus contradicciones y sus conflictos: fue la *cuestión obrera* con sus satélites de pauperismo, miseria, explotación, muertes prematuras y un largo etcétera. El siglo xx se cierra con otra herida por donde afloran igualmente nuestras contradicciones y conflictos: es la *cuestión de la exclusión* con sus satélites de marginalidad, inadaptación y desgregación. La pervivencia de la exclusión plantea en toda su radicalidad la gran cuestión ética de fin del milenio que marca la altura moral de una sociedad, por donde sangra la dignidad de todos: ¿dónde dormirán los excluidos en el próximo milenio? Plantea asimismo la gran cuestión política, ya que vivir juntos es hacer recular la exclusión y vivir humanamente es ampliar el nosotros humano, desplazar sus fronteras, achicar los espacios de la marginalidad; e incluso plantea la gran cuestión religiosa, ya que el problema teológico más radical hoy es cómo decir a los excluidos que Dios les ama; ¿quién y dónde podrá alimentar su esperanza? ¿Qué mesa les podrá acoger como comensales? Vivir *con* los otros, ser *para* los otros y hacer *por* los otros es el sueño ético, político y religioso de toda sociedad, que debe ser afirmado aunque sea económica y culturalmente incorrecto.

El nuevo estatuto de la exclusión social

1. Las tres rupturas

La experiencia contemporánea de la exclusión se ha puesto en relación con tres rupturas, que son el resultado de auténticos seísmos, que originan circuitos excluyentes y ondas expansivas sobre el resto de la sociedad.¹ Se trata de un virus mutante que combina en su interior diferentes elementos de muy distinto origen: algunos de carácter estructural o sistémico, que aluden a una organización que orilla y expulsa; otros de tipo relacional o contextual, que aluden a la desafiliación y a la ruptura de los vínculos sociales; y los terceros, que se domicilian en el sujeto, en su capacidad de amar y de esperar, de desear y de soñar. La exclusión es la radicalización de la pobreza; es la pobreza allí donde ésta se convierte en desgarramiento personal, en desafiliación colectiva, en ruptura cultural.

Las tres rupturas han ido cristalizando en una intensa geografía social que va desde ciertos subgrupos que habitan en barrios desheredados y

¹ GARCÍA ROCA, J.: *Contra la exclusión*. Santander, 1995.

en las fronteras de un mundo de privilegio, hasta países orillados de los circuitos económicos mundiales, desde los alumnos de escolaridad fracasada con deficiencias múltiples hasta los parados de larga duración, desde los jóvenes sin empleo hasta las personas golpeadas por la drogodependencia, desde la violencia doméstica hasta la inadaptación juvenil. Asistimos hoy a un cambio de personajes y también de decorado. En la nueva escena no se repiten los mismos personajes, aunque aquéllos anden en papeles secundarios. Como lo expresa poéticamente Pedro Casaldáliga,² «eran diez leprosos./ Era esa infinita legión/que sobrevive a la vera/ de nuestra desatención./Te esperan y nos espera/ en ellos Tu compasión./Leproso, Tú y compañía/carta de ciudadanía/ nunca acaban de dar».

La condición de excluido está vinculada, en primera instancia, a la existencia de una organización que orilla y expulsa a personas y grupos. La exclusión se ha instalado en el corazón mismo de la sociedad hasta invertir su orientación inclusiva.³ Mientras el sueño de la inclusión era que el crecimiento económico y el bienestar social incorporaría cada vez a más sectores sociales como si viajaran en la misma dirección pero con distinta velocidad, la realidad de la exclusión puede compararse al viaje colectivo de un tren en el que los vagones que transportaban a los más vulnerables fueron desenganchados. La existencia de la exclusión expresa y se alimenta de los conflictos sociales, que son las grandes *fracturas* de carácter estructural, instaladas en la organización social: el conflicto capital-trabajo, el conflicto norte-sur, conflicto varón-mujer, el conflicto entre capital financiero y producción y el conflicto entre el ser humano y la naturaleza. En segundo lugar, el estado actual de la exclusión alude a la existencia de *contextos inhabilitantes* que rompen los vínculos sociales y consagran la desafiliación. Las exclusiones actuales, de cualquier índole, afectan a las relaciones, al modo de ser y estar en el mundo. Tienen sus vinculaciones sociales rotas y fragilizados los nexos relacionales. La exclusión alude, de este modo, a la presencia masiva y desafiante de la *desafiliación*, a la ruptura de los contextos y de las relaciones: redes familiares, vecinales, amistosas que protegían al individuo y le concedían protección, seguridad y libertad. La existencia de unos contextos disgregados, fragmentados, atomizados inhabilitan para el ejercicio de las solidaridades de proximidad y en indi-

² *Sonetos neobíblicos precisamente*, Nueva utopía, Madrid 1996, p. 43.

³ FOUCAULD J.B. PIVETEAU, D. *Une société en quete de sens*, Odile Jacob 1995. p. 144-145.

viduos sin apoyos. Nos encontramos ante *redes que no dan protección, no dan seguridad y no dan libertad*, sino desanclaje de personas que deambulan como supernumerarios, sin territorio y sin pertenencia.

Finalmente, lo más visible de la exclusión es que resulta mortal para el individuo. Los excluidos de hoy, como los pobres de ayer y los indigentes de anteayer, son los que mueren antes de tiempo (casi 200 millones de personas no llegarán a vivir 60 años), los que dejaron de esperar (vivir es una pesada carga). La exclusión en esta tercera dimensión se hermana con la destrucción de los dinamismos vitales que en última instancia significa muerte en sus distintas manifestaciones: la *muerte física*, la muerte síquica, la muerte *legal* y la muerte *social*, que equivale a insignificancia, a no contar socialmente; ser excluido significa no contar para nada, no ser considerado útil a la sociedad, ser descartado de la participación y sobre todo sentirse insignificante.

2. *Las tres dimensiones de la responsabilidad*

La responsabilidad, que requiere el estado actual de la exclusión, se despliega necesariamente en tres direcciones convergentes. En la medida que la exclusión nace y se reproduce en el interior de auténticas *tramas estructurales*, que no sólo crean la exclusión, sino que agarrotan a los excluidos, la erradicación de la exclusión remite fuera del excluido la razón de su exclusión. Afrontarla es perseguir sus tramas y afrontar la distribución del poder económico, político y social. No hay solución si no se mueve también la sociedad. Hay una mala representación de las estrategias contra la exclusión que las sitúan en el excluido, en sus habilidades y en sus capacidades, pero sin mover nada. Se olvida que erradicar la exclusión, finalmente, es entrar en una realidad conflictiva y conflictuada. En la actualidad posmoderna y neoliberal, pareciera que mencionar conflictos y cruces, casi se ha convertido en cosa de mal gusto.

En la medida que la exclusión se conforma en contextos, vinculaciones y relaciones, afrontar la responsabilidad nos lleva a recrear relaciones. Ya no interesa sólo saber *contra* quién luchas, sino *saber con quién vives y de quién dependes*. La erradicación de la exclusión requiere de un diferencial de la cooperación capaz de crear nichos ecológicos, redes sociales, espacios de cordialidad.

Finalmente, el estatuto actual de la exclusión remite a recrear *identidades personales*, razones para vivir, dinamismos vitales que activen la confianza, la identidad personal y social que exigen de proximidades y convicciones, valores capaces de seducir y movilizar.

3. Los procesos, riesgos y tiempos

Otra transformación radical de la exclusión le aproxima a la condición de *proceso* y al estatuto de *riesgo*: antes de sustanciarse en personajes y lugares, se disuelve por el cuerpo social, está deslocalizado y se domicilia en la casa de cada uno. Entre estar de pie y estar caído se sitúa el ir cayendo, que tiene la forma capilar del riesgo, en el que concurren muchas desventajas juntas, que se retroalimentan mutuamente: la renta, el paro, la baja cualificación, la vivienda inadecuada, la mala salud, la ruptura familiar, la insignificancia y la desafiliación. Su condición de proceso incorpora la experiencia de un triple tiempo o el dilema de los *tres relojes* que DARENDORF identificó en la reconstrucción de la sociedad pos-soviética: seis meses pueden ser suficientes para elaborar una reforma constitucional, seis años pueden no bastar para actuar una reforma económica, mientras que la formación y difusión de valores, comportamientos y estilos de vida de una sociedad civil moderna pueden necesitar generaciones enteras.⁴ La lucha contra la exclusión sólo tendrá éxito si acertamos con los tres relojes, si ninguno de ellos se atrasa y ninguna hora se menosprecia: el *tiempo largo* para revertir la organización a través de la lucha política y económica, el *tiempo intermedio* para crear nuevas redes sociales o amortiguar la ruptura del tejido social y el *tiempo corto* para las estrategias de acompañamiento que rehagan las identidades.

Pedagogía de la responsabilidad

¿Qué podemos hacer? ¿Cómo podemos situarnos en dirección a la salida? Afrontar una realidad con tantas aristas exige una *refundación de la responsabilidad*, personal y colectiva, una responsabilidad que queda seducida por el rostro humano, obligada por el peso de la realidad; hermanada con la convicción, que deja de ser un imperativo externo para ser un espacio inmantado por el compromiso personal y colectiva.

Aludo a la construcción de cortafuegos y diques para expresar las tres dimensiones de la responsabilidad (política, social y cultural) . Los cortafuegos son imágenes que expresan el lugar de la línea de fuego,

⁴ DARENDORF, R *Reflectios on the revolution in Europe*. Clatto and Windus, London 1990.

donde se defiende el futuro de sus vidas; el lugar de donde no es permitido volver atrás; y el refugio donde podemos librarnos de la destrucción.

En mi reciente estancia en Centroamérica percibí la fuerza de la construcción de diques para resistir tanto al huracán del Mitch como al huracán neoliberal. Entendí que el secreto de la vulnerabilidad está en las resistencias; a los huracanes sólo se les reduce a través de las resistencias. La pregunta clave hoy es cómo construir diques ante el sufrimiento innecesario, cómo reducir la vulnerabilidad. Yo era un niño rural y las primeras imágenes de la salvación las tengo asociadas al cortafuego cuando las amenazas venían del fuego: cuando había un incendio, los del pueblo construíamos cortafuegos como el lugar de defensa y de resistencia. Cuando me hice adulto, la presencia del cortafuego fue persistente e incluso llegó a agobiarme; empezó a significar no ya la imagen de la salvación sino la línea de fuego, el lugar donde se concentra el esfuerzo y marca la prohibición de ir hacia atrás; los cortafuegos sirven para salvar la vida de los otros, pero no estoy seguro de que salven la vida de uno. Ya adulto presencié la muerte de seis muchachos cuando trataban de defender a los otros.

Esta experiencia vital del cortafuegos ha sido recuperada recientemente por la sociología francesa para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal y contra el pensamiento único, para desencadenar una movilización y romper con la apariencia de unanimidad que caracteriza el discurso dominante.⁵

¿Dónde están hoy las líneas de fuego? ¿Qué espacios de resistencia se pueden construir para romper el destino de los excluidos?

El cortafuego de la presencia

En el combate contra la exclusión, hay una primera línea de fuego que consiste simplemente en estar; y al estar, comprender; y al comprender, romper la autoreferencialidad que se reproduce en sus propios circuitos y se retroalimenta. Como aquella madre de la Plaza de Mayo que, al saber que su hijo había desaparecido (conocimiento), le creció —según dice ella— un tigre dentro de sí (ética) y en adelante no ha he-

⁵ BOURDIEU, P. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance csion néo-libérale. Raisons d'agir*. Paris 1.998. (Trad. castellana. Anagrama, Barcelona. 1999).

cho otra cosa que buscarlo (política). La presencia integra los tres momentos: el saber, que constata; la fuerza, que le hace resistente; y la pasión por transformar las cosas.

Mecanismos de abstracción. La invasión del mercadeo

La autoreferencialidad se alimenta, en las sociedades avanzadas, a través de la abstracción y del anonimato: se alimenta sobre la ignorancia del sufrimiento y sobre la incapacidad de mirar cara a cara al excluido. Es un ejercicio de la ceguera personal y colectiva. La forma más perversa de neutralizar el sufrimiento, hoy, consiste en utilizar el mecanismo de la abstracción: hay millones de excluidos del mundo laboral, pero no conocemos a ningún parado; hay millones de excluidos de las condiciones de vida, pero no tienen nombre. Se soportan mejor los números que proclaman la situación de la economía mundial e incluso los muertos de la guerra cuando no tienen rostro.

En la actualidad, el anonimato ha quedado consagrado por el *furor del mercadeo*, que se sustancia en la exaltación de la competitividad y del más fuerte, que llena el mundo de discriminaciones; y por la *carcoma de la indiferencia*, que consagra una sociedad de artefactos y de soledades anónimas. El mercadeo es hoy como esa locomotora del metro que arrancó sin conductor y fue a la deriva hasta que algunos pasajeros encontraron los *frenos de emergencia*. La presencia, que rompe el anonimato y la autoreferencialidad, es uno de esos frenos de emergencia, que actúa de cortafuego a la exclusión.

Rodeados de artefactos, vivimos la *plaga de la indiferencia*, que ha quedado consagrada por el actual clima neoliberal que permite pasar de largo y hacernos indiferentes. Hace unos días, saltaba a la prensa una noticia escalofriante y emblemática de este tipo de sociedad: una persona se mantuvo durante cinco horas sentada en el metro de Nueva York, rodeado de gente anónima, que no percibía que estaba muerta a causa de un infarto. En el interior de esta gigantesca maquinaria anónima, aquel hombre era un simple engranaje, que nadie recordaba.

«No oyes el río de lágrimas porque no has llorado. El día que nosotros lloramos, caímos en la cuenta de que otros también lloran». Así empezaba su homilía Monseñor Arturo Lona en la masacre de Chiapas, donde mataron a adultos, mujeres y niños en la Navidad de 1998.

Ante la locura del mercado, que sirvió para rodearnos la vida de artefactos comparables pero nos alejó de aquello que más queríamos (sólo un cuarto de hora diario dedican los padres a hablar con sus hijos: todas sus horas las necesitan para ilusorios combates), hombres y mujeres se organizan en asociaciones de solidaridad, que intentan desactivar la fuerza del mercadeo, que no nos hacen más felices sino que crean incesantes pirámides de sacrificios.

Simplemente estar

Las *organizaciones solidarias* responden a la lógica de la cercanía y de la proximidad. Ante los procesos de exclusión, se trata simplemente de estar ya que la vida puede ser vivida a partir de los excluidos, de los últimos, los débiles, los oprimidos, los fracasados y los pobres. SARAMAGO en su reciente visita a Chiapas lo reconocía de un modo supremo: «Porque en realidad se trata de eso: de comprender. Comprender la expresión de esas miradas, la gravedad de esos rostros, la manera simple de estar juntos, de sentir y de pensar juntos, de llorar juntos las mismas lágrimas, de sonreír con la misma sonrisa. Comprender la forma en que las manos del único superviviente de una masacre se colocan como alas protectoras sobre la cabeza de sus hijas, comprender esa corriente sin fin de vivos y muertos, esa sangre derramada, esa esperanza recobrada, ese silencio de quien reivindica, desde hace siglos, respeto y justicia, esta cólera contenida de quien, finalmente, ha dejado de esperar».⁶

La lucha contra la exclusión empieza siendo un ejercicio de estar juntos y acompañar; requiere entrar en el mundo de los excluidos por la puerta de la amistad, despertar las fibras más hondas de cada uno de nosotros, que se despliega en comunicación humana y en proximidad cotidiana. Sólo de este modo se conmueven los pilares de la exclusión. Los excluidos antes de ser un grupo social o una clase explotada, antes de ser una raza marginada, antes de ser una cultura discriminada, antes de ser un género no suficientemente apreciado... son personas con biografía personal. Ser excluido es también una historia personal y una manera de ser humano.⁷ De este modo, la presencia rompe el anonimato y los excluidos recuperan su nombre y con ella, su historia e identidad. Ser solidario es siempre dar identidad, dar valor, hacer que al-

⁶ Le Monde Diplomatique, 1998.

⁷ GUTIÉRREZ, G. Renovar la opción por los pobres, en *Sal Terrae*, 983 (1995), 683.

quien se sienta persona. El mundo de la exclusión está habitado por personas y sólo cuando el excluido se destaca como persona, queda dignificado para transformar su propia situación y romper el destino de la exclusión.

El cortafuego de la presencia es un dique contra el olvido y contra la abstracción, que está generando una espléndida geografía de organizaciones solidarias, con su presencia en el campo de la droga, de las minusvalías, de la ancianidad, de menores en riesgo...; se han anticipado a las leyes y a las respuestas institucionales y, de este modo, son un buscador continuo de nuevas fronteras.⁸ En algunos pueblos de Latinoamérica existe la costumbre de pedir que nos despierten diciendo: «Recuérdeme a las seis». Se establece una relación entre la memoria y la continuación de la existencia.

Cortafuego de la palabra

La victoria de la exclusión se produce en el terreno de la palabra y en el campo de la interpretación, mediante dos operaciones: silenciar o desprestigiar todo capital simbólico, que movilice hacia una sociedad más convivencial e igualitaria y apoderarse de la capacidad de interpretar los hechos y nombrarles. El efecto 2000 ha sido paradigmático del poder de interpretar los miedos; mientras en los otros milenios lo que resultaba desafiante eran las plagas de los pobres, en la actualidad los miedos vienen de dentro del club de la abundancia. Las universidades tienen aquí un serio papel que cumplir.

El mecanismo del encubrimiento

A los procesos de exclusión les resulta esencial el encubrimiento que es la forma más peligrosa de la mentira, es como la macroblasfemia contra los excluidos. Se miente cuando se oculta la realidad estructural, cuando se crean eufemismos para identificarla, cuando se pretende que los excluidos son los únicos responsables de su exclusión, cuando se proclama que vamos por buen camino porque hay crecimiento macroeconómico.

⁸ GARCÍA ROCA, J.: *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Hoac. Madrid, 1998, p. 335.

La exclusión ha institucionalizado el *doble lenguaje*, como ha quedado de manifiesto en el reciente Consejo Mundial del Comercio. El ejercicio de la liberalización, como soporte de la globalización, llega sólo hasta donde es beneficiosa para los países ricos; y se detiene donde podría beneficiar a los países pobres. Los apóstoles del neo-liberalismo palidecen ante la pura posibilidad de liberalizar el mercado mundial de la mano de obra, con el pretexto de que no es «realista» abrir las fronteras a los inmigrantes, aunque sea tan realista como otras medidas económicas liberales, sólo que ésta no perjudica tanto a los pobres como a los ricos.⁹

Es usual hablar de la globalización ocultando su carácter selectivo ya que el naciente mundo único no significa que sea ya para *todos*, ni siquiera que llegue a todos los lugares —piénsese, por ejemplo, en gran parte de África. Ocurre como con el cine: si alguien se levanta, ve mejor que los otros; si algunos más se levantan, también ven mejor, pero si todos se levantan, ven peor. La globalización resulta ventajosa si la gran mayoría de los países no la practican o no pueden practicarla.

Y nada resulta más encubridor que el recurso a mecanismos sagrados. Los teólogos economistas de la globalización han elaborado una serie de legitimaciones para justificar la espera incumplida. El secreto del engaño consiste en desplazar hacia el futuro lo que se niega hoy, solicitando así la renuncia y el sacrificio de la actual generación. Sin embargo, «no hay el más mínimo signo de que la riqueza del Primer Mundo o, incluso, la modesta prosperidad del Segundo y, mucho menos, el dinamismo de los países recién industrializados, rebose y caiga sobre el resto. Para los amigos de la libertad —concluye el liberal DARENDORF— esto resulta intolerable»¹⁰. La ideología al uso mantiene que la globalización producirá beneficios para todos, pero después de un tiempo de ajustes estructurales y de grandes pirámides de sacrificios. Se justifica el sacrificio de unas vidas en el altar de un sueño ilusorio. De este modo, ha sido elevada, en ciertos ambientes, a la categoría de acontecimiento salvífico del que se espera, ineluctablemente, bienes providenciales. Y se oculta que el crecimiento ha venido fracasando en unos 100 países donde vive casi un tercio de la población mundial, que ha padecido declinación o estancamiento económico¹¹ o que desde 1970 a 1991, la relación entre la porción que corresponde a los más

⁹ GONZÁLEZ: Orden mundial y liberación. art. cit. p. 647.

¹⁰ DARENDORF, R.: *El conflicto social moderno*. Mondadori, Madrid 1990. p. 12.

¹¹ PNUD: *Informe sobre desarrollo humano 1996*. Mundi Prensa. Madrid. p. 1-12.

pobres aumentó de 30:1 a 61:1. Este desequilibrio puede considerarse en términos personales. «Hoy en día, el activo de las 358 personas más ricas es igual al ingreso combinado del 45 % más pobre de la población mundial, 2.300 millones de personas».¹² ¿Dónde se desborda el crecimiento a favor de los últimos?

Las ideologías, que actualmente crean mayor cantidad de exclusiones, se han apoderado del poder simbólico de ciertas palabras. En la literatura europea se habla de «menos favorecidos» para representarse la exclusión. La desregulación con frecuencia significa plan de saneamiento que puede tirar a la calle a 2.000 personas. La flexibilidad laboral a menudo significa trabajo incontrolado, trabajo irregular, extranjeros a bajo coste en trabajos vejatorios.

Nombrar los infiernos actuales o la beligerancia de la palabra

Frente a la irracionalidad imperante, la beligerancia estriba en la denuncia de la irracionalidad y en el esfuerzo por superar su mentira, que configura la sociedad, la historia y las personas. No necesitamos de alaridos ni de acciones violentas; lo nuestro se inscribe en la rebeldía de la razón y de la justicia.

Pero no se trata de cualquier palabra ni de cualquier comunicación. La palabra sólo es posibilitadora si hace lo que dice y, entonces, se vuelve creadora de futuro. Para lo cual necesita ser competente técnicamente, formada, que sepa dar razones verdaderas e indicar caminos viables. De este modo, la palabra es eficaz cuando se hace historia y crea realidades también nuevas. La palabra es, de este modo, el órgano de las posibilidades, porque con la palabra llega la libertad y la capacidad de ser dueños de nuestros sueños. Cada acción contra la exclusión es o la realización de posibilidades, o es arranque de posibilidades, o ambas cosas a la vez.

La victoria se gana también en los medios de comunicación, en el tratamiento de la información, en las interpretaciones de la realidad. Lo que no se ve o no se pronuncia es como si no existiera. La exclusión tiene la existencia de la piel que, de tan visible, se confunde con el propio paisaje social. Por eso, se hace indispensable cultivar una actitud de oposición a las redes de la mentira y conectar con el detector de basuras al abrir el periódico o poner la TV.

¹² PNUD, *op. cit.* p. 15.

La presencia en el mundo de la exclusión necesita del «espíritu de verdad»: en algún lugar, la realidad de la exclusión ha de tomar la palabra y, de este modo, liberar la verdad.¹³ La verdad es lo único que tienen a su favor los excluidos: la verdad les devuelve a la realidad y hace posible tomar conciencia de lo que son y de lo que otros han hecho con ellos. La verdad sana, mientras que la mentira deshumaniza. Los excluidos cuentan con la verdad, pero los opresores buscan por todos los medios el encubrimiento de la verdad. En el mundo de los excluidos hay que nombrar a los infiernos, donde se hace la experiencia de la muerte, de la inexistencia y de la nada; es el corte de todas las relaciones con los otros, donde se hace difícil continuar incluso el diálogo con Dios.¹⁴ «Por infiernos entendemos... los lugares donde está el marginado, el que no llega a constituir un «tú» y a veces ni un «yo». En ese infierno malviven: ancianos demenciados, turutas sin remedio, drogadictos, alcohólicos crónicos, gitanos, extranjeros no regularizados ni regularizables, y todo un largo etcétera».¹⁵

El cortafuego de la dignidad

Cada vez más, la dignidad tiene un lugar central en la vida de todas las personas y en especial de los excluidos, que la necesitan incluso para su supervivencia. El estado supremo de la exclusión es la negación de la dignidad humana, que rechaza al ser humano en cuanto humano. No resulta indiferente que la demanda más expresada por los excluidos es «que se reconozca nuestra dignidad». Una dignidad que no le viene del posicionamiento social o de su papel en la sociedad, sino que se afirma absolutamente; en palabras de LEVINAS, «no procede de tal o cual etiqueta institucional prestigiosa, sino de la desnudez de su rostro. Un rostro que recibe el sentido de sí mismo. Un rostro que me habla y me llama a responder».¹⁶

¹³ Debo esta concepción liberadora de la verdad a mi amigo Jon SOBRINO, que la transmite con toda su inteligencia en Carta a las Iglesias.

¹⁴ ALEXANDRE, D.: «Descendió a los infiernos. El médico debe estar junto a los enfermos», en *Sal Terrae* 1.012 (1998), 408 ss.

¹⁵ SEGOVIA, J.L.: «Descenso a los infiernos o las moradas de la marginación» *Boletín CEMI* 44, Octubre 1995, 10-14, citado por D. Alexandre, p. 419.

¹⁶ LEVINAS, E.: *Le temps et l'autre*. PUF. 1994 (3.ª ed.), p. 83.

El mecanismo de la humillación

La hermana mayor de la exclusión social es la humillación, que trata a los seres humanos como si no fueran humanos (como animales, máquinas, objetos o artefactos), impiden la autonomía de la libertad (ser encarcelados, ser dominados, ser drogados) y excluye de la familia humana. La humillación planea sobre los excluidos.

La humillación sólo se neutraliza a través del cortafuego de la dignidad, como muestran quienes han sobrevivido a las situaciones límites y han visto que lo peor de su sufrimiento ha sido la humillación. El reto mayor que tiene hoy la lucha contra la exclusión es no ser humillante, sino decente. Con instituciones, métodos y estrategias humillantes para los excluidos, nadie podrá erradicar la exclusión. Una institución digna y decente es la que no humilla a los excluidos y respeta su dignidad personal.¹⁷ La lucha contra la exclusión ha de ser digna y decente; y exige pleitear contra todos los aspectos humillantes, tanto en cuanto al contenido como en las formas.

El nombre de la dignidad en la conciencia mundial se llama reconocimiento de los derechos; su negación es el mayor nivel de humillación institucional. Desde la perspectiva política, la existencia de los excluidos significa que algunos no tienen garantizados los derechos que comporta su ciudadanía en las tres dimensiones de la ciudadanía: la civil, la política y la social.

Pero también la dignidad se expresa en las relaciones de ayuda con con las personas marginalizadas. La *burocracia* tiene un gran potencial humillante: cuando ves sangrar la necesidad y oyes el bramido del niño o del anciano o del minusválido y sientes cómo tarda la resolución de una ayuda; cuando se investiga la última razón de una desgracia y observas cómo les obligamos a mentir, vivimos profundamente la humillación de la dignidad; cuando te pide salir de la exclusión y tú le das un cheque, le humillas; cuando el staff funcional, sentado detrás de la mesa, somete la necesidad del excluido al tiempo de la Administración... Una sociedad decente pide la reforma urgente de la Administración social.

Asimismo, la *ayuda* tiene un gran componente de humillación. Se humilla cuando se da por benevolencia aquello que alguien tiene derecho a recibir; cuando se condiciona a tal grado las ayudas a los exclu-

¹⁷ MARGALIT, A.: *The decent Society*, Harvard University Press. Cambridge, 1996.

dos que les sustraemos su capacidad de decidir —con frecuencia los excluidos tienen un orden de prioridad que no se adecua a tu orden de preferencia ni a lo que tú entiendes por necesidades básicas (vgr., retiramos la ayuda si se compra un televisor o tabaco en lugar de libros para sus niños). Es humillante cuando se envía a alguien a casa de una madre soltera para controlar si hay algún hombre escondido bajo la cama, para de este modo retirarle el subsidio; o se le manda al domicilio del parado para ver si está en casa o está en el bar.

Reconocer la dignidad de los excluidos

La responsabilidad ante la exclusión es un acto de reconocimiento, que asume la dignidad; casi inconscientemente, cuando hablamos de la dignidad de los excluidos, lo hacemos en términos de darla, de devolverla a quienes, por circunstancias históricas o de otro tipo, están privados o despojados de ella; nunca o casi nunca consideramos la posibilidad de asumirla activamente por parte de los mismos desposeídos: hablamos de ellos pero sin ellos y, de este modo, reproducimos el esquema perverso de devolverles la dignidad. Y a la inversa, a los excluidos les resulta más fácil pensar en recobrar la dignidad de manos de quienes se la niegan, que en reconocer lo que ya tienen. De lo cual se deduce, en un plano más pragmático, que el mejor argumento en favor de tal dignidad es que la afirmen precisamente los que carecen de ella.

La lucha contra la exclusión sólo se realiza en el reconocimiento de las potencialidades de los excluidos, que deja de verles como objeto de ayuda y se interesa verdaderamente por ellos y por su mundo. La ayuda sin reconocimiento acaba proyectando sobre ellos su voluntad de poder, serán sólo portadores de ayuda e incapaces de recibirla. El reconocimiento trastorna radicalmente la relación de dominio que a veces planea sobre el ejercicio de la ayuda. De este modo, el reconocimiento se despliega en cooperación y subraya que sólo se pueden resolver problemas mediante decisiones compartidas y acciones racionales que pasen por la colaboración. El secreto de la cooperación está en la confianza en el debate y en la discusión racional.¹⁸ Nada horroriza tanto a los excluidos como habitar en un lugar en que se desconfíe de ellos y se les retire su propia posibilidad de participar. La ayuda a los excluidos es

¹⁸ PIEL, G.: *Only One World: Our Own to Make and to Keep*, Freeman, 1992. Cfr. SEN, A. La explosión demográfica. Mitos y realidades, en *Letra internacional* 37 (1995), pp. 6 y 8.

siempre un camino de ida y de vuelta. La dirección de la ayuda no va en una única dirección, como si los empobrecidos fueran sólo simples magnitudes negativas; la ayuda que se les da envilece, tanto al que da como al que recibe.

No se lucha contra la exclusión en mesas separadas, ni encerrándoles en espacios propios o en guetos espaciales, ni con leyes específicas de pobres, sino universalizando la salud, la educación, la vivienda, el trabajo, la cultura, la justicia, la formación, la protección de la familia y de la infancia.

Cortafuego de la acción colectiva

El estado actual de la exclusión se legitima sobre la imposibilidad de enfrentarnos al estado actual de las cosas, y de actuar sobre nosotros mismos y sobre la sociedad a través de nuestras ideas, nuestras esperanzas y nuestros conflictos. Existen dos versiones de esta tesis, que coinciden ambas en negar la responsabilidad personal y colectiva. El pensamiento hegemónico de derechas arroja serias dudas en razón de que estamos sometidos al poder de los mercados, quienes guían y marcan la dirección de las cosas. La izquierda, por su parte, coincide también en esta convicción, pero sitúa la impotencia en la parte de las víctimas, ya que estarían privadas de la conciencia de su situación: la omnipotencia de la economía mundial genera la idea de que las víctimas son solamente capaces de mostrar las contradicciones del sistema, manifestar su sufrimiento y la miseria. «Las dos posiciones opuestas, que pueden identificarse como pensamiento único y contrapensamiento único, tienen en común lo esencial: no creen ni el uno ni el otro en la formación de actores sociales autónomos, capaces de influir sobre las decisiones políticas».¹⁹

La geopolítica de la desesperanza

El triunfo definitivo de la exclusión está en la actual *geopolítica de la desesperanza*. Se trata de declararnos impotentes ante su erradicación y a las víctimas, incapaces de levantar su destino. Si los excluidos son incapaces de salir adelante, sólo están legitimadas la inactividad o las posiciones meramente defensivas. De este modo, se consagra la

¹⁹ TOURAINE. A.: *Comment sortir du libéralisme?* Fayard. 1998, p. 8.

cautela y el desprestigio sobre la capacidad de los *actores sociales* para influir autónomamente en las decisiones políticas; después de haber fragilizado a las clásicas organizaciones populares, como los sindicatos, las cooperativas o las asociaciones vecinales, estamos en plena campaña de desprestigio de las ONGs: las estrategias dictadas desde grandes centros de poder han logrado crear graves sospechas sobre ellas, de suerte que han pasado de ser torpemente glorificadas por su inocencia, a ser despiadadamente golpeadas por su invisible maldad. A pesar de ello, una rica geografía de actores sociales (movimientos sociales, organizaciones de defensa de los derechos humanos, comunidades populares, madres de la Plaza de Mayo...) intenta limitar la geopolítica de la desesperanza.

Asimismo, se intenta desprestigiar la *acción transformadora* como un ejercicio de voluntarismo y de bellas almas, que está destinada a crear buena conciencia, cuando en realidad alimenta todas las contradicciones existentes; lo único posible es consagrar la diferencia, la tolerancia y la gestión de lo existente como lo cultural, lo ético y políticamente correcto. Una vez que se niega la acción transformadora, los pueblos se entregan como víctimas o revientan en una erupción cuya represión ni siquiera deja huellas. El efecto más alarmante es la destrucción de las *estructuras colectivas*; cuando se debilita lo colectivo, los débiles no pueden resistir al furor económico, a la prepotencia del poder y a los egoísmos corporativos. Las estructuras colectivas, como los servicios de salud, educación, protección social, seguridad ciudadana..., han sido hasta hoy el distintivo de una civilización que se ha construido sobre el pacto social, por el cual el enfermo dependía del sano mientras estaba enfermo, el anciano dependía hoy del joven en la misma manera que éste dependió ayer de aquél, el parado se apoyaría en el trabajador mientras estuviera en el paro.

La suerte de los excluidos se ha complicado en los últimos años a causa de la destrucción sistemática de todas las *estructuras colectivas* con el fin de entronizar lo individual. Se devalúan los sistemas de protección en favor de los planes individuales de salud; se devalúan las pensiones para entronizar las jubilaciones; se devalúan las organizaciones para exaltar la generosidad personal; se critican los convenios colectivos para exaltar la relación personal del trabajador con la empresa. El huracán neoliberal antepone el mérito personal a la colaboración, la competencia a la cooperación y el éxito individual a la tarea compartida.

Buscar compañía

César VALLEJO, el gran poeta peruano, tiene un poema que es toda una parábola acerca de la acción colectiva. Dice que, al fin de una batalla, un soldado se estaba muriendo. Vino uno de sus compañeros y le dijo: «No te mueras». Pero el soldado siguió agonizando. Vino otro y otro de sus camaradas, repitiendo la misma súplica, pero el soldado seguía muriendo. Pero vino un millón de seres humanos y le dijo: «¡No te mueras!». Y el soldado se levantó y se fue caminando.

Para la tarea de erradicar la marginalidad necesitamos buscar compañía, porque ningún individuo puede enfrentarse solo con la verdad de estos infiernos: es un tipo de saber que hay que soportar entre muchos. Necesitamos comunidades, redes, grupos de trabajo en los que podamos cargar con la realidad juntos «y construir un nuevo tejido social alternativo en este tiempo de desarticulación de los movimientos y de las resistencias».

Y sobre todo, una acción conjunta que incorpore a los propios excluidos, que crea en las virtualidades latentes en cada ser y en sus potencialidades endógenas, confíe en su energía regeneradora y liberadora. En ellos siempre hay una llama que puede ser alimentada, una palabra que puede ser oída y una señal de esperanza que puede ser interpretada.

El cortafuego de la incondicionalidad

Hay un potente mecanismo creador de exclusión que se despliega hoy bajo la forma de la condicionalidad: se condiciona la ayuda a los países empobrecidos, se condiciona la subvención a los parados, se condiciona la entrada a la seguridad social, se condiciona la permanencia del niño en el recinto escolar, se condiciona el acceso a las pensiones de ancianidad, se condiciona la renta mínima... Los excluidos se encuentran atrapados por el mecanismo de la condicionalidad, hasta dejar sin sentido los valores de la donación, la gratuidad o la ciudadanía. Somos dignos de ser valorados, en razón de alguna condición personal, modalidad individual o circunstancia social, pero no por el mero hecho de existir.

La sociedad activa y la civilización del mérito

Su expresión más ideológica consiste en afirmar que nadie tiene derecho si no se lo merece por su comportamiento moral, es decir, la

condicionalidad moral: el individuo debe demostrar que merece el derecho que se le otorga, bien a través de su comportamiento o de su pertenencia a una comunidad política; sólo hay que ayudar a quien se lo merece. Asimismo, se ha consagrado *la condicionalidad mercantil* que ayuda a aquellos pueblos que pueden retornar la ayuda o han cotizado previamente; la ayuda humanitaria está hipotecada por el comercio. Finalmente, se está imponiendo la *condicionalidad financiera* que condiciona los derechos sociales a la existencia de presupuestos; no se trata de adecuar los presupuestos a las necesidades vitales de las personas, sino de condicionar éstas a la existencia presupuestaria.²⁰

Este mecanismo tiene efectos devastadores en el ámbito de los excluidos, ya que cuestiona la noción de derechos sociales y de ciudadanía social y valoriza, en cambio, las nociones de rentabilidad, flexibilidad, adaptación y competitividad. Como consecuencia, se aplica una mayor severidad en los controles y en las exigencias impuestas. Los derechos sociales inherentes a la ciudadanía (como el trabajo, la sanidad, la educación...) ya no son derechos de cualquier miembro de una comunidad humana, sino que se les somete a condiciones cada vez más restrictivas.

Recrear el don. La donación es el cortafuego ante la invasión de condicionalidades, que se alimenta en el paradigma del *amor incondicional*, esa energía que invade todo el universo y cada ser y hace que los seres existan y vivan unos por otros, en los otros y para los otros. Nadie está fuera de *esta relación incluyente*. Somos donantes unos de otros. Don Helder Cámara, el profeta de los pobres, no se cansaba de repetir en sus peregrinaciones por el mundo: «Nadie es tan rico que no pueda pedir, como nadie es tan pobre que no pueda dar».

El amor incondicional es aquél que no pone ninguna condición para ser vivido: ni condición de raza, de religión, de ideología o de mérito. Ama por amar; va al otro y reposa en el otro sin retorno ni recompensa. Es el amor incondicional el que da origen a la relación incluyente que por eso es divina: sólo Dios ama también sin condiciones ni presupuestos lo que no tiene valor, lo que puede repugnar y ni siquiera tiene rostro humano. El don resulta así absolutamente gratuito, asimétrico y, en consecuencia, universalizable.

²⁰ PETRELLA, R.: *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Temas de debate. Madrid, 1997, p. 49.

Los grupos samaritanos son hoy el dique y el cortafuego frente a la condicionalidad en todas sus versiones. Poseen, como observa Leonardo BOFF en *El águila y la gallina*, características maternas en la medida que siente compasión por el que fracasa y recoge lo que se perdió; como la madre María de las comunidades indígenas de Guatemala «quiere más al hijo enfermo mientras está enfermo, al ausente mientras está de viaje, al pequeño mientras es pequeño». Y al hacerlo, activa un proceso de liberación que es profundamente terapéutico: fortalece al que es así amado, pues le acompaña y le envuelve en su caída, impidiendo que ésta sea completa e irremisible.

Junto a sus características maternas, recupera su dimensión militante que se despliega en el interior del conflicto y de las desigualdades al querer privilegiar a los que están peor situados; elegir a los excluidos es asunto *difícil* en un mundo donde prima más la injusticia, la mentira, la opresión y la muerte, que la justicia, la verdad, la libertad y la vida. Es un asunto *peligroso* porque se trata de anunciar lo que el poder no quiere oír: que los excluidos son producidos histórica y estructuralmente. Es un asunto *maldito* porque se trata de mostrar que es una realidad dialéctica: hay excluidos porque hay integrados. Lo propio y característico de la contracultura de la solidaridad es asumir la «asimetría» de las relaciones humanas y transformarla en imperativo ético y político a favor de aquéllos que sufren las consecuencias negativas.²¹

Finalmente, las políticas contra la exclusión necesitan de las tradiciones asentadas sobre la experiencia de la gratuidad. Existen tradiciones religiosas y culturales que hoy aportan el reconocimiento de la dignidad sin condiciones ni presupuestos²² y de este modo se cultivan en contacto con las fuentes de la vida, que puede ser experimentada y dinamizada desde el amor incondicional.²³ Es el gozo de estar juntos que despierta la pequeña bondad de cada ser humano, esa bondad que la tradición ilustrada identificó con las virtudes cívicas. Un gozo y una alegría, que no necesita disminuir el peso de la realidad. Hemos de huir de toda explicación de la marginalidad —incluso de las teologías de la marginación— que sirva para naturalizar la exclusión y banalizar una

²¹ VIDAL, M.: *Para entender la solidaridad*. EVD. Estella, 1996, p. 49.

²² ROSANVALLON: La revolución del derecho a la inserción, en *Debats*, 54 (1996), p. 40.

²³ Cfr. DOMENECH, A.: *Isegoria*. p. 6.

realidad donde anida la violencia extrema y donde la muerte acampa sin sentido. Lugares de sombra eterna, les llamó Antonio Machado; fortalezas sin puentes levadizos, les nombró Albert Camus. Podemos caminar con ellos, pero con la humildad del caminante que sabe que «se hace camino al andar»; pero sobre todo, como quiere Pedro Casaldáliga, desde la esperanza y desde los pobres de su pueblo: «Para que los atascados se puedan reanimar./Para que los ya perdidos/nos puedan reencontrar.»

Forum Deusto

Otras culturas, otras formas de vida

El Forum Deusto recoge en este volumen las trece conferencias que se ofrecieron dentro de un ciclo dedicado a la reflexión de ámbitos y grupos humanos que nos resultan lejanos, bien sea en el espacio o bien alejados por su forma distinta de pensar y vivir. Unas aportaciones que nos permiten acercarnos a la cultura india, china y el mundo islámico, contemplar la vida de grupos humanos como los refugiados, los ancianos, los marginados, las mujeres del Islam, oír la voz de la etnia gitana y la remota de los tseltales mayas y llegar con el pensamiento a la Antártida y al Africa subsahariana.

Deustu Forumak arrotz gertatzen zaizkigun eremu eta giza taldeei eskainitako zikloan eman ziren hamahiru hitzaldiak biltzen ditu ale honetan, arrotz urrutikoak direlako zein bestelako pentsaera eta bizimoduak dituztelako. Ekarpen hauek Indiako, Txinako eta islamiar munduko kulturetara hurbiltzeko aukera ematen digute, zenbait giza talderen bizimodua ikustekoa (errefuxiatuak, zaharrak, baztertuak, Islameko emakumeak), ijitoen eta urrunagoko tseltal maien ahotsa entzutekoa, eta pentsamenduarekin Antartikara eta Saharatik beherako Afrikara inguratzekoa.



Universidad de Deusto

Deustuko Unibertsitatea

