

ENPIEDEPAZ

4ª ÉPOCA • Nº 50 • JULIO 1999 • 1.000 PTAS.

172/6-Fol



Kosovo

Derechos y
necesidades
humanas

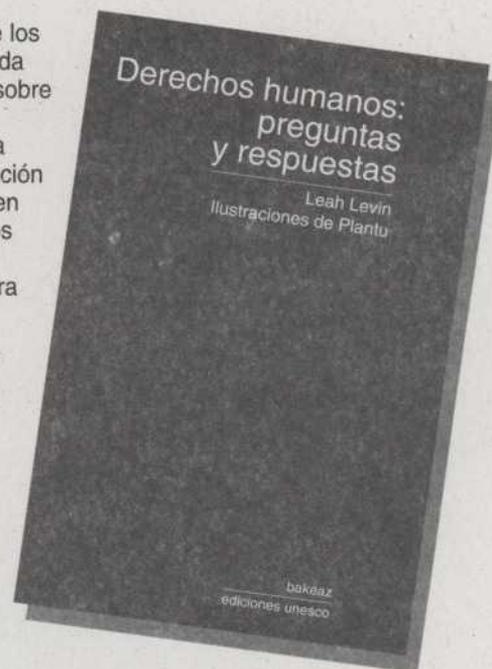
Sobre lo femenino
y la feminidad



Derechos humanos: preguntas y respuestas

Esta obra encargada por UNESCO a Leah Levin, distinguida especialista británica de los derechos humanos, e ilustrada por Plantu, conocido caricaturista francés, fue publicada por primera vez en inglés en 1981. Ha resultado ser un valioso material pedagógico sobre los derechos humanos y ha sido traducida a partir de esa fecha a 16 idiomas. Con ocasión del Cincuentenario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ha sido revisada, enmendada y actualizada sustancialmente a fin de tomar en consideración lo acaecido recientemente en la esfera de los derechos humanos, aunque conserva en gran medida la estructura de la edición original. Contiene información básica sobre los principales instrumentos relativos a los derechos humanos, los procedimientos empleados para aplicarlos y las actividades de las organizaciones internacionales para fomentar y proteger dichos derechos. En particular, en su primera parte describe el alcance y el significado de la legislación internacional de derechos humanos, prestando especial atención a la evolución de los mecanismos de protección de los derechos humanos y a la importancia de la educación en derechos humanos. En la segunda parte se explica el significado de cada uno de los 30 artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Esta publicación es una contribución a la ejecución del Plan de Acción del Decenio de la Naciones Unidas para la educación en la esfera de los derechos humanos (1995-2004). Es una obra de divulgación útil a estudiantes y docentes y a quienes participan o están interesados en el fomento y la protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales.



Boletín de pedido

Deseo recibir _____ ejemplares del libro *Derechos humanos: preguntas y respuestas* al precio de 1.800 ptas./ejemplar (IVA incluido).

Datos del solicitante

Apellidos _____
Nombre _____ DNI/CIF _____
Domicilio _____
Población _____ CP _____ Provincia _____
Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____

Forma de pago

- Talón nominativo a nombre de Bakeaz.
- Contra reembolso.
- Transferencia (a nombre de Bakeaz) a la c/c. 2095/0365/49/38-3062621-8 de la BBK.

En cualquiera de las tres formas de pago deben añadirse 350 ptas. de gastos de envío al importe total.



EN PIE DE PAZ

Gran de Gracia, 126-130, pral.
08012 Barcelona
Tel.: 93 2179527 • Fax: 93 4161026

Colectivo de redacción

Barcelona: Ramón Campderrich, Paco Cascón, José Antonio Estévez, Paco Fernández Buey, José Luis Gordillo, Rafael Grasa, Elena Grau, Violeta Ibáñez, Montse Pi, Toni Pigrau, Neus Porta, Isabel Ribera, Jorge Riechmann, Víctor Ríos, Ana Victoria Sánchez, Joaquim Sopena, Enric Tello. **Burgos:** Rosa Merino, Jorge Ramón Orea, Daniel Renedo, Chema Saiz. **Euskadi:** Rafa Ajangiz, Alfonso Dubois, Pedro Ibarra, Carlos Martín Beristain, Rafael Sainz de Rozas, Dominic Wyatt. **Gandía:** Jesús Alonso. **Madrid:** Teresa Agustín, Pepe Bartolomé, Marián Cao, María Jesús Díez, Juan Carlos Pérez Gauli, Carmen Sacristán, Carmen San José (†). **Sevilla:** César Castaño, Félix Cervera, Juan Manuel Gallego, Pilar Horrillo, Juan José Jiménez, José Antonio Juárez, Jesús Lara. **Zaragoza:** Pedro Arrojo, Carmen Magallón, Pepe de Miguel, Maruxa Paz, Montse Reclusa, Jorge Sanz, Víctor Viñuales.

Direcciones de colectivos

- Bravo Murillo, 41-esc. 6, bajo 1
28015 Madrid
- Apdo. de correos 3095
41080 Sevilla
- Alquezar, 23
50007 Zaragoza

Edita

Bakeaz
Avda. Zuberoa, 43-bajo
48012 Bilbao
Tel.: 94 4213719 • Fax: 94 4216502
Correo electrónico: bakeaz@sarenet.es

Administración y suscripciones

En Pie de Paz
Gran de Gracia, 126-130, pral.
08012 Barcelona
Tel.: 93 2179527 • Fax: 93 4161026

Diseño de cabecera e ilustraciones

Cao + Gauli

ISSN: 1133-0449

Depósito legal: Z-155-86

Maquetación: ABD Preimpresión

Impresión: Grafilur

PVP: 1.000 ptas. (IVA incluido)

Suscripción anual: 2.000 ptas. (2 números)

Las opiniones expresadas en los diferentes artículos no coinciden necesariamente con las del colectivo de redacción de En Pie de Paz ni con las de Bakeaz. Sin embargo, ambas entidades tratarán de lograr que el debate imprescindible entre quienes compartimos las causas comunes de nuestra cabecera se haga con respeto y simpatía solidaria hacia las personas.

Esta revista está impresa en papel reciclado.

EDITORIAL

3 Nunca la guerra

DOSSIER "KOSOVO"

6 Declaración de la Internacional de Resistentes a la Guerra sobre la OTAN y Kosovo

9 Documento de reflexión sobre la intervención militar en Kosovo

FUNDACIÓ PER LA PAU

15 La moral o la guerra. A propósito de la guerra "justa" de la OTAN

JOSÉ LUIS GORDILLO

20 Entrevista a Noam Chomsky

25 Correo desde Belgrado. Las otras voces

DOSSIER "DERECHOS Y NECESIDADES HUMANAS"

35 Condición humana, derechos humanos

PEDRO IBARRA

39 Sentido común y futuro: la utopía posible

ALFONSO DUBOIS

44 Reconstrucción del Estado del bienestar: necesidades y ciudadanía

LUIS ENRIQUE ALONSO

52 Derechos humanos de todos los humanos

XABIER ETXEBERRIA

57 Al lado de los derechos

MARÍA-MILAGROS RIVERA
GARRETAS

61 Procesos de reparación en Guatemala, Sudáfrica y Chile

ENTREVISTA

77 Timor l'Este: algo se mueve.

Entrevista a Filomeno Jacob Abel

MONTSE RECLUSA Y PEPE DE MIGUEL

ESPACIOS DE VIDA

84 Por qué la escuela debe ser gratis y el agua no

ENRIC TELLO

89 Una conversación sobre ollas rápidas

DANIEL RENEDO PÉREZ

HACERSE MUJERES Y HOMBRES

92 Sobre lo femenino y la feminidad

ELENA GRAU BIOSCA

95 Rosa Luxemburgo, una experiencia de feminidad

VIOLETA IBÁÑEZ ROYO

DECIDIR EN COMÚN

102 Dar valor a la participación de las mujeres

MIREIA BOFILL

RESEÑAS

109 Necesidades y excesos: lo que nos falta y lo que nos sobra, a nosotros y a los demás

CARMEN MAGALLÓN





Presentación

El 24 de mayo de 1999 **Bakeaz** y **En Pie de Paz** suscribieron un acuerdo por el que la primera asumía la producción, distribución y venta de la revista. Dicho acuerdo es algo más que un simple trato comercial. Expresa –tal como se deduce de las definiciones de cada organización– la confluencia de objetivos culturales muy similares y el deseo de unir fuerzas en la promoción de valores compartidos –y parecidos enfoques– sobre la paz, la ecología, la feminidad, la igualdad y la solidaridad.

En Pie de Paz es una revista que tiene un punto de vista alternativo sobre el mundo. Así, propone una paz construida sobre la noviolencia y la justicia; el cuidado y valor de la diferencia en un marco igualitario entre géneros; la sostenibilidad medioambiental como futuro y como forma de vida; la desaparición de la miseria provocada por las relaciones desiguales entre pueblos y naciones...

En Pie de Paz nació en 1986 como un colectivo que hacía una revista contra la OTAN. La dimensión pacifista sigue siendo relevante en **En Pie de Paz**, pero también se siente comprometida con otras propuestas emancipatorias, y además cree que todas ellas deben articularse y formularse globalmente.

En Pie de Paz sigue siendo un colectivo (casi una comunidad) de redactores que, provenientes de diversos lugares y militancias sociales, están de acuerdo en las propuestas anteriores y en algo más, que la revista debe discutirse y hacerse entre todos ellos. Y así lo hacen desde 1986.

Bakeaz es un centro de documentación y de estudios sobre temas de paz y ecología creado en 1992 por un grupo de personas vinculadas a los medios universitarios y pacifistas vascos. Alguno de sus fundadores participó en los primeros años del proyecto **En Pie de Paz**.

Desde el pensamiento crítico y desde su compromiso con los movimientos sociales, **Bakeaz** ha centrado su reflexión en cuestiones relativas a la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la economía ecológica, las políticas de cooperación, la educación para la paz y los derechos humanos, y las relaciones Norte-Sur.

Para el desarrollo de su actividad, **Bakeaz** cuenta con una biblioteca y hemeroteca especializadas; realiza estudios e investigaciones; edita diferentes colecciones de libros, cuadernos teóricos e informes, en buena parte de autores propios o colaboradores, y traducciones de expertos extranjeros; desarrolla labores de formación y asesoramiento; y colabora con los medios de comunicación. Asimismo, **Bakeaz** mantiene relaciones con instituciones de gran prestigio en sus respectivos campos, como UNESCO, Worldwatch Institute, ICLEI (The International Council for Local Environmental Initiatives) o BICC (Bonn International Center for Conversion).

En Pie de Paz • Gran de Gracia, 126-130, pral. • 08012 Barcelona

Tel.: 93 2179527 • Fax: 93 4161026

Bakeaz • Avda. Zuberoa, 43-bajo • 48012 Bilbao

Tel.: 94 4213719 • Fax: 94 4216502 • Correo electrónico: bakeaz@sarenet.es



Nunca la guerra

De nuevo las primeras páginas de los periódicos nos hacen saber que vivimos tiempos terribles. No se trata de atrocidades peores de las que ahora han pasado a un segundo plano o han desaparecido de los medios de comunicación. Los intereses del norte rico del planeta seleccionan los hechos que se consideran noticiables. La guerra que estos días nos retransmiten es la última que ha estallado y también la más cercana. Ocupa además, sin duda, un lugar preferente, porque en ella participan las grandes potencias mundiales. Pero por lo que al sufrimiento y al sinsentido para las gentes se refiere, no se diferencia de otras recientes o en curso en tantos otros lugares del planeta. Vivimos tiempos terribles porque la cotidianidad de lo atroz se ha incorporado en el discurso dominante como un coste necesario para alcanzar "fines superiores", sean éstos la defensa de los derechos humanos o el funcionamiento del engranaje económico mundial. Terribles también porque las poblaciones no conseguimos articular el sentir y el hacer. Quizá estamos perdiendo el poderoso vínculo humano que es ponerse en el lugar del otro, comprender su experiencia, vínculo que mueve a hacer para el otro, por nosotros mismos. Tal vez la cultura de la sobreinformación, de la información como espectáculo o como alarde tecnológico de inmediatez, quiebre más que contribuya a la relación, que es donde se da el intercambio, donde tiene lugar la conciencia de la conexión y de la mutua dependencia que nos hace humanos.

Hablábamos de derechos humanos en las últimas reuniones de En Pie de Paz y coincidíamos en que su sentido hoy es afirmar como exigencia lo universalizable de la condición humana. Reflexionábamos sobre la necesidad de formular un nuevo lenguaje de los derechos de toda persona, cuando nuestra sociedad empieza a aceptar con relativa tranquilidad las diferencias establecidas entre los horizontes que concedemos a los seres humanos según sea su proximidad o cercanía a los centros de poder. Planteábamos revitalizar los derechos humanos como defensa de la dignidad de la persona en una sociedad que ignora los nexos entre responsabilidad y dependencia. Por eso, resulta profundamente desalentador que se pretenda utilizar el mayor instrumento de exclusión como es la violencia y la guerra para pretender defender la universalidad de los derechos humanos. La democracia, la libertad y el respeto de los derechos no se imponen a los pueblos por la fuerza; sólo tienen valor desde su libre aceptación y como resultado de un esfuerzo realizado desde las bases de la sociedad.

En Pie de Paz nació hace trece años como portavoz de diversos movimientos sociales que luchaban contra la permanencia de nuestro país en la OTAN. Los acontecimientos a los que hoy asistimos, donde se da una progresiva implicación en los compromisos bélicos, no hacen sino reforzar nuestras convicciones de entonces y nuestra razón de ser. Este número 50 modifica el formato de los últimos años, pero su contenido, a nuestro pesar, es una continuidad del primero que salió a la luz. La nueva guerra en los Balcanes nos ha llegado cuando preparábamos esta edición.



Nuestro rechazo a la intervención militar de la OTAN la expresamos a través de la declaración de la red Internacional de Resistentes a la Guerra, a la cual pertenecemos y que reproducimos más adelante. A los trabajos que teníamos preparados sobre los derechos humanos hemos añadido un bloque de documentos sobre la guerra. En ellos queremos dar a conocer la existencia de grupos y personas que desde las propias sociedades en conflicto manifiestan su decidida posición a favor de la paz. A pesar de tanta cantidad de información, los medios de comunicación no han considerado conveniente concederles un pequeño espacio donde puedan expresar su voz. *En Pie de Paz*, desde los comienzos de los conflictos en los Balcanes, ha intentado informar, analizar y dar a conocer los puntos de vista de los sectores antibelicistas y defensores de los derechos humanos, como un imprescindible contrapunto ante la visión estatalista y militarista que se ha querido inculcar a la sociedad. Lo hemos hecho a partir de una clara oposición a los Milosevic, Tudjman y otros tiranos que impulsan los nacionalismos étnicos y xenófobos que han proliferado en los Balcanes y en otras partes de Europa.

Toda guerra es utilizada posteriormente para justificar nuevas guerras. Antes de finalizar los bombardeos, la OTAN ya ha utilizado la actual para legitimar su nuevo concepto estratégico por el que se autootorga la función de nuevo policía mundial. Este hecho, unido a la estrategia de debilitamiento progresivo del sistema de las Naciones Unidas, anuncia la constitución de un orden internacional donde la fuerza militar de las grandes potencias sea el elemento decisivo; con ello se abandona definitivamente la pretensión de construir instrumentos participativos para la solución dialogada y democrática de los conflictos, que, si bien tímidamente y con enormes dificultades, ha sido un objetivo de muchos sectores de la sociedad internacional en las últimas décadas. Las consecuencias que, para nuestras convicciones de paz, plantea este nuevo escenario, nos comprometen a que dediquemos en los próximos números un especial esfuerzo a conocer y develar el desarrollo de este proceso. Aunque cuando se lean estas líneas ya no caigan las bombas, los materiales que aparecen en este número seguirán teniendo vigencia como el inicio de una reflexión que el pacifismo debe continuar y en el que debe profundizar ante la perspectiva de que las guerras *justas* se conviertan en el instrumento habitual de resolución de los conflictos. ■





Declaración de la Internacional de Resistentes a la Guerra sobre la OTAN y Kosovo

La Internacional de Resistentes a la Guerra (IRG), una red de más de setenta grupos pacifistas distribidos por más de treinta países (entre los que se encuentran la República Federal de Yugoslavia y Croacia), condena los bombardeos de la OTAN y la hipocresía de los gobiernos que constituyen esta institución, puesto que ellos han contribuido a aumentar la presión para que estallara la guerra.

Las razones originales para amenazar con una actuación militar eran obligar a Milosevic a firmar un acuerdo de paz, lo que es una mala y fatal lectura de Milosevic y de la actitud del pueblo serbio, sometido durante varios años a una campaña de propaganda nacionalista. Más que socavar a Milosevic, esto le ha permitido explotar las tradiciones serbias y yugoslava de una defensa militar heroica.

La razón que se argumenta ahora es que los bombardeos pretenden evitar una catástrofe humanitaria. En el momento de redactar este escrito, con la evacuación de quienes suministraban socorro y de los miembros de la misión de verificación de la Organización de Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE), y con la expulsión de los periodistas extranjeros, ya se ha desencadenado un desastre mayor, porque existen incluso menos vías para reaccionar.

La OTAN ha estado utilizando los conflictos de la ex Yugoslavia para redefinir su función, ajustándola al papel de fuerza policial del mundo. Persiguiendo sus propios intereses institucionales —yendo en contra de quienes participan en instituciones gubernamentales no militares, como la OSCE y las Naciones Unidas— está decidiendo qué actuaciones militares hay que realizar de acuerdo a la lógica de su estructura organizativa; es la OTAN quien decide qué "crímenes" hay que perseguir y lo que es una "catástrofe humanitaria".

Los bombardeos de la OTAN, lejos de debilitar el régimen de Milosevic y de proteger a las y los albaneses de Kosovo, ya están teniendo consecuencias desastrosas; consecuencias que eran, además, predecibles. En Kosovo mismo se ha declarado abierta "la veda" para policías, militares, paramilitares o civiles armados serbios contra toda la población albanesa y sus instituciones. En Serbia, el régimen de Belgrado ya ha actuado contra las voces que se pronuncian contra la guerra, como Radio B92.

Los gobiernos que forman la OTAN han mostrado siempre muy poco interés por apoyar las actuaciones no violentas de las y los albaneses de Kosovo a lo largo de estos últimos nueve



años, tiempo en que la población albanesa se ha negado a tomar las armas en respuesta a la represión y la violencia del régimen serbio. Además, los gobiernos de la OTAN dieron su consentimiento a que se excluyera Kosovo de los acuerdos de Dayton, al reconocer que la violación de los derechos del noventa por ciento de la población de Kosovo no era más que "un asunto interno" de Serbia. Durante ocho años las y los albaneses de Kosovo persistieron en su estrategia de no recurrir a la violencia, concentrándose en mantener su cohesión social y sus instituciones, como los centros educativos paralelos. Su lucha, basada en huelgas, boicots no violentos, manifestaciones pacíficas e instituciones paralelas, fue ampliamente ignorada por el mundo.

La Internacional de Resistentes a la Guerra rechaza la creación de un orden mundial basado en que la OTAN pueda violar el derecho internacional con sus actuaciones militares y trabaja para apoyar los métodos no violentos de resolución de conflictos. Hemos luchado contra el militarismo del régimen de Milosevic; a través del Balkan Peace Team [Equipo Paz en los Balcanes], hemos intentado impulsar el diálogo entre las poblaciones serbia y albanesa e intentamos concienciar de que la no violencia ofrece diferentes métodos aplicables a las luchas sociales que pueden emplearse en situaciones como ésta. Si los gobiernos que ahora bombardean Serbia, Kosovo, Voivodina y Montenegro hubieran tenido una reacción más inteligente en relación con la población albanesa de Kosovo, ahora estaríamos en una situación muy diferente. Desgraciadamente, no

Durante ocho años las y los albaneses de Kosovo persistieron en su estrategia de no recurrir a la violencia

lo hicieron. Las decisiones que se han tomado se han basado en consideraciones a corto plazo dominadas por la política del poder y la "realidad militar". El "criminal" al que ahora bombardean con objeto de que se siente a la mesa de negociaciones es, sencillamente, el hombre que ellos mismos convirtieron en "garante de los acuerdos de Dayton".

La misión de la OSCE fue muy limitada y llegó demasiado tarde. El equipo de verificadores –creado de forma improvisada, mal preparado y con un mandato inadecuado– consiguió apagar algunos fuegos y empezar a construir algún canal de cooperación con los grupos de la sociedad civil, pero no pudo contener la creciente ola de violencia. Fueron verificando que se había cometido una atrocidad. En cualquier caso, era infinitamente mejor que la OSCE estuviera allí que la OTAN se pusiera a bombardear la región.

La función de la OTAN no es proteger a las poblaciones condenadas a vivir bajo regímenes criminales. ¿Cómo iba a serlo si entre sus miembros hay países como Turquía, cuyos métodos contra la población kurda son igualmente terribles? La estrategia militar de la OTAN en Kosovo no se ha diseñado en función de los intereses de la población, sino para reducir los riesgos que corren los soldados de la OTAN, al margen de las consecuencias que esto pueda tener para quienes son ahora rehenes de la venganza serbia. La nueva estrategia de la OTAN parece ser, en realidad, la puesta a prueba de los nuevos sistemas de armamento –haciendo uso de un ataque a gran escala contra un país centroeuropeo–, el primer empleo



de los Bombardeos B-2 de las fuerzas aéreas estadounidenses, la primera participación activa en batalla desde la Segunda Guerra Mundial de las fuerzas aéreas alemanas, el sometimiento militar de los nuevos miembros de la OTAN al mando militar europeo de la OTAN. El ataque que está llevando a cabo en Yugoslavia es un primer precedente de la nueva estrategia aprobada el mes de abril en la que se establece enfática y explícitamente que la OTAN tiene "derecho" a intervenir en cualquier lugar del mundo sin necesidad de que las Naciones Unidas o demás cuerpos intergubernamentales les asignen mandato alguno.

En esta situación, a corto plazo, la Internacional de Resistentes a la Guerra pide que se ponga fin a los ataques aéreos de la OTAN, y convoca a sus miembros a que organicen vigili-

manifestaciones o cualquier otro tipo de acciones no violentas contra la OTAN frente a las embajadas que procedan o en los Ministerios de la Guerra y las bases aéreas. Asimismo, hacemos un llamamiento a los soldados de todos los países que participan en este ataque a que se nieguen a seguir en esta guerra.

A medio plazo, seguiremos en contacto con nuestras amigas y amigos de los grupos antiguerra de Serbia y con la gente de Kosovo que está luchando por una paz con justicia.

A largo plazo, la Internacional de Resistentes a la Guerra redoblará su compromiso con la búsqueda de respuestas civiles a los conflictos; concretamente, con el desarrollo de la no violencia como herramienta en la lucha social y con el uso de la resolución de conflictos no violenta y el diálogo. ■



Documento de reflexión sobre la intervención militar en Kosovo

Fundació per la Pau

Ante la situación creada por la intervención militar de la OTAN en Kosovo, la Fundació per la Pau elaboró este documento dirigido a la opinión pública, las instituciones, las organizaciones no gubernamentales, los medios de comunicación y los partidos políticos y sindicatos.

1. La opción por la violencia supone un fracaso para la política

Cuando en un conflicto se opta por la violencia, es evidente que estamos hablando de un fracaso. El objetivo de la política, en un sistema democrático y favorable a los derechos humanos, es eliminar cualquier posible estallido de violencia o, en el caso de que se haya producido, intentar reconducirlo y superarlo.

La agresión militarista y excluyente del régimen de Milosevic, denunciada por el movimiento por la paz y los derechos humanos desde hace más de diez años, es un hecho duro y deplorable. Pero la respuesta militar diseñada por la comunidad internacional a través de la intervención de la OTAN, evidencia un fracaso y una incapacidad para desarrollar políticas de prevención de conflictos, así como para enmarcar su regulación en escenarios que no pasen por la violencia ni por la injusticia.

2. Las soluciones militares no son buenas soluciones

Es más que cuestionable, éticamente, el sentido de una intervención que quiera imponer la paz a base de bombas y que busque evitar muertes provocando algunas más.

Pero más allá de esta valoración, parece claro que una respuesta militar no representa una buena solución. Una intervención militar puede generar más enfrentamientos, dar mayor tensión al conflicto y más animadversión entre las partes. Puede desencadenar, en definitiva, un refuerzo de la intransigencia y de las actitudes extremistas.

3. La intervención de la OTAN puede agravar la situación de lo que se pretende proteger

La operación militar iniciada por la OTAN a finales de la semana pasada ha supuesto ya un incre-



mento de la represión del gobierno de Milosevic sobre la población albanokosovar. En general, la sensación de víctima que puede tener la sociedad serbia hace que crezcan el apoyo y la identificación con la actuación de Milosevic.

Además, hay que tener en cuenta que los grupos de oposición a la guerra y la agresión dentro de la propia Serbia, tradicionalmente víctimas de las represalias e infravalorados por el Gobierno serbio, son los que más pueden padecer en un entorno de agresión bélica externa sobre Serbia. Desde el inicio del conflicto en los Balcanes, el grupo de oposición a la guerra dentro de Serbia ha estado muy activo y muy crítico, cosa difícil en un entorno claramente hostil. A menudo no se ha tenido en cuenta su trabajo y, con esta intervención, se agrava objetivamente su situación y, en consecuencia, se debilita la fuerza opositora al militarismo y al imperialismo del Gobierno serbio.

4. ¿Es esta intervención militar la única posible?

La intervención diseñada y realizada por la OTAN, bombardeos sobre objetivos militares serbios, es más que discutible en cuanto a su justificación.

Si lo que se desea es proteger a la población de Kosovo, víctima de las represalias de la policía y las fuerzas militares serbias, ¿no hubiera sido más lógico —en caso de diseñarse una intervención militar— situar efectivos humanos y materiales entre la comunidad de Kosovo y Serbia? Es decir, impedir que se puedan llevar a cabo acciones sobre Kosovo y su población. Esto, aparte de ser más estrictamente defensivo, podría haber permitido que la población serbia entendiera que la actuación de la OTAN se basaba en proteger los

derechos humanos en Kosovo y no en castigar a Serbia.

¿O quizás es que el bombardeo es menos arriesgado (en cuanto a posibles bajas y coste de legitimación) que la presencia de fuerzas de interposición? Ciertamente, es menos arriesgado para quien interviene, pero no para la población agredida, que no necesita que ataquen al vecino sino que la defiendan de una agresión externa.

5. La OTAN es una alianza militar, no un gobierno mundial

La OTAN se constituyó como tratado de tipo militar. La decisión sobre si intervenir militarmente o no debería haber recaído en el que es el único ámbito de decisión y legitimidad sobre la política internacional, aun a pesar de sus debilidades: la ONU.

Con esta intervención, la OTAN ha decidido prescindir del concepto de Estado-Nación, soberano por encima de todo, y ha cuestionado, de facto, el derecho a la no injerencia. Creemos que esto es un aspecto positivo, porque desde el movimiento por la paz siempre hemos reclamado que el derecho a la soberanía de un Estado-Nación no sirviese para dejar impunes situaciones de opresión y no respeto de los derechos humanos.

A pesar de todo, este reconocimiento no puede esconder lo comentado al inicio de este punto: la OTAN es un club de carácter exclusivamente militar de ciertos países occidentales, que representa únicamente a un número determinado, pequeño y exclusivo de países. No es lógico que esta organización sea la que tenga potestad y la que pueda decidir cuándo, cómo, dónde y en qué circunstancias puede y debe desarrollarse una intervención militar.



6. La OTAN no es un instrumento de paz ni de defensa de los derechos humanos

Después de esta intervención, puede parecer a mucha gente que la OTAN es un mal menor, un instrumento de carácter militar que, al menos, puede servir para evitar situaciones críticas en cuanto a la protección de los derechos humanos y de la paz.

Nada más lejos de la realidad. No cuestionamos de entrada y por sistema (sería absurdo hacerlo) la sinceridad de la decisión de intervenir para proteger los derechos humanos en Kosovo, pero, en cualquier caso, es evidente que la OTAN tiene muchas carencias que imposibilitan creer en su credibilidad y legitimidad para instituirse en guardián de la paz y los derechos humanos.

Aparte del caso de los Balcanes, otra situación cercana de genocidio y agresión de un Estado contra una comunidad nacional no reconocida es la del Kurdistán. La represión y el genocidio largamente ejercidos sobre el pueblo kurdo es clamorosamente escandalosa. La OTAN lo tendría muy fácil para pararlo. Ni siquiera sería necesario intervenir militarmente; simplemente tendría que llamar la atención a uno de sus Estados miembros, Turquía, uno de los principales represores del pueblo kurdo. ¿Cómo es posible que un pacto militar que permite la existencia en su seno de miembros activamente agresivos contra los derechos humanos vaya por ahí dando lecciones de respeto?

En otro orden de cosas, cuando todo el mundo admite que la seguridad mundial pasa por muchas variables que no están relacionadas con la militar e, incluso, pasa precisamente por el desarme y la disminución del nivel de militarización, la OTAN no ha sido capaz de conseguir, exigir ni tan sólo recomendar a sus

Estados miembros que erradiquen dos tipos de armas altamente agresivas para la seguridad mundial: las armas nucleares (consideradas ilegales por la Corte Internacional de Justicia de La Haya) y las minas antipersona (que tanto la ONU como un tratado firmado por más de 125 países de todo el mundo han recomendado que desaparezcan de forma definitiva).

En general, la OTAN es una alianza militar que no contempla la posibilidad de las políticas de prevención y, en cambio, abona las dinámicas y estructuras militaristas, a menudo en la base del origen de muchos conflictos.

Todo ello, de forma objetiva, nos hace dudar seriamente de la capacidad y credibilidad de la OTAN para erigirse en instrumento generador de paz y de derechos humanos.

7. No todas las críticas a la intervención militar son de carácter pacifista o solidario

Igualmente, hemos observado críticas a la intervención militar que pueden ser lícitas pero que no parecen motivadas por la defensa de los derechos humanos y la paz sino que más bien obedecen a otras cuestiones. Que instituciones, organismos, grupos e incluso deportistas se quejen por el sufrimiento que puede generar el ataque de la OTAN cuando no se han expresado por los años y años de agresiones, limpieza étnica y barbaries cometidas por el gobierno de Milosevic a miles de ciudadanos y ciudadanas de Croacia, Bosnia o Kosovo, no es aceptable.

Cabe decir que éste no es el caso del conjunto de organizaciones y entidades por la paz, como la propia Fundació per la Pau, que desde el primer momento han estado alertando del drama que se vivía en los Balcanes mientras la



Una intervención militar puede generar más enfrentamientos, dar mayor tensión al conflicto y más animadversión entre las partes. Puede desencadenar, en definitiva, un refuerzo de la intransigencia y de las actitudes extremistas

comunidad internacional, OTAN incluida, no parecía preocuparse lo más mínimo por la situación que se vivía.

8. Hay soluciones para evitar las guerras y las respuestas militares

Una cosa está clara: si nos empeñamos en utilizar lógicas militaristas (organización de los países en pactos militares, investigación de sistemas armamentísticos, justificación y legitimación de la violencia, apología de los ejércitos, dedicación abusiva a la investigación militar y a

los gastos militares...), cuando surjan conflictos y problemas, sólo sabremos actuar, sólo estaremos preparados para responder en clave militar.

Si queremos que algún día sea posible intervenir de forma no violenta en conflictos, es necesario que trabajemos para instaurar una cultura de paz que sustituya la cultura de la violencia; es necesario que invirtamos en seguridad humana en lugar de hacerlo en militarismo; es necesario que investiguemos en resoluciones,

regulaciones e intervenciones en conflictos en lugar de investigar en la mejora y sofisticación del armamento; es necesario que pensemos más en negociaciones, mediaciones, medidas de presión (embargos, aislamientos por parte de la comunidad internacional...) y no tanto en bombardeos y ataques aéreos; es necesario que demos apoyo a los que trabajan por la paz (objetores de conciencia, insumisos, desertores, objetores fiscales, objetores científicos, objetores laborales...) en lugar de dar legitimidad a

los que preparan la guerra (comerciantes de armas).

9. Incluso la respuesta no violenta de Kosovo fue ignorada y despreciada

Como bien sabemos, el conflicto en los Balcanes se inició, precisamente, con la abolición de la condición autónoma de Kosovo, a finales de los años ochenta. En concreto, se disolvió el parlamento de Kosovo y se prohibió la enseñanza en albanés.

A partir de aquí, la mayoría de la población optó por secundar un impresionante movimiento de desobediencia civil no violenta con el objetivo de desbaratar la agresión. Se organizaron sistemas alternativos de gobierno que, al margen de la oficialidad impuesta por el Gobierno serbio, gestionaban la realidad.

Durante todos estos años, la comunidad internacional no prestó la más mínima atención al tema de Kosovo. Y, cuando más adelante, estallaba el drama en Bosnia, todavía menos. Esta falta de respuesta oportuna y a tiempo es clave para entender la "necesidad" de intervenir militarmente ahora. Pero aún es más grave si tenemos en cuenta que se podría haber apoyado, dando visibilidad, relevancia y credibilidad internacional, esta respuesta no violenta, y ello podría haber evitado mucho más aún la degeneración del conflicto, la aparición del Ejército de Liberación de Kosovo, el consecuente incremento de la represión serbia y, finalmente, la intervención militar de la OTAN.

10. Sobre el papel, sentido, coherencia y lógica del pacifismo

Hay quien de forma disimulada e incluso perversa viene a decir que lo ocurrido en los



Balcanes demuestra que el pacifismo no tiene sentido o es inviable. Debe dejarse claro que esta idea es absurda: lo que demuestra el drama de los Balcanes es lo que el movimiento por la paz siempre ha dicho, que la cultura de la violencia y el militarismo son profundamente nocivos para la seguridad de los pueblos y las personas.

Se nos dice que la OTAN y la intervención militar son necesarias para acabar con la agresión serbia, pero debe recordarse que esta agresión es fruto de una lógica militar. Milosevic, y su genocidio, han sido posibles por la existencia de una cultura de violencia, que justifica la violencia como forma de hacer política, que permite la investigación, fabricación y comercialización de armas, que contempla una

lógica militar que justifica la represión contra los disidentes de guerra...

El trabajo por la paz no se reduce a cuestionar la ética de una intervención militar en un caso de conflicto, sino que se basa en sentar las bases para la construcción de un mundo en el que la fuerza de la razón, en lugar de la razón de la fuerza, sea la que dirija el mundo. Por la generación de una cultura de paz que haga innecesaria la construcción, preparación y justificación de la guerra. Por la construcción de una nueva seguridad basada en la satisfacción de las necesidades humanas y sociales como la mejor forma de prevenir los conflictos. ■

Barcelona, 29 de marzo de 1999





La moral o la guerra¹

A propósito de la guerra "justa" de la OTAN

José Luis Gordillo

Ni hay guerras justas ni guerras limpias. La guerra de Kosovo no se hace sólo para la mayor felicidad de los kosovares, ni, por supuesto, para destruir únicamente objetivos militares.

El debate generado por la intervención de la OTAN contra Yugoslavia se ha centrado, en líneas generales, en los fines realmente perseguidos con ella o bien en la eficacia de las acciones emprendidas. Esto tiene que ver con el hecho de que, siendo ésta una guerra manifiestamente ilegal según el derecho internacional vigente, los propagandistas de la OTAN no han tenido más remedio que intentar justificarla como una especie de cruzada "para defender valores". Con ello los dirigentes occidentales han resucitado, nada menos, que la vieja doctrina de la "guerra justa".

Lo de la "guerra justa" tiene más de veinte siglos de historia, y muchos pensábamos que era algo del pasado. En efecto: desde los tiempos de la primera guerra mundial es ya casi un lugar común afirmar que la distinción relevante no es entre guerras "justas" o "injustas", sino, como mucho, entre guerras "de agresión" y guerras "defensivas", por estimar que sólo sobre estas últimas tiene algún sentido discutir su posible legitimidad. De hecho, ésa es la única excepción que admite la Carta de la ONU para el uso de la fuerza por un Estado: la "legí-

tima defensa" mientras el Consejo de Seguridad no haya adoptado las medidas oportunas. Cualquier otro uso de la fuerza sólo se puede hacer con su autorización previa. A lo que se puede añadir otra razón de peso: en una época en la que las guerras provocan muchas más víctimas civiles que militares, seguir discutiendo sobre su justicia parece un engaño para bobos; si se tiene estómago para ello, que se discuta, en todo caso, sobre las matanzas de civiles "justas" o "injustas", al menos si se pretende decir algo relacionado con la realidad actual. Mi convicción es que hoy sólo se puede hablar con ironía de las guerras "justas", y así se va a hacer en el presente artículo.

En la cultura occidental, la discusión sobre la guerra "justa" se remonta como mínimo a Marco Tulio Cicerón (106-43 a. de J.C.) y, con posterioridad, toma un gran impulso en la escolástica medieval con la publicación de *De civitate Dei* de Agustín de Hipona (354-430 d. de J.C.). Sin pretender resumir veinte siglos de polémicas, se puede decir que en esa tradición se acostumbra a diferenciar entre el *ius ad*

José Luis Gordillo es miembro de la plataforma Aturem la Guerra als Balcans.

1. El título de este artículo me lo sugirió M^o Rosa Borrás, y aprovecho la ocasión para agradecerse.



Desde el punto de vista de la OTAN, ésta no es una guerra 'por' Kosovo, sino una guerra 'a propósito de' Kosovo

bellum o derecho a la guerra y el *ius in bello* o derecho en la guerra, esto es, entre los motivos y requisitos que pueden justificar el recurso a las armas y el tipo de conducta que se considera legítima en el transcurso de un conflicto armado. Entre los primeros cabe destacar: a) causa o motivo justo, b) declaración de guerra hecha por la autoridad legítima, c) recta intención, d) proporcionalidad global de la guerra en relación con el fin perseguido, e) finalidad de paz, y f) usar la guerra como último recurso. Respecto a lo segundo: a) proporcionalidad específica del uso de la fuerza en cada acción bélica, b) discriminación entre combatientes y no combatientes, y c) discriminación entre objetivos militares y objetivos civiles.

Por lo que se refiere, en primer lugar, al fin último perseguido por la OTAN, hay cada vez más datos que permiten afirmar que esta guerra, desde su punto de vista, no es una guerra por Kosovo, sino una guerra a propósito de Kosovo. El principal dato, en mi opinión, es el siguiente: sabiendo los dirigentes de la OTAN con antelación que la retirada de los observadores de la OSCE, los periodistas, los cooperantes de las ONG o de los grupos pacifistas italianos, exigida por la decisión de bombardear Yugoslavia, dejaría las manos libres al ejército yugoslavo y a las bandas paramilitares serbias, decidieron sin embargo ordenar el ataque. Una decisión así no sugiere mucha sensibilidad por la suerte de los albanokosovares, ni tampoco una intención muy "recta" que digamos, y sí, en cambio, una visión bastante instrumental de sus sufrimientos. Con esta conclusión deberían estar de acuerdo, me parece, todas las personas de buena fe que sientan una

sincera preocupación por la población de Kosovo y que, además, no compartan la terrible lógica militarista del "cuanto peor, tanto mejor". Si esto no parece suficiente, entonces vale la pena citar a Z. Brzezinski, ex asesor en asuntos de seguridad nacional del presidente de Estados Unidos, quien en un artículo publicado en *El País*, el 14 de abril de 1999, decía lo siguiente: "El hecho es que lo que ahora está en juego es *mucho más que el destino de Kosovo* [cursiva mía]. Las cosas cambiaron drásticamente el día en que se inició el bombardeo. No es ninguna exageración decir que si la OTAN no logra imponerse, significará el fin de la organización atlántica como alianza creíble y el fin del liderazgo mundial de Estados Unidos". Reafirmar el proyecto imperial de las élites de Estados Unidos y de otros países occidentales no parece una causa muy justa precisamente.

Pero en lo que me gustaría extenderme ahora, puestos a seguir la broma, es en el *ius in bello* de esta guerra. La discusión pública apenas ha reparado en esta cuestión, tal vez porque se da por sentado que no se puede dudar de la propaganda de la OTAN, según la cual se está actuando con mucho cuidado para evitar las bajas civiles y no dañar objetivos no militares.

Sabemos que la OTAN ha bombardeado, entre otros, puentes, fábricas de automóviles, refinerías de petróleo, centrales de producción de energía, edificios de instituciones políticas y estudios de televisión, además de haber provocado un gran apagón mediante bombas de grafito. ¿Todo eso son objetivos militares?

Una primera respuesta podemos buscarla en los criterios establecidos al respecto en el derecho humanitario bélico. Aunque la cues-



ción, en una perspectiva técnico-jurídica, es compleja, se puede afirmar que la distinción más clara se encuentra en el artículo 52 de los Protocolos de 1977 añadidos a las Convenciones de Ginebra de 1949, que dice: "1) Los bienes de carácter civil no serán objeto de ataque ni de represalias. Son bienes de carácter civil todos los bienes que no son objetivos militares en el sentido del párrafo 2"; y el párrafo 2 aclara: "Los ataques se limitarán estrictamente a los objetivos militares. En lo que respecta a los bienes, los objetivos militares se limitan a aquellos objetos que por su naturaleza, ubicación, finalidad o utilización contribuyan eficazmente a la acción militar o cuya destrucción total o parcial, captura o neutralización ofrezca en las circunstancias del caso una ventaja militar definida". A pesar de que hay prohibiciones absolutas (como en el caso de hospitales, barcos-hospital, iglesias o edificios de interés histórico que no sean utilizados para fines militares), este artículo contiene lo que podríamos llamar el criterio general. Y como se puede ver, esta norma remite al juicio "técnico" de los "expertos" del asunto, esto es, al de los estrategas militares.

Así pues podemos, de forma imaginaria, pasar a preguntar a un militar de la OTAN sobre las ventajas militares del ataque a los objetivos antedichos. Es muy posible que éste nos contestase: destruyendo los puentes se obstaculiza

la movilidad de las tropas yugoslavas; la destrucción de las refinerías les deja sin gasolina, y la de las centrales, sin energía; las fábricas de automóviles pueden fabricar vehículos militares y por eso deben ser destruidas; por último, los políticos dirigen la guerra y por eso los edificios donde trabajan también deben ser bombardeados. Claro que ¿y la televisión? ¿Qué ventaja militar se puede alcanzar destruyéndola?

Si el militar fuera de alta graduación y tuviera cierta cultura, es posible que nos contestase con una cita de *La guerra total* de Ludendorff, uno de los dos generales alemanes que dirigieron las operaciones militares durante la primera guerra mundial. Según Ludendorff, la experiencia de la Gran Guerra había mostrado que el desenlace de un conflicto armado dependía tanto

de lo que pasaba en el campo de batalla como de lo que ocurría en la retaguardia civil. De ahí que la distinción entre combatientes y no combatientes resultase anacrónica y por eso, asimismo, se había convertido en decisivo el uso de la propaganda y de la contrapropaganda. Mediante ellas se podía reforzar el apoyo de la propia población al esfuerzo de guerra y, por otro lado, se podía debilitar el apoyo de la población del enemigo. Por consiguiente, también de la destrucción de la televisión se puede obtener una ventaja militar definida, así como de la destrucción de todo lo anterior, ya que, si no se cuestionan las premisas de la lógica mili-

"Uno puede revisar todas las reglas de combate, las limitaciones de daños colaterales, el correcto comportamiento de acuerdo con las leyes del conflicto armado y las leyes internacionales, pero aun así llegará a la conclusión de que la destrucción de un ejército moderno requiere la destrucción de la sociedad moderna"



¿Cuál es entonces la diferencia fundamental entre Milosevic y los dirigentes occidentales? Por ahora tan sólo el número de víctimas que han provocado uno y otros, y ni siquiera eso está del todo claro

tar, es preciso reconocer una parte de verdad en estos razonamientos.

Ahora bien, la destrucción de esos objetivos, ¿no perjudica también la vida cotidiana de la población civil? Es obvio que sí, pues a los argumentos de los militares siempre se les puede dar la vuelta como a un calcetín. Tan verdad es que por los puentes pasan vehículos militares como que también lo hacen coches de civiles, trenes, autobuses, coches de bomberos o ambulancias. En las fábricas de automóviles se producen vehículos militares y también de uso civil. Las refinerías de petróleo y las centrales de energía proporcionan combustible o fluido eléctrico tanto a civiles como a militares. Los políticos dirigen la guerra, así como el resto de actividades no militares (como la asistencia sanitaria, por ejemplo). Y la televisión es sin duda un eficaz instrumento de propaganda política o comercial, en Yugoslavia y en España, pero asimismo mediante ella se pueden dar, de forma inmediata, instrucciones a la población, por ejemplo, para impedir la propagación de epidemias o enfermedades diversas. Pocas cosas hay, en una sociedad moderna, que no puedan tener un doble uso civil y militar. Y ése es el gran problema al que se enfrentan todos los intentos de preservar los bienes civiles y de proteger a los no combatientes: que en última instancia eso es una quimera, debido a la estrecha imbricación existente, en las sociedades industrializadas, entre infraestructuras civiles y militares. De ahí lo acertado de la conclusión del informe de Greenpeace sobre las consecuencias para Irak de la guerra del Golfo (*La guerra del*

Golfo. El impacto, Madrid, Fundamentos, 1992, pág. 221): "Lo que esta 'hiperguerra' ha demostrado es que la idea de una guerra en la que los no combatientes están a salvo ya no resulta verosímil. Uno puede revisar todas las reglas de combate, las limitaciones de daños colaterales, el correcto comportamiento de acuerdo con las leyes del conflicto armado y las leyes internacionales, pero aun así llegará a la conclusión de que la destrucción de un ejército moderno requiere la destrucción de la sociedad moderna". En el caso de Irak, las muertes de civiles no se produjeron de forma masiva e inmediata en el momento de la guerra, sino al cabo de uno, dos o tres años después de su final y como consecuencia directa de la destrucción de puentes, carreteras, centrales, fábricas, etc. Algo así puede ocurrir también en Yugoslavia, salvo que haya un plan de inversiones multimillonario justo después de que acaben los bombardeos.

Todo esto lo saben los dirigentes políticos y militares de la OTAN. Ellos son muy conscientes de que sus bombas perjudican a la población civil. Pero no sólo no lo lamentan, sino que lo ven como otro factor del que también se puede extraer una ventaja militar. El mejor argumento que puedo ofrecer para fundamentar esta afirmación es la opinión de alguien tan "autorizado" como Andrés Ortega, periodista especializado en temas militares y amigo o conocido del actual secretario general de la OTAN (lo que se supone le facilita el acceso a información fiable). En el periódico dirigido por los amigos o conocidos de Javier Solana -*El País*- del pasado 12 de abril de 1999, A. Ortega decía: "Estos bombardeos están desde un principio destinados no sólo a reducir la capacidad logística y militar del régimen sino a provocar una reacción de las fuerzas armadas yugoslavas, o incluso una reacción popular



[cursiva mía], en su contra [de Milosevic]". Por tanto, lo que también persiguen los dirigentes de la OTAN es provocar malestar entre los civiles para que así se rebelen contra su propio gobierno, y conseguir de esta manera la rendición o el derrocamiento de Milosevic.

Si hay algo moralmente repugnante en todo lo que ha ordenado hacer la cúpula político-militar serbia, hoy en Kosovo y ayer en Bosnia o Croacia, son las campañas de "limpieza étnica". Estas campañas parten, en primer lugar, de la asignación autoritaria de una culpa colectiva a comunidades enteras. La culpa justifica después la aplicación de un castigo también colectivo; o bien, como en Kosovo, la utilización de la gente para crear un grave problema de refugiados a la OTAN. En los dos casos, no se trata a las personas como sujetos morales, libres y responsables de sus actos, sino como rehenes, como masas de maniobra, como rebaños, como piezas con las que jugar una siniestra partida de ajedrez. Claro que si tenemos en cuenta la "autorizada" opinión de Andrés Ortega, entonces debemos llegar a la conclusión de que los bombardeos de la OTAN parten de la misma y repugnante premisa. ¿Cuál es entonces la diferencia

fundamental entre Milosevic y los dirigentes occidentales? Por ahora tan sólo el número de víctimas que han provocado uno y otros, y ni siquiera eso está del todo claro.

Cuando en los años ochenta nos manifestábamos contra la OTAN y el Pacto de Varsovia, lo hacíamos tanto por sus fines como por los efectos que podía llegar a tener la aplicación de sus estrategias militares. Eso dio al movimiento por la paz una sólida coherencia moral. El hecho de que la discusión sobre las consecuencias inmediatas de los bombardeos no haya ocupado, al menos, tanto espacio como la discusión sobre los fines o la "eficacia" de las acciones de la OTAN, muestra lo mucho que ha retrocedido socialmente lo que podríamos llamar el pacifismo moral. Y también lo mucho que ha avanzado la barbarie en nuestras cabezas. Conozco a muchos antibelicistas que hubieran estado dispuestos a cerrar los ojos ante dichas consecuencias si hubiese quedado claro que la OTAN ha bombardeado Yugoslavia para proteger a los albaneses de Kosovo. Lo que sugiere asimismo lo mucho que queda por hacer si se desea, de verdad, reconstruir un amplio movimiento por la paz en Europa. ■



Entrevista a Noam Chomsky¹

"La OTAN y Estados Unidos han causado un terrible daño al movimiento democrático de Belgrado y a las Naciones Unidas"

Esta entrevista hace especial hincapié en el papel de gendarme internacional de Estados Unidos, y en cómo la elección de las intervenciones armadas depende siempre de los intereses de los interventores, y rara vez de aquellos de los intervenidos.

▼ ¿Cree que en líneas generales tenemos una idea razonablemente exacta de lo que está ocurriendo en la guerra de Yugoslavia?

Creo que muchos reporteros que se encuentran sobre el terreno están enviando historias bastante exactas. Sin embargo, la interpretación de los hechos por parte de los medios es otra cuestión: "inexacta" no es la palabra adecuada; es una interpretación absurda.

▼ Háblenos de ello.

Por lo que he visto en Europa y en Estados Unidos, la guerra se ha presentado como una operación de carácter humanitario, y han repetido la consigna una y otra vez. Pues bien, si hay algo obvio en este asunto, es justo lo contrario: ninguna persona racional puede considerar que la OTAN actúa por motivos humanitarios.

▼ ¿No cree que la razón de la intervención de la OTAN ha sido rescatar a los albaneses de Kosovo de la opresión?

Semejante argumento es literalmente inconcebible desde un punto de vista racional, y las

razones son muy simples. Según datos de la propia OTAN, el conflicto de Kosovo había ocasionado 2.000 muertos, en ambos bandos, y varios miles de refugiados hasta que comenzaron los bombardeos de EE.UU./OTAN, el 24 de marzo. No cabe duda de que estábamos ante una crisis humana, pero desafortunadamente es algo bastante común en todo el mundo. Por ejemplo, la estadística coincide con la descripción que hizo el Departamento de Estado de Estados Unidos sobre la situación en Colombia el año pasado: 300.000 refugiados, dos mil o tres mil personas asesinadas, y una situación de opresión creada por el ejército y por sus socios, los paramilitares, armados por Estados Unidos; de hecho, la venta de armas a Colombia sigue creciendo. Eso es lo que hacen Estados Unidos, Gran Bretaña y otros países ante las crisis humanas: las empeoran. Lo ocurrido en Kosovo es, de hecho, lo mismo. El 23 de marzo habían varias opciones, pero eligieron una opción que previsiblemente iba a transformar una situación parecida a la de Colombia en un verdadero desastre, y fue una elección consciente. En cuanto a los efectos, permítame que cite al general en jefe de las fuerzas de

1. Transcripción de la entrevista para la emisora CBC, de Canadá, realizada el 16 de abril de 1999.

Recogida de la página web de Rebelión (<http://www.eurosur.org/rebelion/>).

Traducida para Rebelión por Jesús Gómez.



EE.UU./OTAN, Wesley Clark; dos días antes de que se iniciaran los bombardeos, declaró que era "absolutamente previsible" que la reacción del ejército serbio en Kosovo fuera la que finalmente ha sido.

▼ Pero el ministro de Asuntos Exteriores de Canadá ha declarado que nadie podía prever la amplitud de la respuesta de Milosevic.

Eso es ridículo. Es posible que nadie pudiera prever la escala exacta, pero cuando bombardeas un país no suelen arrojarte flores a cambio: reaccionan.

▼ ¿Cuál cree que ha sido, entonces, el motivo de la intervención?

El tipo de conflicto que se daba en los Balcanes es lo que se llama, en términos técnicos, una crisis. Una crisis es un conflicto que puede dañar los intereses de los ricos y poderosos. Cuando la gente se mata en Sierra Leona, Colombia o Turquía, no afecta demasiado a los intereses de los ricos y poderosos; por lo tanto, se limitan a observar o incluso contribuyen a las matanzas, y de un modo masivo en casos como el de Turquía o Colombia. Pero en los Balcanes es diferente: puede poner en peligro los intereses europeos, y por ende de Estados Unidos, de modo que se convierte en una "crisis", como cualquier conflicto que encajara en esas premisas. A partir de ese momento, intentan controlar la situación. ¿Y cómo lo hacen? Estados Unidos rechaza la intervención de instituciones del orden internacional, y lo hace de un modo bastante explícito; eso significa que no quiere la intervención de Naciones Unidas. De manera que tienen que utilizar la OTAN. Estados Unidos domina la OTAN, así que es aceptable para ellos, y entonces utilizan la

fuerza. ¿Por qué la fuerza? Por varias razones, y en este punto creo que Clinton, Blair y otros políticos han sido bastante sinceros; han reiterado una y otra vez que era necesario mantener la credibilidad de la OTAN. Ahora sólo tenemos que "traducir" lo que significa semejante declaración. ¿Qué significa "la credibilidad de la OTAN"? ¿Les preocupa la credibilidad de Italia, o la credibilidad de Bélgica? Obviamente, no: les preocupa la credibilidad de Estados Unidos. ¿Y qué significa eso de la "credibilidad" de Estados Unidos? Puede preguntárselo a cualquier capo de la mafia y le contestará. Suponga que un capo de la mafia dirige una determinada zona de Chicago, por ejemplo. ¿Qué sentido daría a la palabra *credibilidad*? Con ello querría decir que se trata de demostrar a la gente que tienen que obedecer o atenerse a las consecuencias. Eso es la credibilidad.

▼ El argumento del Gobierno de Canadá y de los gobiernos occidentales que apoyan la intervención de la OTAN al margen de la ONU, es que Naciones Unidas se ha convertido en una organización inútil, y que no puede hacer nada para prevenir matanzas y masacres. Dicen que tenemos que hacer algo, y que la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas autoriza esta operación.

La Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas no les da ninguna autorización. Es absolutamente cierto que existe cierta tensión entre la carta de las Naciones Unidas, que prohíbe el uso de la fuerza o de la amenaza de la fuerza, y la Declaración Universal, que

Eso es lo que hacen Estados Unidos, Gran Bretaña y otros países ante las crisis humanas: las empeoran



garantiza teóricamente los derechos de los pueblos contra estados opresores. Pero a Canadá no le importa en absoluto la Declaración Universal; Canadá tiene un pasado horrible a ese respecto. Tomemos como ejemplo el caso de la Indonesia de Suharto, un país dominado por un gobierno brutal y asesino. Canadá apoyó a Suharto durante toda su trayectoria política porque estaba ganando mucho dinero con la situación. Y si nos fijamos en el resto del mundo, Canadá apoyó la invasión estadouni-

¿Qué sentido daría un capo de la mafia a la palabra 'credibilidad'? Se trata de demostrar a la gente que tienen que obedecer o atenerse a las consecuencias. Eso es la credibilidad

dense de Vietnam y de toda Indochina. De hecho, Canadá se convirtió en el mayor exportador per cápita durante la guerra, e intentó ganar todo el dinero que pudo a costa de los muertos de Indochina. Cabe citar a un respetado y conocido diplomático canadiense, cuyo nombre era John Hughes, si mal no recuerdo, cuando definía años atrás lo que llamaba

"el ideal de Canadá": "Defendemos nuestros principios, pero encontramos la forma de rodearlos". Una definición bastante exacta. Pero Canadá no es un caso único a ese respecto; tal vez, tan sólo, un poco más hipócrita.

▼ Profesor Chomsky, ¿esta acción ha dañado a Naciones Unidas y al avance de las leyes internacionales, o se puede decir que ya eran inoperantes?

Por supuesto que las ha dañado. Usted podría alegar que las leyes internacionales no tienen valor, en ningún caso, desde que Estados Unidos se convirtió en la primera y única potencia real del mundo, pero no cabe duda de que este acto es otro golpe contra el sistema del orden mundial, que ya era bastante frágil.

Sin embargo, también podría decir que eso es lo menos importante. A fin de cuentas, es evidente que lo más importante de todo es el daño que sufren los ciudadanos de Kosovo. A ese respecto cabe decir que la acción ha minado, y tal vez destruido de forma permanente, el valiente y prometedor movimiento democrático de Belgrado, que suponía la mejor esperanza de librarse de Milosevic.

Y ha ocasionado una situación muy peligrosa en zonas colindantes; entre otras, en la república yugoslava de Montenegro y en Macedonia.

▼ Permítame que le haga una pregunta sobre nuestra perspectiva, porque las encuestas de opinión demuestran que la mayoría de los estadounidenses y de los canadienses apoyan la acción. Creen que se está haciendo lo correcto, que es un acto humanitario y que están salvando vidas humanas.

Es cierto, y la razón es evidente. Si le dicen una y otra vez, día y noche y con una unanimidad cercana al 100%, que están actuando para salvar vidas humanas, es lógico que tienda a creerlo por absurdo que sea. Aunque, si reflexiona durante un momento, comprenderá que es absurdo.

▼ ¿Cree que las entrevistas con refugiados también afectan a la gente? Entre ellas se encuentran las entrevistas a los refugiados que fueron bombardeados por la OTAN, y aunque admiten que fue una tragedia, los supervivientes dicen que no les importa, que quieren que la OTAN siga adelante y que está haciendo lo correcto.

Hay muchas personas en el mundo que creen que habría que bombardear Washington, pero



eso no significa que sea una estrategia muy inteligente.

▼ **Pero, en este caso, son las víctimas las que quieren que sigan los bombardeos.**

Por supuesto que quieren. Las víctimas de Turquía también estarían encantadas si Estados Unidos dejara de armar a su gobierno y bombardeara Ankara.

▼ **Pero, como acaba de decir, se han convertido en refugiados y siguen diciendo que la OTAN está haciendo lo correcto.**

Es evidente que la persona a la que más odia un refugiado es la persona que lo ha sacado de su casa o de su país a punta de pistola. Si los ciudadanos que se encuentran cómodamente sentados en Toronto no comprenden que las acciones de Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña han servido para aumentar las atrocidades, como cabía prever, ¿cómo espera que un refugiado piense en ello?

▼ **El Parlamento canadiense ha sido prácticamente unánime al respecto. Si lo que dice es correcto, ¿cómo es posible que todo el mundo ande tan descaminado?**

Creo que los hechos que he descrito son bastante claros. Además, vivimos en sociedades muy desinformadas, con una clase intelectual subordinada al poder hasta extremos muy elevados; en consecuencia, los ciudadanos están sometidos a un bombardeo constante de propaganda destinado a convencerlos de que los actos de la OTAN no han supuesto un aumento de las atrocidades. Y como es lógico, no piensan en ello.

▼ **¿Habría hecho algo diferente?**

¿Se refiere al 24 de marzo? Bueno, cabían tres opciones. Cabía la opción de actuar de tal

manera que se incrementaran las atrocidades, y ésa fue la opción elegida.

Una segunda opción habría sido no hacer nada. La tercera opción consistía en actuar para mitigar las atrocidades. Ahora bien, si no se les ocurría una forma de mitigar las atrocidades, la mejor opción habría sido no hacer nada.

Pero ¿había alguna forma de mitigarlas? Supongo que cabían soluciones diplomáticas; el Parlamento serbio aprobó una resolución el 23 de marzo, el día anterior a que comenzaran los bombardeos, en la que se decía que no aceptarían una fuerza de la OTAN (no sorprende demasiado; Canadá no habría aceptado una fuerza del Pacto de Varsovia), aunque se proponía realizar gestiones para dar autonomía a Kosovo y se aceptaba la presencia posterior de una fuerza de paz internacional. ¿Era una oferta aceptable? No lo podemos saber, porque Estados Unidos no prestó ninguna atención. Pero utilizar esa oferta, a través de los mecanismos del orden internacional, como el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, o a través de países neutrales como la India, entre otros, habría sido mejor que no hacer nada, y mucho mejor que actuar para incrementar las atrocidades.

▼ **¿Qué podemos hacer ahora?**

Si un médico le da un medicamento que lo está matando, lo primero que tendría que hacer el médico es detener la medicación, no mantenerla. De modo que lo primero que deberíamos hacer es detener lo que ha empeorado la situación. En segundo lugar, habría que mantener

En este caso, son las víctimas las que quieren que sigan los bombardeos. Las víctimas de Turquía también estarían encantadas si Estados Unidos dejara de armar a su gobierno y bombardeara Ankara



las negociaciones y los contactos diplomáticos en un medio creíble, como el Consejo de Seguridad de la ONU o países neutrales (la India, Sudáfrica o los países escandinavos, entre otros); tendría que ser a través de un medio que no se haya desacreditado completamente, y debería encargarse de dirigir las iniciativas diplomáticas y de encontrar una forma de acercar posiciones entre la proposición del Parlamento serbio y la proposición de la OTAN, por ejemplo.

▼ ¿Cree que vamos a hacer algo así?

¿Se refiere a Estados Unidos y a Canadá? Lo dudo mucho. Son países partidarios de posiciones internacionales muy agresivas, extremadamente subordinados al poder, y con poblacio-

nes que mayoritariamente, y por desgracia, no se paran a pensar en las consecuencias de lo que están haciendo.

▼ La OTAN celebra su 50 aniversario la semana que viene, y ya se están felicitando a sí mismos por haber encontrado un nuevo rol en la escena internacional.

Sí, han encontrado un nuevo rol, un rol terrible, un rol que ha incrementado sustancialmente las atrocidades, tal y como ellos mismos habían previsto, y que ha causado un daño extremo en otros ámbitos, como en el movimiento democrático de Belgrado y, por supuesto, en el orden mundial. De modo que si quieren celebrarlo, ellos sabrán. Yo no pienso celebrarlo. ■



Correo desde Belgrado

Las otras voces

Las cartas que a continuación se reproducen tienen una especial significación: son voces de ciudadanos serbios dirigidas a los albanokosovares, en las que desde la solidaridad y el antimilitarismo se exige el fin de la violencia.

Carta a los/as amigos/as albaneses/as de Kosovo

Queridos/as amigos/as:

Nos dirigimos a vosotros/as en estos momentos difíciles de tragedia, sufrimiento, masacres, persecuciones. Interminables filas de personas albanesas kosovares, entre ellas muchos/as de vosotros/as, como tantísimos paisanos vuestros, han sido obligados/ a abandonar sus hogares.

Los días pasados hemos sido testigos de escenas inenarrables: asesinatos y persecuciones, casas devastadas, puentes destruidos, vías de comunicación y plantas industriales arruinadas. Es una imagen lóbrega y dolorosa de Kosovo y de Serbia, y esa imagen puede transmitir a primera vista la impresión de que la vida común y la convivencia no son posibles. Bien al contrario, nosotros/as creemos que es a la vez posible y necesaria.

Un futuro mejor para los/as ciudadanos/as de Kosovo y de Serbia, para los serbios y los alba-

neses y otros, sea como ciudadanos de un mismo estado o como vecinos más cercanos, no llegará por sí solo, ni de la noche a la mañana. Para construir un futuro mejor, podemos y debemos trabajar juntos. Sabemos que será difícil, a veces, muy fatigoso. El tiempo de la reconciliación y cooperación francoalemana en la posguerra nos puede servir de estímulo e impulso. Para edificar una vida conjunta, para ir construyendo una convivencia, es preciso que el dolor por los crímenes sea expresado, testimoniado y grabado en la memoria junto al perdón. Esta tragedia, vuestra y nuestra, tragedia personal y colectiva, es consecuencia de un largo período de políticas erróneas por parte tanto de los más radicales de entre nosotros como de la comunidad internacional. Seguir con esta política significa llevar al abismo tanto a los ser-

bios como a los albaneses. Asimismo, el camino de la culpabilidad colectiva es un camino de frustraciones que perpetúa el odio y la venganza hasta el infinito. Por tal motivo, ese camino debe ser abandonado. Nuestro primer paso para distanciarnos del odio, del enfrentamiento étnico y de las venganzas sangrientas es manifestar públicamente nuestra profunda compasión, nuestra sincera condena por todo lo que os sucede a vosotros/as paisanos nuestros.

Como ciudadanos/as de Serbia sufrimos la devastación física y el dolor por las víctimas humanas a causa del bombardeo de la OTAN, del conflicto armado en Kosovo y del largo período de ruina económica y social derivado de la desastrosa política de un régimen dictatorial.

La limpieza étnica, la agresión de la OTAN y todos los conflictos



armados deben cesar. No debe producirse ni una víctima más. Todas las personas expulsadas deben volver, si quieren, a sus hogares, y vivir libre y dignamente. Estamos convencidos de que conjuntamente encontraremos la fuerza y el valor para emprender el camino de la paz, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la reconciliación y el respeto mutuo. No hay alternativa al diálogo, las negociaciones políticas y el proceso de paz: es la única forma de salir del conflicto bélico. Es el camino más seguro de asegurar el retorno de la gente expulsada a sus hogares, de reanudar la vida normal y de hallar el modo de resolver la cuestión del status de Kosovo.

Nos dirigimos a vosotros/as para aunar esfuerzos y poner fin al conflicto bélico, para reanudar el proceso de paz y para impulsar el desarrollo económico y democrático de Kosovo, Serbia y todos los Balcanes. Estamos convencidos/as de que, con el empeño común, podemos contribuir a una solución política justa y racional del status de Kosovo y a la construcción de la confianza y la colaboración entre el pueblo serbio y el albanés.

Belgrado, 30 de abril de 1999

Asociación de Ciudadanos para la Democracia, la Justicia Social y el Apoyo a los Sindicatos.
Centro Belgradense de Estudios de la Mujer.

Centro EKO.
Centro para la Democracia y las Elecciones Libres.
Centro para la Transición a la Democracia.
Centro para los Estudios Políticos. Círculo de Belgrado.
Comité de Derechos Humanos de Abogados Yugoslavos.
Comité de Helsinki para los Derechos Humanos en Serbia.
Distrito 0230 Kikinda.
Foro para las Relaciones Étnicas y Fundación para la Paz y Gestión de las Crisis.
Grupo 484.
Iniciativas Cívicas.
Movimiento Europeo en Serbia.
Mujeres de Negro.
Unión de Estudiantes de Yugoslavia.
Unión para la Verdad acerca de la Resistencia Antifascista.
Urban-in Novi Pazar.
VIN Teleinformativo Semanal.
NEZAVISNOST Confederación Sindical. ■

Llamamiento de 17 ONG de Belgrado

Profundamente conmocionados por la devastación provocada en nuestro país por los ataques de la OTAN y por la terrible situación por la que están pasando los albaneses de Kosovo, nosotros, representantes de organizaciones no gubernamentales y de la Confederación Sindical Nezavisnost, pedimos con todas nuestras fuerzas a quienes han perpetrado esta tragedia que adopten de forma inmediata las medidas necesarias tendentes a propiciar las condiciones para la reanudación del proceso de paz.

Por espacio ya de dos semanas, los países militar, política y económicamente más poderosos del mundo, están causando muertes de seres humanos y destruyendo instalaciones militares y civiles, puentes, vías férreas, fábricas, plantas de calefacción, almacenes y depósitos de combustible. Ello ha provocado un éxodo de proporciones hasta ahora desconocidas. Cientos de miles de yugoslavos, principalmente de origen étnico albanés, se han visto obligados a abandonar sus casas derruidas para escapar de las bombas y las acciones

militares del régimen y del ELK (Ejército de Liberación de Kosovo), con la esperanza de encontrar la salvación en el estatuto trágico de refugiado.

Está fuera de duda que todo esto lleva a la catástrofe y que la solución negociada y pacífica al problema de Kosovo, que hemos propugnado con firmeza año tras año, se encuentra ahora más alejada que nunca.

Nuestros esfuerzos para desarrollar la democracia y una sociedad civil en Serbia y favorecer su vuelta a las instituciones internacionales, han sido acometidos



bajo la presión constante del régimen serbio.

Nosotros, representantes de grupos cívicos y organizaciones, hemos trabajado denodada y persistentemente contra las políticas de corte belicista y nacionalista y en favor del respeto a los derechos humanos; particularmente hemos puesto nuestro empeño contra la represión ejercida sobre los albaneses de Kosovo. Hemos insistido sin descanso en el respeto a sus derechos humanos y a sus libertades, así como en la restauración de la autonomía para Kosovo. A lo largo de estos años los grupos de la sociedad civil serbios y albaneses han sido los únicos en mantener contactos y cooperar en tareas comunes.

La intervención de la OTAN ha destruido todo lo que se había logrado hasta ahora y ha minado la propia supervivencia de la sociedad civil en Serbia.

Enfrentados a la trágica situación vigente, presentamos las siguientes peticiones en nombre de la humanidad y de los valores e ideas que han servido de guía a nuestras actividades:

- a. Pedimos el cese inmediato de los bombardeos y de todas las operaciones armadas.

b. Pedimos la reanudación del proceso de paz con mediación internacional tanto a escala regional (Balcanes), como europea y de las Naciones Unidas.

c. Pedimos a la Unión Europea y a Rusia que asuman su parte de responsabilidad para encontrar una solución pacífica a la crisis.

d. Pedimos que se ponga fin a la práctica de la limpieza étnica y se garantice la repatriación de los refugiados.

e. Pedimos apoyo para la paz, la estabilidad y la democratización en Montenegro, así como la adopción de medidas dirigidas a mitigar las consecuencias de la crisis de los refugiados en esta república.

f. Pedimos a los medios de comunicación serbios e internacionales que informen de manera profesional e imparcial acerca de lo que está ocurriendo, que se abstengan de tomar parte en la guerra de la información y de difundir el odio interétnico, la histeria y la exaltación de la fuerza como si se tratara de la única forma razonable de salir de la crisis.

Nos vemos incapaces de lograr esto por nosotros mismos. Espe-

ramos su apoyo a nuestras peticiones y su ayuda para que, a través de sus acciones e iniciativas, se conviertan en realidad.

Belgrado, 9 de abril de 1999

Asociación de Ciudadanos para la Democracia, la Justicia Social y el Apoyo a los Sindicatos.

Centro EKO.

Centro para la Democracia y las Elecciones Libres.

Centro para la Descontaminación Cultural.

Centro para la Transición a la Democracia.

Círculo de Belgrado.

Comité de Derechos Humanos de Abogados Yugoslavos.

Comité de Helsinki para los Derechos Humanos de Serbia.

Foro para las Relaciones Étnicas y Fundación para la Paz y la Gestión de las Crisis.

Grupo 484.

Iniciativas Cívicas.

Movimiento Europeo en Serbia.

Mujeres de Negro.

Unión de Estudiantes de Serbia.

Unión para la Verdad acerca de la Resistencia Antifascista.

VIN Teleinformativo Semanal.

NEZAVISNOST Confederación Sindical. ■

Apocalipsis

Como éste podría ser uno de mis últimos mensajes, los lectores me

van a permitir ser algo patético y cargado de emoción. No soy un

reportero de guerra ni (gracias al Todopoderoso) un soldado. Yo



soy una persona que ha sacrificado parte de su carrera en las telecomunicaciones, echando a perder parte de su vida, recortando placeres y hobbies, tan sólo para ser un "activista por la paz". No estoy, de ninguna manera, orgulloso de mi pasado, pero llevo muchos años en el mundo de las telecomunicaciones y también tengo experiencia en relaciones internacionales. Incluso he tenido alguna educación militar (largo tiempo atrás en el antiguo JNA -Ejército Nacional Yugoslavo-, antes de las trágicas guerras de los Balcanes). Por esto me tomo la libertad de decir algo muy seriamente.

Cuando unos días atrás alguien me contó que había encontrado en algún sitio que "Clinton había declarado que ellos (los americanos) iban a devolver a los serbios al siglo XIV", mi primera reacción fue: ¡ay! Otra propaganda serbia, con su típica animosidad hacia Estados Unidos.

Más tarde yo encontré en Internet "la carta" de una persona de la Marina Real ("reales" pero estúpidos) que escribía en un rudo inglés que "ellos iban a devolver a los serbios a la Edad de Piedra". Yo me dije: "OK, es típico de soldados profesionales. Y él no está bien informado de que aquí no sólo están viviendo serbios. Ni siquiera yo soy un 'serbio'".

La OTAN ha convertido en ruina la refinería de petróleo de Pancevo: algunos miles de traba-

jadores se han quedado sin su puesto de trabajo; esto significa que 10.000 personas se quedan sin dinero para vivir. *The Guardian* (¡¡¡un periódico laborista!!!) escribió: "Pancevo es el enclave más bombardeado en el norte de Serbia. En los refugios donde pasan la noche comparten su rabia contra el Occidente". Señores ingleses, yo les digo: Pancevo está en Vojvodina, no en el "norte de Serbia". ¿Por qué yo tengo que saber que Edimburgo está en Escocia y no en Inglaterra y ellos no saben dónde está Pancevo?

No voy a entrar en detalles de cómo fue la pasada noche. Explosiones terribles, el cielo blanco como en un día soleado, retumbar de bombas... Es cierto que los vehículos militares y los tanques usan gasóleo. Pero si usásemos la misma lógica, deberían bombardear los fértiles campos de Vojvodina, ya que los soldados comen pan y el pan está elaborado con grano. Y también a las vacas, porque los soldados comen queso. Cuando yo vi cómo fueron destruidas las torres de radiocomunicación, caí en una profunda depresión. Recuerden que yo me dedicaba a las telecomunicaciones. Sí es cierto que muchas de éstas se utilizaban para transmitir RTS (televisión oficial de Yugoslavia, más pequeña y más ingenua mintiendo que la CNN). Pero con el dinero que se gastó en una sola bomba o en cinco misiles Tomahawk, utilizados adecuadamente,

la gente de este triste país podría haber introducido medios de comunicación libres, democracia, una sociedad civil...

Por supuesto, lo que más me deprimió fue la pérdida de vidas humanas (como el tren en Grodelicka Klisura que fue destruido y que no transportaba personal militar sino civiles). Pero yo siento pena por las esbeltas torres emisoras, los modernos transmisores y otros equipamientos. ¿Quiénes volverán a construir las nuevas infraestructuras? ¿Los que pagan los impuestos a la OTAN?

Por todo esto, yo he empezado a plantearme que los rumores sobre enviar a Serbia a la Edad de Piedra tienen alguna base. Esta noche las bombas y misiles han destrozado totalmente una estación de comunicación satélite (precisamente la "Estación de Tierra Yugoslavia 1") en Ivanjica, en el centro de la Serbia propiamente dicha. Ésta era nuestro orgullo, nuestro oído, y conexión con Intelsat y Eutelsat. Era para uso puramente civil. Docenas de técnicos han sido "gravemente heridos", lo que significa, traduciendo el habla militar al habla normal, que ellos morirán si no lo están ya.

¡Ni siquiera los locos de la OTAN están tan locos como para pensar que el "ejército de Milosevic" está usando estas instalaciones intercontinentales para comunicar con Corea del Norte o Cuba! El mayor volumen de infor-



mación de esta estación es con Estados Unidos, Australia e Israel. No con Cuba, Libia e Irak. Tampoco con Rusia o Bielorrusia. Por lo tanto, yo asumo que lo arriba mencionado por un miembro de la Marina Real ocurrió porque estaba borracho, y escribió algo que se considera secreto militar.

Él debía de haber oído algo de los planes reales de la OTAN:

- No salvar a los refugiados (no había o había muy pocos refugiados kosovares *antes*, si no, lean las fuentes independientes norteamericanas).
- No "destruir objetivos militares" y prevenir la movilidad del "ejército de Milosevic" destru-

yendo depósitos de aceite y refinerías de petróleo.

- No atemorizar a la población con la destrucción de infraestructuras, como hoteles en Kopaonik, puentes sobre el Danubio y plantas calefactoras en el centro de Belgrado.
- Sino mandar a Serbia a la Edad de Piedra.

Con los "serbios" (de los cuales el 80% no apoya a Milosevic) también serán enviados a la Edad de Piedra húngaros, eslovacos, yugoslavos, gitanos, todos los habitantes de este triste país. No habrá teléfonos, faxes, no más datos de comunicación

hacia y desde aquí. La Edad de Piedra.

Oh, sí, *algunas* conexiones de Internet se están realizando todavía. Usando *links round-around*, pequeñas estaciones de satélite. Pero yo estoy esperando que una bomba destruya esta semana nuestra pequeña antena para Internet, y que un pequeño misil Tomahawk llame a mi ventana para destruir mi ordenador y mi teléfono.

¿Alguno de ustedes, mis queridos amigos, tiene experiencia en las palomas mensajeras?

Miércoles, 14 de abril de 1999

M., de camino hacia la Edad de Piedra. ■

Mujeres de Negro contra la guerra

Llamamiento a los gobiernos de la OTAN

Mujeres de Negro contra la guerra de Belgrado están comprometidas de forma muy activa por la paz y la no violencia desde 1991. La política de Mujeres de Negro contra la guerra parte de la resistencia no violenta a todo tipo de violencia, guerra, militarismo y nacionalismo. Desde 1991 la población civil es la principal víctima de todas las guerras que han assolado el territorio de la ex Yugoslavia. Lo mismo ocurre actualmente.

Los valores que promovemos son los de la vida, la solidaridad y

el respeto a las diferencias. Desde hace ocho años desarrollamos nuestra red de intercambio y solidaridad contra la guerra, en la que participan mujeres de todos los continentes; entre ellas se encuentran, por supuesto, mujeres de los países miembros de la OTAN.

Como organización de mujeres que siempre se ha enfrentado al militarismo y por consiguiente a todo tipo de intervenciones militares, esta vez nos oponemos a la intervención de la OTAN contra la R.F. de Yugoslavia.

Hasta ahora siempre hemos contado con el apoyo y solidaridad del movimiento por la paz y de mujeres en Europa y Estados Unidos. Lamentablemente, los gobiernos de esos mismos países no han tomado en consideración la labor de los movimientos de paz en sus respectivos países y aún menos las actividades de los movimientos de paz en la R.F. de Yugoslavia.

A los gobiernos de los países miembros de la OTAN, nosotras, Mujeres de Negro de Belgrado, les exigimos:



- suspender inmediatamente el bombardeo en el territorio de la República Federal yugoslava;
- reanudar las negociaciones de paz y crear las condiciones para celebrar una conferencia internacional de paz sobre los Balcanes;
- crear las condiciones para que todas las personas refugiadas, expulsadas y desplazadas de Kosovo regresen a sus hogares o puedan ir a terceros países si lo desean;
- exigimos a las mujeres de negro y a todas las organizaciones de mujeres por la paz que entreguen este llamamiento a los gobiernos de sus respectivos países.

Los derechos humanos y la democracia no pueden ser impuestos mediante las bombas

y las armas, sino que, por el contrario, sólo pueden ser promovidos a través de negociaciones y procesos de paz, prestando apoyo a todas las fuerzas que trabajan activamente por los derechos humanos y la democracia.

Belgrado, 20 de abril de 1999 ■

A la sombra de los 'grandes' eventos

Sobre una breve estancia en Pristina y después de ella

Stasa Zajovic

El conflicto se traslada de las aldeas a las ciudades

En el viaje de Belgrado a Pristina tardamos más de lo habitual. No encontramos nada extraño en ello, estamos acostumbradas a que los horarios en los Balcanes sean algo más que relativos. No esperamos que alguien nos dé explicaciones sobre el retraso. En el recorrido, el autobús se paró varias veces, un par de minutos, durante los cuales los policías explicaban algo al chófer. Laurence y yo aprovechamos la oportunidad que nos daba el trayecto para charlar: los compromisos diarios como activistas u otros no dejan espacio para ello.

Apenas llegamos a Pristina, nos dijeron que esa misma tarde

estaba produciéndose un enfrentamiento entre las fuerzas serbias y los grupos de albaneses armados (UCK o ELK, Ejército de Liberación de Kosovo) en una parte de esa carretera; por eso habíamos tenido que dar la vuelta. Pristina está envuelta en niebla, encadenada en hielo, impregnada de un silencio tétrico. La guerra está a más de una decena de kilómetros, en las calles casi no hay gente, son las siete de la tarde.

El año pasado, ese mismo día (24 de diciembre), con ocasión de la Navidad católica, la ciudad estaba animada, había estudiantes en las calles, ruido. Cuando estuve en Pristina a comienzos de noviembre del 98, la ciudad respiraba con algo de esperanza, los

niños jugaban en los patios. Sin embargo, ese día, el único día en que la policía permite a los cafés "albaneses" estar abiertos toda la noche, todo estaba vacío. Con motivo de la misa de medianoche, la gente suele ir ese día a la única iglesia católica de la ciudad. Es un gesto de solidaridad colectiva entre los albaneses; así se ha hecho durante los largos años de represión. Nora y yo asistimos a la misa, afuera un frío de 19 grados bajo cero. El año pasado todo estaba repleto, el patio de la iglesia inclusive. Mihane dice que los jóvenes están asustados, por eso no acudieron. En la iglesia hay muchas cámaras de televisión, extranjeras sobre todo. Mal augurio. Llegaron porque calculan que la espiral de violen-

Stasa Zajovic es miembro de Mujeres de Negro de Belgrado.



cia crece, que la guerra anunciada para la primavera ya está ocurriendo en diciembre. De vuelta de la iglesia entramos en un par de cafés, semivacíos o con un par de personas, en un ambiente casi lúgubre. En uno de esos cafés encuentro a amigas y amigos con quienes el año pasado compartí esa misma noche. En aquel entonces olía a guerra, pero a la vez se respiraba la esperanza de que el mundo entendería el lenguaje de la no violencia e impediría la guerra.

'Apartheid' en cafés

Desde entonces los cafés han sido divididos: unos para la población albanesa, otros para la serbia. Sólo en un par de ellos van ambas. Sin embargo, después de la masacre en Pec (cuando el 14 de diciembre del 98 seis jóvenes fueron asesinados), la división es aún mayor. La violencia armada está trasladándose de las aldeas a las ciudades. Como si ese crimen de Pec hubiera sido preparado durante largo tiempo para provocar un abismo entre pueblos. El 6 de enero fue arrojada una bomba en un café donde acuden los y las jóvenes serbios. Por suerte, no hubo víctimas. Según la lógica balcánica de "ojo por ojo", esa misma tarde arrojaron artefactos explosivos en una veintena de cafés donde acude la gente albanesa. Los cafés, casi los únicos lugares de entretenimiento, y de vida cultural, cierran

desde entonces a primera hora de la tarde. Todos temen las acciones de venganza. "Si ellos [o sea, albaneses, porque casi todo está polarizado en términos étnicos, al estilo "ellos y nosotros"] ponen una bomba en un café nuestro, hay que poner bombas en siete cafés de ellos", dice un hombre de origen serbio en un programa de la Radio B92, el 16 de enero del 99.

Desde que violaron la tregua, se considera un enorme éxito que un día pase sin violencia. Días como éstos ya no los hay. Las víctimas se encuentran principalmente entre la población albanesa, pero también entre la serbia o la gitana. En los Balcanes las guerras van contra la población civil, y ésta de Kosovo no es una excepción.

¿Una guerra pactada?

"No sabes de dónde vienen los tiros. No sabes de quién huir", dice un amigo de Pristina. A menudo he oído allí: "Ninguna de las partes desea negociaciones. Hay que obligarlas a ello". Los ataques armados del UCK provocan una respuesta brutal de la policía y el ejército: les sirven como justificación para el enfrentamiento despiadado con la población albanesa. "Los niños han crecido en permanente represión, los niños sufren la represión policial", afirma S. Maliqi, uno de los analistas más notables de la realidad de Kosovo, añadiendo:

"Los más radicales entre el UCK son los de la diáspora". El militarismo, siempre, desde luego también cuando intentan explicárnoslo desde "elevados objetivos de liberación", acarrea la exclusión y el asesinato de otros, de los diferentes. Claro, también de "los suyos" cuando son "desobedientes y desleales".

Se habla mucho de que el UCK ha recuperado las posiciones y territorios que había perdido el verano pasado. Se ha reorganizado, consolidado y trágicamente se ha convertido en "el principal factor político en la escena política albanesa". Por supuesto, aquí se plantea también la responsabilidad de la comunidad internacional, que no ha querido o no supo entender y apoyar la práctica de la no violencia en Kosovo ni reaccionó cuando estalló la guerra. El precio para lograr los objetivos a través de la guerra siempre lo han pagado los civiles, sea en los Balcanes o en otras partes. Los llamados líderes nacionales, sus ejércitos y estrategias nunca han tenido dilema alguno acerca de si sus "ideales" habrían de alcanzarse a costa de la vida y el sufrimiento de la población civil. ¿Por qué en Kosovo iba a ser diferente?

Las críticas dirigidas al ELK por su "aventurerismo e irresponsabilidad" se pueden oír cada vez más entre la gente albanesa de ambos géneros, en Pristina. Sin embargo, predominan quienes lo glorifican.



Grupos de mujeres y la política de lo cotidiano

Ellas hacen que el cuidado sobre las personas desplazadas sea visible en términos políticos, suavizan el sufrimiento de los supervivientes de la guerra, reconfortan a otras mujeres, organizan charlas y seminarios para la concienciación. Por supuesto, "las circunstancias cambian los proyectos, cambian el orden de prioridades", como dice Nazlie, del grupo de mujeres albanesas Elena. Las activistas, que actúan en circunstancias excepcionalmente difíciles, afrontan continuos obstáculos policiales mientras recorren Kosovo. Ellas dan testimonio y cuentan.

"Trabajan juntas mujeres desplazadas y mujeres del lugar en los grupos de concienciación. Se ayudan unas a otras. Las desplazadas gozan del status de *huéspedes* (en la sociedad tradicional albanesa es un status muy privilegiado) y no de refugiadas. De ese modo las mujeres se sienten con dignidad, y no aisladas y marginalizadas. *Anfitrionas* y *huéspedes* acuden juntas a las reuniones, trabajan juntas en casa, trabajan juntas también mujeres minusválidas y "normales". Asimismo, la división aldea-ciudad se está suavizando. Esta forma de solidaridad ayuda a las mujeres a sentirse menos víctimas, a ir superando poco a poco el rol de víctimas. Además, la mayor parte de las personas desplazadas se encuentra en Kosovo,

y está en contacto con la gente de sus aldeas arrasadas. Es también un hecho que ellas han construido la solidaridad durante estos diez años de represión.

"Las organizaciones humanitarias internacionales actúan según un modelo paternalista; la mayoría de estas organizaciones ya han estado en Bosnia y hacen analogías simplificadas con Kosovo. La población albanesa puede ser fácilmente victimizada por parte de la comunidad internacional [...]. Por lo general, no se confía en la comunidad internacional. Es como si sirviera para 'hipnotizar' a la sociedad civil. La gente suele, no obstante, pensar que la comunidad internacional es capaz de resolver los problemas y, a veces, abandonan sus iniciativas; cuando ve a estos de la OSCE, a los verificadores, la gente piensa que saben más, y eso a menudo le inmoviliza". Con amargura cuentan que el personal de las grandes organizaciones humanitarias se está yendo diariamente, bajo el pretexto de ir de vacaciones para la Navidad y las fiestas del Año Nuevo. ¿O acaso están preparando el terreno psicológicamente para marcharse, como en octubre pasado, durante las amenazas de la OTAN?

"En la aldea de Mazgit, donde no hubo enfrentamientos armados, vive mucha gente desplazada; allí intentamos abrir un centro de mujeres para la concienciación y para la producción de artesanía.

Sin embargo, la policía prohíbe el trabajo a nuevos grupos de mujeres bajo el pretexto de no tener el permiso para ello. Nuestro grupo Aureola presentó todos los papeles a los órganos pertinentes de la República Federal Yugoslava, para la inscripción en el registro. Lo hicimos en septiembre de 1997". Estos días les llegó la respuesta: ¡no se les dio el permiso de trabajo!

"La educación para la salud de las mujeres está vista por la policía como preparativos para la guerra y como ayuda al ELK. La policía prohíbe el trabajo sin permiso, pero los órganos competentes se niegan a darnos ese permiso...", cuentan Sanie, Fehmija, Nazlie, Mihane, Hana, Marta y otras. Muy temprano, casi cuando oscurece, nos retiramos a la casa de una de las amigas para charlar toda la noche; no es aconsejable estar por la calle.

Las mujeres de otros grupos continúan con sus actividades. Con la política de los *pequeños pasos*, transformando el cuidado sobre otros y otras en proyectos alternativos, saltando los muros étnicos. La política de amistad se nutre de esperanza. Nosotras, simbólicamente y materialmente, entramos en las casas de unas y otras, sea en Pristina, Prizren o Belgrado. Anoche me preguntó Mihane: "¿Qué te traigo de Pristina?". Se nutren oasis de apoyo mutuo, atenciones, ternura.

Son esperanzadoras también las declaraciones de otra gente



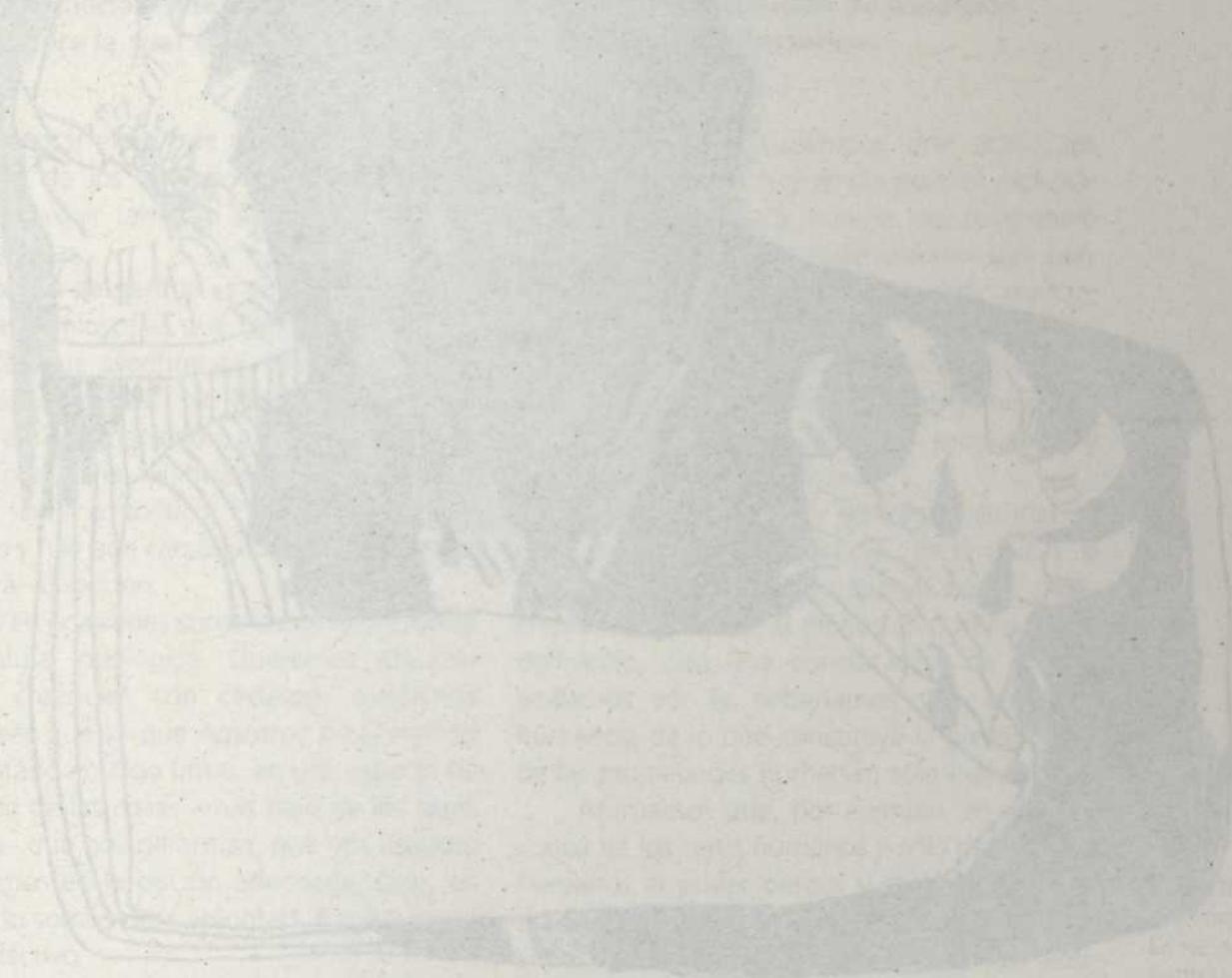
común, testimonios que casi nunca transmiten los medios de comunicación porque están siempre cargados de episodios horrendos de la realidad de Kosovo. "Tenemos que acercarnos, llamar a los albaneses, tenemos que hablar con ellos; si lo hiciéramos más, no nos harían falta esos verificadores" (campesino serbio de Kosovo en un programa de Radio B92, 16 de enero

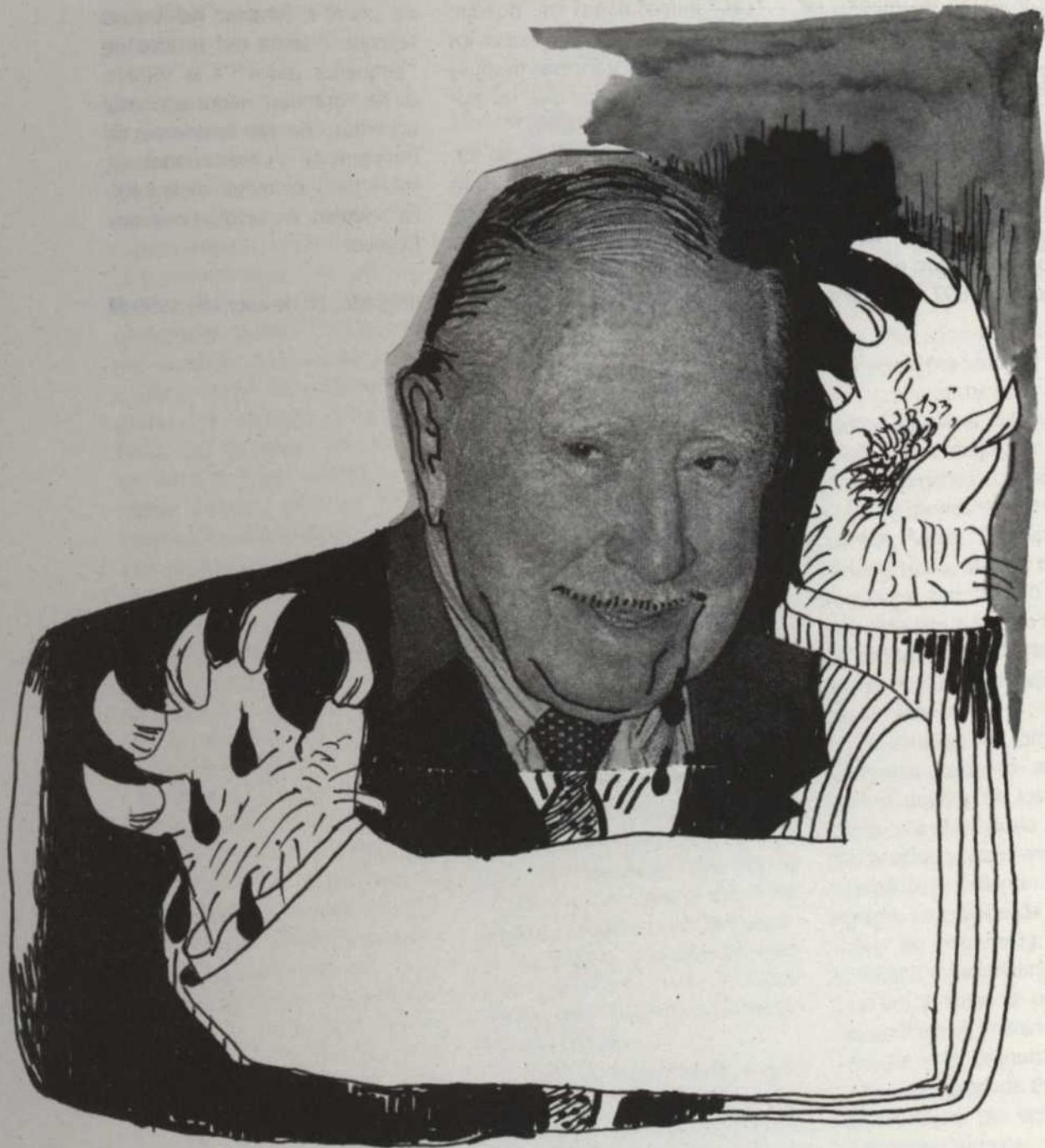
de 1999). O como dice S. Maliqi, "Las animosidades se pueden superar. Si lo pudieron hacer los alemanes y los franceses después de cien años, ¿por qué no podríamos hacerlo nosotros?".

A finales de diciembre del 98, pasé cuatro días en Pristina, Nora vino a Belgrado para pasar juntas el Año Nuevo, Marta, de una aldea "perdida" de Kosovo, estuvo aquí la semana pasada, maña-

na llega Mihane, Lepa va dentro de poco a Pristina. Así vamos tejiendo nuestra red política de "pequeños pasos" a la sombra de las "grandes" negociaciones y acuerdos, de las amenazas de intervención internacional y, sobre todo, en medio de la trágica realidad en la que vive hoy Kosovo.

Belgrado, 20 de enero de 1999 ■







Condición humana, derechos humanos

Pedro Ibarra

Este artículo plantea la posibilidad de otorgar una dimensión antropológica a los derechos humanos. Intenta, en este sentido, desvelar una definición de *condición humana* sobre la cual erigir y justificar los derechos humanos históricos.

Afrontar el reto de tomar partido acerca de los derechos humanos puede provenir también de la necesidad de buscar *certezas*.

Mi punto de partida es antidogmático, de rechazo a las filosofías que todo lo resolvían o las místicas que aseguraban reinos en los cielos... o en las tierras. No creo, sin embargo, que este antidogmatismo conduzca a la indiferencia moral, a la relativización de cualquier proyecto social o político. El mundo debe ser cambiado y hay que cambiarlo en una –y no en cualquiera– dirección.

Pero en ocasiones surge como una especie de nostalgia ideológica. Queremos afianzar nuestras creencias con certezas; queremos poder creer que lo que nosotros proponemos está asentado en algo firme, en una especie de naturaleza de las cosas –más bien de los seres humanos– que nos garantiza, que nos asegura que estamos en la opción adecuada. Que, en síntesis, no somos pura voluntad, frágil subjetivismo colectivo.

Es aquí donde nos planteamos el reto de los derechos humanos. Y es así como, aun con

muchas reservas, sugerimos que acaso los derechos humanos *hoy en día pueden expresar* la existencia de una especie de patrimonio colectivo –una cultura sedimentada– que pertenece al conjunto de la humanidad; patrimonio por el que merece la pena luchar en aras a su preservación, extensión y desarrollo; y patrimonio que, al mismo tiempo, otorga una cierta *fundamentación* a nuestras propuestas y estrategias transformadoras.

No podemos seguir confiando en ideologías "científicas" o místicas. Pero quizás sí podemos considerar que *debajo* de los derechos humanos está, al menos en potencia, una definición, casi una constatación de lo que podemos ser (y deberíamos ser) los seres humanos; de lo que constituye la preservación de las propiedades humanas; sólo humanas.

Afirmamos que, por ejemplo, es característico de los *seres humanos y sólo de los seres humanos* el poder pensar y razonar, el poder vivir con y para otros, el poder evitar el dolor o el poder vivir de forma completa o no tan reducida que haga la vida razonablemente prescindible. "Una vida que carezca de estos puntos

Pedro Ibarra es miembro del colectivo En Pie de Paz y del Instituto Hegoa de Cooperación al Desarrollo.



Acaso los derechos humanos 'hoy en día pueden expresar' la existencia de una especie de patrimonio colectivo que pertenece al conjunto de la humanidad

es una vida deficiente en humanidad" (Nussbaum, 1998: 71). Y esta afirmación nos exige concluir que aquellas medidas que impidan esas potencialidades, serán anti –o no– humanas, y que las que posibiliten su puesta en práctica serán medidas humanas. Defender la condición humana, actuar como un ser humano es defender la capacidad –las capacidades– de ejercer esa condición. No se trata de obligar a la gente a que coma, sino de ponerle en condiciones de poder comer lo que considere adecuado para su modo de vida; no se trata de obligar a la gente a que aprenda a leer, sino de posibilitarle que comprenda que *poder* planificar la propia vida puede exigir saber leer, y posibilitar en consecuencia tal aprendizaje, para así profundizar y extender la capacidad de elección; no es cuestión de sustituir la elección, sino de posibilitarla (Sen, 1997).

No hablamos de naturaleza humana porque desafortunadamente es tan consustancial a la naturaleza humana el evitar el dolor como el producirlo; hablamos de unas condiciones mínimas de humanidad o de unas capacidades/potencialidades (o propiedades) humanas básicas, exclusivamente humanas. Son condiciones cuya desaparición, cuya imposibilidad de practicarse (al margen de que luego realmente se practiquen) nos conduciría a un escenario no humano; a lo mejor *naturalmente* no humano, pero ciertamente inhumano.

Y es aquí donde entran los derechos humanos; como medidas que permiten la persistencia de esas condiciones, que permiten que realmente éstas puedan ponerse en práctica.

Los derechos humanos así vistos tienen en consecuencia un cierto anclaje antropológico. Si defendemos el derecho humano a no ser torturado, no lo hacemos sólo porque creemos que tal medida es algo en lo que todo (o casi todo) el mundo está de acuerdo, sino porque también creemos que así defendemos esa capacidad humana de evitar el dolor; lo contrario –la tortura como práctica habitual, "naturalizada" y legitimada– implicaría negar la posibilidad de ejercer un poder, una propiedad específicamente humana. O, volviendo al caso de la alfabetización, el ataque a la condición humana no deriva del hecho de que determinadas personas no aprendan a leer, sino del hecho de que a tales personas se les ha impedido tener la oportunidad de considerar que la alfabetización era un instrumento útil para poder poner en práctica su proyecto de vida, para poder cambiar su entorno vital; la condición humana queda así anulada en cuanto se les niega el poder de ser ellas mismas.

Es cierto que los concretos derechos humanos que hoy están en las leyes (leyes que dicho sea de paso se incumplen sistemáticamente) tienen como razón de ser operativa el consenso, los acuerdos y transacciones, y no son la transcripción automática (entre otras razones porque tal automatismo no existe) de esas condiciones de humanidad. Pero también es cierto que consciente o inconscientemente dichas leyes conectan de alguna forma con la defensa y el impulso de tales potencialidades. Los derechos humanos parecen afirmar que en todas las personas existen unos determinados deseos de conducirse, de reflexionar, de relacionarse, de –en fin– vivir, que caracterizan al género humano como diferenciado de otros seres vivos; y que por tanto posibilitar la puesta en práctica de esos deseos y de las capacidades que permiten su



transformación en actos, es un quehacer humano, un quehacer propio de la condición humana. A partir de aquí aparece el consenso y los concretos derechos humanos. Ahora la cuestión es algo diferente. Ahora resulta que un conjunto de naciones, de estados y de grupos humanos han acordado proteger e impulsar esas potencialidades estableciendo un específico conjunto de medidas; los derechos humanos realmente existentes. Éstos tienen (y más en la medida en que tienen un origen convencional) serios problemas. Son insuficientes; ni defienden todas las condiciones de humanidad existentes ni

prescriben todas las estrategias de protección de esas potencialidades humanas, o las que establecen son débiles y superficiales (o ambas cosas a la vez). Son excesivamente individualistas y abstractos; no reconocen suficientemente las diferencias: diferencias de género, diferencias culturales, diferencias de pueblos. El problema no es que tengan pretensiones de universalidad; el problema es que pretendan una homogénea e indiferente aplicación universal.¹ Son mal utilizados, o directamente usados para fines antihumanos por sus supuestos protectores (léase Kosovo). Todas estas ausencias, insuficiencias y desviaciones existen. Pero ello no debe llevarnos a perder de vista el origen de esta reflexión.

Conviene resaltar en este sentido que los actuales derechos humanos pueden tener como primera causa esa constatación antropológica. Al margen de su formulación discursiva, parecería que los que promueven su implantación han llevado a cabo una reflexión sobre esas condiciones de humanidad; así, todos los

derechos establecidos (con sus insuficiencias, debilidades y desaciertos) pretenden en última instancia el desarrollo de esas potencialidades; o más exactamente la conversión de esas propiedades humanas en capacidades humanas.

Podría ser que las propuestas de aquellos que en su día y a lo largo de los últimos tiempos han establecido, renovado y ampliado la lista de derechos humanos, estén más fundamentadas –o también fundamentadas– en diversas, pero en algún punto confluyentes, culturas y experiencias sociales y políticas de aquellos (y de las gentes de aquellos) que decidie-

ron su establecimiento. Es momento de recordar que, al margen del uso que luego se haya dado a esos derechos, su formulación expresó *deseos emancipadores* (aunque evidentemente no de todas las demandas emancipadoras existentes) de un significativo conjunto de proyectos y experiencias sociales y políticas.

Y finalmente, en un tercer nivel y al margen ahora de cuáles hayan sido los orígenes del consenso, éste tiene también fuerza por sí mismo. El que muchos hayan decidido *qué es lo que debe ser defendido por todos*, es un buen argumento añadido para asentar nuestras convicciones.

Creemos que los tres argumentos de propiedad/poder humano, confluencia de culturas y prácticas liberadoras, y consenso amplio, no se contradicen entre sí. Implícita o explícitamente, se acumulan y autorrefuerzan mutuamente. Por eso creemos que dan o pueden dar argumentos sólidos, *razones universales*, a concretos proyectos.

Hablamos de unas condiciones mínimas de humanidad o de unas capacidades/potencialidades (o propiedades) humanas básicas, exclusivamente humanas

1. El conflicto entre multiculturalismo y universalismo puede resolverse satisfactoriamente (Sousa, 1997; Magallón, 1998) en la medida en que construyamos –o desvelemos– una herencia común de "humanidad" sobre la que se desarrollen las particulares culturas.



Es evidente que no se trata tanto de hacer un seguimiento acrítico de los actuales derechos humanos, sino sobre todo de reconducir su filosofía sustentadora –sus razonamientos subyacentes– a dar certidumbres, certezas, a nuestros proyectos de liberación. ■

Bibliografía

Magallón, Carmen (1998): "La globalización de los derechos humanos", *En Pie de Paz*, 47 (invierno).

Nussbaum, Martha C. (1998): "Capacidades humanas y justicia social", en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 43-104.

Sen, Amartya K. (1997): *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós.

Sousa, Boaventura de (1997): "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", *Análisis Político*, 31 (agosto-septiembre).



Sentido común y futuro: la utopía posible

Alfonso Dubois

El presente texto demanda el compromiso de definir un proyecto humano construido sobre la participación y la opción, no siempre obvia, de la solidaridad.

Afirmar que nuestro tiempo se caracteriza porque en él se produce un profundo cambio del cuadro de referencias que ha marcado durante muchos años nuestra sociedad –dentro del cual se explicaba nuestra inserción personal–, aunque no sea original no deja de ser cierto, y no queda más remedio que hacerlo constar. Y de todas las manifestaciones que conlleva ese cambio, tal vez la más significativa sea el descoloque del lugar que debe ocupar nuestra individualidad en la compleja trama de relaciones con que se nos presenta hoy la vida del planeta.

Sentimos el desconcierto cuando los lazos que nos unen con las demás personas se desvanecen, o se relativizan, hasta tal punto que nuestra propia identidad se tambalea. No sabemos quiénes somos cuando no sabemos qué significado tienen para nuestra vida los seres que se encuentran a nuestro lado o lejos, pero de quienes intuimos que la distancia no supone una desconexión. No podemos permanecer en una continua incertidumbre y necesitamos encontrar una respuesta, un modo de relacionarnos donde sepamos quiénes somos en cada momento. Esta necesidad no es otra que la permanente búsqueda

del sentido de nuestra existencia. Un sentido que no se encuentra escrito en las estrellas ni en los genes que nos constituyen. Encontrar el lenguaje que formule con convicción y efectividad en cada momento esa vinculación ha sido, de una u otra manera, con uno u otro contenido, la tarea de la ética y la filosofía en general.

La globalidad o la mundialización, sea cual sea el término con que los denominemos y sin entrar en el debate sobre los contenidos y alcances que tenga, se nos presenta como una dimensión cada vez más presente. Lo planetario, las categorías globales (población, medio ambiente, pobreza, seguridad...), los procesos transnacionales (migraciones, empresas, integraciones políticas...) parece que se imponen como hechos dados y crecientes en su extensión. Ante ellos la persona singular se acoquina, pierde el sitio (la posición, dirían en jerga deportiva), como si no tuviera nada que decir ante las macrocifras y las transversalidades que escapan a las fronteras conocidas. O, peor, siente que se le está diciendo que no tiene por qué decir nada.

La reacción es la retirada al espacio de lo conocido, lo que se domina, donde se encuen-

Alfonso Dubois es miembro del colectivo En Pie de Paz y del Instituto Hegoa de Cooperación al Desarrollo.



tra un sentido a la propia vida. Las preocupaciones y las relaciones se circunscriben al mundo de la familia, la vecindad y el trabajo, y el horizonte de la existencia se pone en unas fronteras que se corresponden más o menos con las que se hallan trazadas en los mapas respecto a nuestro país, y se va difuminando progresivamente con la distancia. Pero sobre todo, las marcas de los límites son las que cada uno o cada una siente que son las suyas. Más allá de ellas, se extiende un mundo que no es el nuestro, y si lo es, no resulta imprescindible.

La vida personal va a encontrar su perfección en el espacio doméstico de la urbanización aséptica, para los sectores más acomodados, o del piso al que se le destinan los ahorros en una progresiva dedi-

cación de nuestros afectos para que nos asegure la necesaria paz del cuerpo. Las posibilidades fantásticas se nos ofrecen, se nos presentan y las deseamos en un ámbito cada vez más estrecho, aunque cada vez viajemos más por el mundo, pero también cada vez más a través de unos mecanismos establecidos que no nos abren las marcas puestas, en gran parte porque tampoco se buscan ni se siente la necesidad de esa apertura.

En definitiva, se debilita el sentido de nuestra relación con el conjunto de los seres humanos. No nos definimos de manera decidida como miembros de esa humanidad; más bien huimos de ella para encontrar otras formas de pertenencia al género humano. Pero la referencia de nuestras vidas particulares con respecto a todas las demás, en su conjunto o con cada una

de ellas, es inevitable e imprescindible. Podrá negarse la igualdad o la fraternidad, pero ésta es también una forma de definir la relación.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos ha sido la más reciente de las formulaciones que condensaba la visión de las responsabilidades, de los vínculos que relacionaban a todos los miembros de la especie humana. Dejando a un lado cuál haya sido su grado de cumplimiento, ha habido consenso en considerar que este catálogo era un paso necesario y positivo, aunque

insuficiente, y que su aceptación nos hacía reconocernos como más humanos al reconocernos con derechos y obligaciones mutuos. Aun con las deficiencias y limitaciones que posee, entre las que no es la menor que su elabora-

ción haya sido obra casi exclusiva de los países occidentales, estableció un horizonte en un momento en que la experiencia de la destrucción de los vínculos básicos entre los humanos estaba reciente.

Però hoy no parece ya cumplir esa función, o por lo menos no de manera suficiente. Los derechos humanos siguen vigentes pero no forman el cemento de nuestra convivencia; prácticamente su papel se reduce al reconocimiento de los mínimos, a partir de los cuales se perdiera todo sentido de humanidad en uno mismo. Así, el derecho a la vida se convierte en un simple derecho a no ser matado; es un límite, no un horizonte. Será difícil construir algo desde bases tan reducidas.

Este progresivo decaimiento de los derechos humanos responde a varias causas. La

No nos definimos de manera decidida como miembros de esa humanidad; más bien huimos de ella para encontrar otras formas de pertenencia al género humano



nueva dimensión de lo global, entendida como aceleración de la interdependencia, abre una época de debilidades y desconciertos. Se requieren nuevas formulaciones de derechos y deberes, porque las situaciones han cambiado y las relaciones también. La humanidad deja de ser un concepto abstracto y se convierte en una presencia real y cotidiana que nos golpea y sorprende. Y no sólo por la televisión o los demás medios que nos acercan visiones de las vidas de otros seres; sino, sobre todo, porque esas vidas repercuten en las nuestras y viceversa, más allá de cuáles sean nuestras convicciones y sentimientos. Nuestros ahorros se invierten en fondos que trabajan con los mercados de capital de los países en desarrollo, sus gestores colocan y descolocan los dineros en unos y otros valores afectando las condiciones de supervivencia de muchas gentes de los países donde actúan. Los sufrimientos de las mayorías de aquellos países donde la volatilidad de los capitales ha producido costes sociales graves y repentinos, a su vez, crean inestabilidad en contextos más amplios que los de sus fronteras, aunque no lo pretendan, y sus ecos llegan de muy diversas maneras hasta nuestras sociedades. No cabe escapar de este tejido en el que nuestras personas, cada uno y cada una, se encuentran atrapadas.

Hay que situarse en el nuevo escenario. Pero ¿desde dónde hacerse la pregunta? Históricamente, la reflexión se planteaba desde una concepción metafísica que partía de entender la naturaleza humana como una realidad objetiva. Si se lograba profundizar en su conocimiento, aparecerían las características

propias de los seres humanos. A partir de ellas se podrían establecer los derechos naturales que establecerían las bases de la relación entre los seres.

¿Cuáles son hoy las bases, los fundamentos, sobre los que construir nuestras relaciones como especie humana? La respuesta se encuentra en la existencia o no de intereses comunes de cara al futuro, y en la intensidad de esos intereses. Sólo desde ahí tiene sentido

Se requieren nuevas formulaciones de derechos y deberes, porque las situaciones han cambiado y las relaciones también

preguntarse quiénes somos como seres humanos. La gran pregunta es saber quiénes somos frente al futuro. O, dicho de otra manera, ¿qué futuro podemos y queremos construir para

todos y todas? Aquí no se trata de predecir el escenario que se piensa más probable de acuerdo con el análisis que se haga de las tendencias o fuerzas que se adivinan más poderosas. Es algo muy distinto y más decisivo: es plantear la voluntad y el compromiso de avanzar hacia un determinado escenario de convivencia. Es partir del presupuesto de que el futuro es inevitablemente un proyecto en manos de los humanos, de que su concreción no se encuentra determinada desde fuera. Y de que en ese proyecto cabe tanto la solidaridad como la exclusión.

La cuestión no es tan sencilla. La solidaridad con nuestros congéneres no es tan evidente como para ser un dato del que haya que partir. No es seguro que encontremos en el fondo de la naturaleza humana un determinante biológico que nos conduzca irremisiblemente a la cooperación con la especie. Precisamente la historia humana es la difícil construcción de una convivencia respetuosa, siempre amenazada y



con muestras continuas de transgresiones. El siglo XX ha sido uno de los más sangrientos de la historia, si no el más, y como señala Hobsbawm, su finalización con los episodios de los Balcanes, Somalia, Sierra Leona o Liberia no permite demasiados optimismos, y ha dejado un poso ciertamente amargo sobre nuestro aprendizaje humano de convivencia.

La solidaridad es una meta a alcanzar, será el fruto de la voluntad y del esfuerzo de la imaginación, la reflexión y el compromiso por las realizaciones. No descubriremos nunca la solidaridad si no somos capaces de proponérsela y de crearla. No convergemos hacia la convivencia cooperadora y hacia la interdependencia enriquecedora si no nos lo planteamos como objetivo, como definición de nuestra especie.

Somos y seremos lo que queramos ser; nos definimos continuamente, sin responder a un boceto establecido.

Pero ¿quiénes participan y quiénes deben participar en la elaboración de una respuesta solidaria? Ésta es una cuestión central, ya que no puede partirse de la aceptación general e

incontestada de la necesidad de la participación. La función de las vanguardias, las elites o las personas ilustradas como definidores privilegiados de lo que deba ser el proyecto humano ha sido defendida, y lo sigue siendo de muchas maneras, más o menos explícitas. La exclusión no es una excepción, sino que ha sido una constante en la construcción de la convivencia.

Partir de la negación de toda exclusión es el principio de una forma de definir lo humano; con ella se está diciendo que la definición de lo humano es el resultado de todas las voluntades

o, caso de no darse, no es humano el proyecto que se propone. La afirmación de la participación como requisito imprescindible de construir una convivencia humana válida y valiosa no es evidente, si no se plantea decididamente como proyecto. Afirmar que debe ser la comunidad humana la que participe, al máximo posible —el cual siempre será mejorable y perfectible—, en la definición de su futuro, implica hacer lo necesario para que esa participación sea real. No es una mera declaración bienintencionada, sino que determina como prioridad que las personas y los colectivos dispongan de los instrumentos y las capacidades para participar.

Crear una comunidad humana es abrir los espacios y ofrecer las oportunidades para que el futuro sea cada vez más el resultado de múltiples aportaciones interconectadas e interdependientes, pero no confundidas ni amalgamadas. En ese juego, la base es la persona individual. Si no hay garantía de que toda persona participa efectivamente en las decisiones que adopta el grupo más elemental al que pertenece, el proceso nace viciado por admitir la exclusión. En última instancia, eso significa que a determinadas personas se les niega el futuro. No sirve darle algo material desde fuera; si no ha participado en decidir qué quiere, le hemos arrebatado su libertad de ser lo que podría ser, le hemos dejado sin futuro.

El ser humano se constituye como tal cuando sus potencialidades se ponen en movimiento, y éstas sólo lo harán cuando frente a él se presenta un futuro. Una persona alcanza su bienestar cuando puede decidir sobre su vida, cuando sus capacidades y los recursos de que dispone le permiten discernir, optar, rechazar, programar, desear, sentir... El reconocimiento de este objetivo como base de humanidad y el compromiso de ejercitar la

El futuro es inevitablemente un proyecto en manos de los humanos, y su concreción no se encuentra determinada desde fuera



acción política necesaria para conseguir su realización es la base ética que se propone para construir un nuevo paradigma humano que responda a la dimensión planetaria que nos ha tocado vivir.

La falta de futuro nos deshumaniza, y un futuro humano sólo es pensable desde la reinvención del papel que cada persona debe jugar en su formulación y realización. Denunciar todo aquello que en nuestra sociedad impide o dificulta avanzar en la construcción

del futuro necesario, el que sea obra de la participación siempre inacabada e incompleta, siempre perfectible, es la tarea previa para reinventar un paradigma de emancipación, como lo llama Sousa Santos. De este autor recojo las palabras para finalizar: construir esta nueva utopía es construir una utopía pragmática del sentido común, lo que no es una tarea fácil; pero si, como dijo Hegel, la paciencia de los conceptos es grande, la paciencia de la utopía es infinita. ■

Una breve historia
de la paz en
América Latina
y el Caribe
en el marco
de la cultura
de la paz



Reconstrucción del Estado del bienestar: necesidades y ciudadanía

Luis Enrique Alonso

El Estado de bienestar como realización concreta de determinados derechos humanos es cuestionado en este artículo. No se trata de dismantelar el Estado de bienestar por causa de sus lastres intervencionistas y burocráticos, sino de transformarlo participativamente; introducir en la gestión de lo público a la sociedad civil, a las asociaciones y organizaciones de los ciudadanos.

/// La construcción de una sociedad democrática que reconozca el derecho a la diversidad tiene como requisito imprescindible la participación, activa y sin cortapisas, de todos los colectivos que la conforman" (Colectivo IOE, 1999).

En estos momentos se encuentra en primera línea de interés social la redefinición del sentido social del trabajo, y el tema paralelo de la redefinición del Estado del bienestar. Los dos temas están directamente ligados, puesto que desburocratizar y acercar la gestión del Estado del bienestar a sus ciudadanos es un paso fundamental en la generación de nuevo empleo. Así, en la actual crisis del Estado del bienestar –frente al habitual discurso de repliegue sobre el mercado y negación de las necesidades sociales– se trata de plantear políticas sociales participativas que no se muestren como productos de una institución opaca y autonomizada, sino que tengan capacidad real para reco-

ger las demandas y aspiraciones colectivas –las necesidades históricas– de los sujetos sociales. El objetivo de las fuerzas sociales progresistas es, pues, plantear un Estado del bienestar que tenga la posibilidad de recoger las nuevas sensibilidades, remontando sobre cualquier actitud tutorial, paternalista o de consolidación de una ciudadanía pasiva.

La crisis actual de las políticas sociales está siendo el elemento fundamental para la remercantilización y privatización de los espacios de la necesidad, pero también abre vías para construir un Estado de bienestar mucho más flexible y adaptado a la actividad cotidiana de la comunidad, no derrochador ni opulento, y a la vez más vinculado no sólo a derechos económicos sino también a deberes sociales de actuación y participación. Parece difícil poder mantener el Estado del bienestar socialdemócrata clásico que funcionó como una especie de seguro colectivo económico construido

Luis Enrique Alonso es profesor de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid y miembro de varios colectivos y movimientos sociales y sindicales de Madrid.



sobre la estricta idea contributiva de un fondo de rentas laborales —con una tendencia simétrica a generar políticas sociales compensatorias y distributivas—, cuando las bases laborales de todo el sistema de seguridad empiezan a resquebrajarse con la fragmentación y desarticulación de la sociedad del trabajo, el incremento del desempleo estructural y los problemas demográficos de envejecimiento y alargamiento del período de recepción de pensiones. Las bases económicas del Estado del bienestar se están modificando por minutos, pero también sus bases éticas y sociales (Van Parijs, 1995); la revitalización del Estado del bienestar sólo pasa por su superación de las estrategias de estrecho y simple apéndice mercantil, y, por ello, un diseño no productivista de las políticas sociales (Offe, 1995) sólo puede entenderse introduciendo a la ciudadanía, pero no como un sujeto pasivo y manipulado, sino como uno activo, participativo y cooperante.

El nuevo Estado del bienestar posible

Por ello una nueva racionalización y flexibilización del Estado del bienestar sólo se puede plantear sobre su capacidad para ser una institución más cercana y menos megalómana, atento a las demandas concretas, próximas y reales, mucho más descentralizado y participativo, y con la tendencia a atribuir obligaciones sociales a los que son titulares de derechos de bienestar, lo que supondría una reconstrucción de la propia condición de ciudadanía.

Así, si la condición de ciudadanía, durante mucho tiempo, se igualó a la de trabajador activo asalariado y cotizante, sin embargo la nueva ciudadanía social es también la de un trabajador activo con voluntad de actuar, pero muchas veces sin más capacidad contributiva

que su disponibilidad para actuar en favor del propio Estado social, para colaborar en las instituciones, en las organizaciones humanitarias, para participar en la reconstrucción cotidiana de los trabajos comunitarios, y en la reconstrucción cotidiana de la red social y del tejido social de asistencia, de los espacios culturales (Perret y Roustang, 1993).

Estas tendencias a potenciar lo que podríamos llamar un Estado del bienestar guiado por los valores y las necesidades reales y no por la máquina burocrática, generarían, por supuesto, un nuevo esquema de financiación. Financiación que siempre va a ir ligada a una abierta contribución impositiva del mundo del trabajo mercantil, para conseguir la provisión de bienes públicos que satisfagan necesidades colectivas —bienes que sirven para generar empleos, para aumentar el bienestar público o para generar situaciones activas de integración social— frente a la tendencia del mercado puro a producir bienes desarticulados y desmaterializados de sus propias bases y sujetos sociales.

Cada vez nos resulta más difícil mantener la imagen de un Estado distante, de un Estado burocrático. El Estado de bienestar del futuro, o será participativo o no será. Pues el Estado del bienestar del futuro tendrá que ser capaz de generar toda una serie de trasvases de financiación de los trabajadores convencionales a los trabajadores comunitarios, de crear, en suma, una nueva comunidad de bienes, valores y creencias en torno a un problema como es la inexistencia de trabajo mercantil para todos. Es decir, la reconstrucción de un pacto postkeynesiano ya no sólo supone la construcción de un espacio más o menos común entre empresa y trabajo asalariado clásico, sino también que exista un mecanismo de traspaso de fondos de los que tienen trabajo mercantil a los que reali-



zan trabajos comunitarios en el ámbito de un pacto de construcción activa y no simplemente economicista del Estado del bienestar, siendo éste, precisamente, el que redistribuye entre los que están en el mundo del trabajo y los que ya no pueden, o no quieren, entrar en ese mundo del trabajo competitivo (Offe, 1997a). Un Estado que, como dice Claus Offe (1997b), no se plantee sólo políticas productivistas sino también políticas comunitarias, políticas que no estén vinculando la pertenencia a este Estado de bienestar a una cotización económica, sino a la demanda de actividades y prestaciones sociales reales.

La productividad industrial es hoy en día tan alta que permite una clara redistribución para conseguir, mediante ese sistema de reconstrucción comunitaria del Estado del bienestar, financiar nuevos trabajos, nuevas actuaciones, nuevas actividades que socialmente y culturalmente compensen su coste económico. Ésta parece una de las condiciones para la reestructuración de la sociedad del trabajo y del Estado del bienestar (Offe, 1992). Una cierta austeridad salarial con una compensación en bienes públicos y financiación de trabajos comunitarios, que garantice una nueva redistribución de los que tienen trabajo, de los asalariados fijos, hacia los precarizados o parados, que no tienen posibilidad de empleo en el sector mercado, pero que pueden poner sus potencialidades humanas en el suministro de servicios sociales o culturales. Por ello esta redistribución no puede ser nunca una redistribución pasiva, una simple subvención económica sin contraprestación y por la razón

de ser la devolución de lo que antes se había cotizado o pagado, sino una subvención activa, real y participativa a cambio de servir a la comunidad.

La sociedad salarial debe tender así a generar fórmulas más diversas y complejas que vayan más allá de la retribución mercantil directa, empezando a formar tipos salariales que no están ligados a la utilización mercantil del trabajo, sino al derecho y a la obligación ciudadana de recibir y también ofrecer servicios a la comunidad. Fórmulas como pueden ser los salarios mínimos de garantía, los salarios sociales

La crisis actual de las políticas sociales abre vías para construir un Estado de bienestar mucho más flexible y adaptado a la actividad cotidiana de la comunidad

o los subsidios de desempleo tomarán pronto también formas más dinámicas y útiles socialmente, alejándose de la caridad o de la devolución de lo previamente pagado, y por lo tanto no estigmatizantes —o incluso generadoras de

una subcultura de la exclusión—, como en la situación que estamos viviendo hoy en día.

Pero rápidamente hay que puntualizar un par de cuestiones, en primer lugar al referirse a la ya absoluta insolubilidad entre el avance de la democracia y la construcción progresiva de un Estado que garantice no sólo derechos formales, sino también servicios reales; y, al contrario, la reducción de servicios reales a los ciudadanos significa, a la vez, una involución democrática sin paliativos (Touraine, 1999). Por otra parte, hay que resaltar el carácter estructural y básico del crecimiento del Estado, simplemente por el hecho de que es un producto tanto de la relación de fuerzas sociales que han protagonizado la vida política y económica de las sociedades occidentales en las últimas déca-



das, como de las necesidades mismas de las economías privadas y el sistema de mercado, ya sea en su vertiente acumulativa (infraestructuras, disposición de capital humano y elementos subsidiarios del proceso productivo, etc.), ya sea en su vertiente directamente reguladora (ordenamiento industrial, mediación en los procesos de concentración y centralización del capital, regulación de mercados, etc.).

Las perversas intenciones de los burócratas estatistas de hacer crecer el sector público —que argumentan los analistas neoconservadores— se deshacen así en razones más fuertes. De este modo, el carácter no sólo mejorable sino transformable del Estado del bienestar es hoy evidente; sus ineficiencias, sobreburocratización, monolitismo, desorganización, alejamiento de la ciudadanía, etc., son bien conocidos no sólo por los teóricos sino por los más corrientes usuarios cotidianos. Pero esto, a nuestro modo de ver, reclama más una radicalización en el carácter democrático del Estado social y su capacidad para satisfacer necesidades colectivas, abriendo cada vez más espacios de decisión y de constitución del consenso sobre los que deben ser consideradas como necesidades normativas, que su brutal recorte y sustitución por cualquier sucedáneo de un Estado autoritario (Alonso, 1999). Entramos, o mejor estamos, en terrenos a la vez que escurridizos abiertamente peligrosos; en ello nos jugamos lo mejor (y no lo peor, lo obsoleto o lo irrelevante, como pretenderían los postmodernos al uso —véase Lyon, 1996—) de la modernización occidental, una constitución normativa que no es orden estático-orgánico sino que recoge, presupone y exige conflicto e inestabilidad.

Al revisar y visitar las diferentes perspectivas que ha adoptado un concepto tan proteico como sociedad civil —que utilizan desde los

que lo manejan para servir al liberalismo ortodoxo hasta los que lo ponen a disposición de la restauración de una idea populista, pasando por las versiones más o menos actualizadas del comunitarismo ético, herederos de las clásicas aportaciones del imperativo categórico kantiano—, no debemos caer en presentarlo como contradictorio con un Estado monolítico y depredador. Porque lo que hoy resulta más engañoso es considerar Estado y sociedad civil, lo público y lo privado, como polos aislados y enfrentados de una realidad perfectamente separable, cuando lo cierto es que la fuerte complejidad de las sociedades contemporáneas hace más difusos e indefinibles que nunca viejos conceptos que, al tomarlos como bloqueados —y bloqueantes—, muchas veces nos remiten a ideas pensadas para la realidad económica y social del siglo XVIII o XIX (López Aranguren, 1988).

¿Qué Estado del bienestar?

No es por tanto el problema más o menos Estado, sino qué tipo de Estado. El Estado del bienestar socialdemócrata —a pesar de ser un avance civilizatorio irrenunciable en sus resultados: la sociedad de la seguridad— ha devenido lentamente en un Estado pasivo, con peligro permanente de descomponerse por su falta real de participación, lo que provocó un sentimiento cívico de aceptación del paternalismo institucional y descompromiso político. El nuevo Estado del bienestar sólo podrá mantenerse a partir de una política social que pueda dar los suficientes incentivos de solidaridad e identidad como para aglutinar en torno a él tanto a un movimiento obrero —cada vez más fragmentado por la estructura productiva del capitalismo postfordista— como a los nuevos



movimientos sociales basados en grupos e identidades ciudadanas. De lo que se trata es, pues, de reforzar la dimensión estructural y profunda del Estado de bienestar en las sociedades industrializadas avanzadas, lo que hace imposible pensar en la política social como en una simple opción coyuntural y residual, así como de posibilitar nuevas formas de gestión, más descentralizadas y flexibles, de los servicios sociales, haciendo entrar a nuevos sectores y actores en la esfera pública de la decisión —y no sólo del consumo— de tales servicios; con

ello, sindicatos, organizaciones no gubernamentales, nuevos movimientos sociales, asociaciones de usuarios, empresas mixtas, voluntariado social, etc., pueden encontrar un lugar central en un futuro diseño más racional —no sólo más rentable— del bienestar social.

La posibilidad de superar la crisis social —y no sólo económica— del Estado del bienestar no está en enfrentar los mecanismos del Estado de bienestar contra las acciones y demandas de la sociedad civil. Todo lo contrario, la posibilidad real de la "no gubernamentalidad" está en la generación de un modelo social mixto con un Estado intervencionista que cree las condiciones básicas de financiación, garantía jurídica y expresión comunicativa de ese sector social. Albert Hirschman (1989 y 1991) ha diagnosticado con acierto que el Estado del bienestar se ha visto en buena medida sobrepasado, desordenado y asfixiado por el incremento de expectativas y demandas que su propia acción ha generado. Dado que no se puede llamar pluralismo a la existencia de un sector

mercantil en el campo de la atención social que ha existido, existe y existirá siempre mientras exista mercado y rentas diferenciales que puedan demandar servicios diferenciales, el auténtico pluralismo sólo tendrá lugar al dar cabida a grandes sectores de la población que o bien permanecerán excluidos de los servicios en el

caso de la privatización, o bien permanecerán como receptores mudos en el caso de una estrategia de tipo estatalista y/o institucionalista del bienestar social (Caillé y Laville, 1996; Aznar et al., 1999). En esta estrategia mixta lo público y

Resulta engañoso considerar Estado y sociedad civil, lo público y lo privado, como polos aislados y enfrentados de una realidad perfectamente separable

lo privado no se disuelve lo uno en lo otro, sino que se integra en proceso activo de solución de problemas en un momento de complejidad de lo social que soporta bastante mal el corte rígido de dos esferas que se vienen interpenetrando mutuamente hace más de medio siglo.

Pero si la seguridad y solidaridad del "a cargo del Estado" es hoy irrenunciable como estrategia de ciudadanía, también es cierto que esa ciudadanía no puede tener en lo público sólo un prestador mudo y ciego de servicios hipercentralizados y catalogados técnicamente, sin participación, rectificación o autoorganización de los interesados y afectados directamente por ellos (Petrella, 1997). Porque, pese a los tópicos, ni lo público se puede confundir con el Estado —lo que sería caer en una especie de nuevo jacobinismo—, ni la sociedad civil es el mercado, como intencionadamente pretenden hacernos creer los más o menos nuevos liberales. Salir de la dialéctica cerrada y enfrentada estatalización/privatización es, por una parte, reconocer los efectos perversos y desplazamientos de fines



de la burocratización estatal, pero, por otra parte, también reconocer las irracionalidades excluyentes y la negación de lo social que supone el funcionamiento único y privilegiado del mercado. A la altura del siglo que vivimos ya sabemos que la introducción de mecanismos de mercado es fundamental para el funcionamiento de las sociedades complejas, pero el mercado debe estar al servicio de la sociedad, no la sociedad al servicio del mercado. Nuevas formas de apreciación social del trabajo, el empleo y el bienestar están haciéndose un hueco entre nosotros, apreciación que no sólo viene dada por los precios —el mercado— o las normas jurídicas —el Estado—, sino por los valores difundidos, aceptados y consensuados en la comunidad. Si damos por hecho, en nuestras construcciones de sentido común, que el egoísmo economicista es una fuente fundamental de riqueza, no debemos olvidar que el altruismo ha sido una fuente inagotable de realizaciones sociales (Giner y Sarasa, 1997).

Sector comunitario y reconstrucción del Estado del bienestar

Es por esto por lo que el sector comunitario puede orientar, organizar y cristalizar, no sólo pasiva sino activamente, las demandas ciudadanas que surgen de los diferentes mundos cotidianos de vida, intersubjetivamente creados a través de situaciones de interacción concreta en marcos sociales históricamente específicos (Gorz, 1997). En una estrategia comunitaria en la que lo público y lo privado no se enfrentan entre sí, sino que se integran en un

proceso activo de solución de problemas, justo en un momento en el que el proceso de complejización de lo social soporta bastante mal el corte rígido de lo social en dos esferas aisladas; esferas que, por otra parte, se vienen interpenetrando mutuamente hace más de medio siglo (Alonso, 1999; Walzer, 1998). En suma, si la comunidad tradicional era soportada como un designio natural, la comunidad futura será una elección en la que lo individual y lo social se puedan fundir más allá del *homo oeconomicus* —caracterizado por la elección egoísta del deseo individualista—, o del colectivismo despersonalizador, donde se da la ausencia de toda elección.

El desafío del asociacionismo voluntario está, por tanto, en salir del esencialismo supuestamente apolítico de los sentimientos —la microparticipación adaptativa— para encontrar vías de conexión entre las acciones comunitarias y los modelos universales de participación, gestión y decisión pública. El potencial transformador del sector voluntario está supeditado a una clarificación de sus funciones y a una progresiva reflexión crítica sobre sus adherencias, parásitos y manipulaciones. Subproductos éstos que le han hecho tomar muchas veces al sector un perfil regresivo, entre lo gerencial privatista y el localismo neobenéfico, pasando por todo tipo de usos comerciales. Por ello las comunidades reflexivas (Lash, 1997) que forman el espacio mítico del tercer sector tienen un papel importante a jugar en el rearme de los valores y las virtudes públicas seriamente amenazadas —según diferentes autores y grupos ciudadanos (Etzioni, 1990 y 1999)— por el despliegue de un

Es necesario que nuevos sectores y actores entren en la esfera pública de la decisión —y no sólo del consumo— de los servicios sociales



**Lo público y lo privado
no se enfrentan entre
sí, sino que se integran
en un proceso activo
de solución de
problemas**

mercado total que es incapaz de generar el más mínimo valor comunitario. Pero su papel sólo es principal –y esto para el tema de la participación juvenil se hace esencial– si el proceso surge de los actores, se construye desde los sujetos concretos en procesos dialógicos y éstos se integran en el debate colectivo de las formas nacionales e internacionales de gobierno; de otra forma, si el sector voluntario no es más que una reserva testimonial creada y/o amparada de forma paternalista por los poderes públicos o mercantiles, el asociacionismo voluntario sólo contribuirá a la desmovilización general, disolviéndose en el mercado o deslegitimándose.

Sin embargo, el asociacionismo voluntario puede ser también un síntoma de los límites de la crisis de la democracia liberal arrinconada por el individualismo posesivo y el discurso mediático; en él hay parcelas que nos invitan a pensar en una tradición asociativa y republicanista de la

democracia, donde voluntad y razón se combinan en modelos de argumentación y deliberación en los que los agentes no sólo pretenden ser representados sino participar en la resolución de sus problemas y los problemas que son de su comunidad, sabiendo que estos proble-

mas son "cosa pública", es decir, pasan a tener un sentido universal y, por lo tanto, a afectar al esquema de reparto de los poderes y los derechos de propiedad (Habermas, 1999). Frente al aparente discurso de lo nuevo, lo último o lo nunca visto –tan utilizado desde el ámbito de la publicidad y el marketing–, la realidad es que buena parte del asociacionismo voluntario del tercer sector en realidad no sería otra cosa que la reactivación en el contexto actual de una larga tradición de defensa de la democracia

fuerte y de reivindicación de libertades positivas, construyendo lo colectivo desde la voluntad y la responsabilidad de las personas (Hirst, 1994).

Por todo esto, antes de establecer cualquier declaración maniquea sobre este asunto, en la que de manera apriorística se santifiquen o condenen las actividades del asociacionismo voluntario actual, es necesario primero explicar su génesis y evolución, contextualizarlo en un horizonte social interpretativo –como todo hecho social, este fenómeno no se produce por generación espontánea, por el simple deseo de alguien, o por la necesaria evolución lineal y continua de las instituciones sociales–, y luego observar de manera concreta y completa cuáles son las prácticas y los resultados reales de las diferentes organizaciones en los diferentes ámbitos, pues aquí la simple apelación a principios o declaraciones abstractas –generalmente prepolíticas– como la solidaridad, la cooperación, la paz o el bienestar son radicalmente insuficientes si no se incluyen en un ámbito de reflexión políticamente más global y en cuidadoso análisis de los efectos producidos en la estructura social.

De esta forma, el asociacionismo voluntario, y los grupos en él comprometidos, sólo en forma de asociacionismo crítico pueden ser impulsores de un proceso complejo y multidimensional de reconstrucción y desarrollo de la ciudadanía como actividad crítica y responsable realizada por un conjunto de actores reales y concretos, reconociéndose en un conjunto de esferas de lo social cada vez más interpenetradas, y por ello no excluyentes: "Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática. Sólo una sociedad democrática puede mantener la democracia en un Estado. El civismo que hace posible la política democrática sólo puede ser aprendido a través de redes de



asociaciones. A su vez, las capacidades que mantienen vivas las redes deben ser promovidas por el Estado democrático" (Walzer, 1998: 391). ■

Bibliografía

- Alonso, L.E. (1999): *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta/ Fundación 1º de Mayo.
- Aznar, G., et al. (1999): *Hacia una economía plural*, Madrid, Miraguano.
- Caillé, A., y J.L. Laville (1996): "Para no entrar en el siglo XXI retrocediendo", *Debats*, 57/58.
- Colectivo IOE (1999): *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos*, Valencia, Universitat de Valencia.
- Etzioni, A. (1990): *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, Nueva York, The Free Press, 2ª ed.
- (1999): *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós.
- Giner, S., y S. Sarasa (1997): "Altruismo cívico y política social", en S. Giner y S. Sarasa (eds.): *Buen gobierno y política social*, Barcelona, Ariel.
- Gorz, A. (1997): *Misères du présent. Richesse du possible*, París, Galilée.
- Habermas, J. (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Hirst, P. (1994): *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge, Polity Press.
- Lash, S. (1997): "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad", en U. Beck et al.: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial.
- López Aranguren, J.L. (1988): "Estado y sociedad civil", en VV.AA.: *Sociedad Civil o Estado, ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad.
- Lyon, D. (1996): *Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Offe, C. (1992): *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas del futuro*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1995): "Un diseño no productivista para las políticas sociales", en VV.AA.: *Contra la exclusión*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- (1997a): "¿Pleno empleo? Un problema mal planteado", en VV.AA.: *El paro y el empleo. Enfoques alternativos*, Valencia, Germanía.
- (1997b): "Precariedad y mercado laboral. Un análisis a medio plazo de las respuestas disponibles", en VV.AA.: *¿Qué crisis? Retos y transformaciones de la sociedad del trabajo*, San Sebastián, Gakoa.
- Perret, B., y G. Roustang (1993): *L'Économie contre la société*, París, Éditions du Seuil.
- Petrella, R. (1997): *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Madrid, Debate.
- Touraine, A. (1999): *Comment sortir du libéralisme?*, París, Fayard.
- Van Parijs, Ph. (1995): *Sauver la solidarité*, París, Cerf.
- Walzer, M. (1998): "La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social", en R. del Águila, F. Vallespin et al. (eds.): *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial.



Derechos humanos de todos los humanos

Xabier Etxeberria

En el presente artículo se ponen de relieve los límites y contextos de los derechos humanos. Se hace especial hincapié en que los derechos humanos deben insertarse y crecer dentro de una tensión inseparable, aquella que se da entre el individuo y la comunidad. Para terminar, el autor nos recuerda que los derechos humanos, antes que discurso, son una protesta.

Las primeras declaraciones de derechos humanos en el sentido más explícito del término –las del siglo XVIII– tienen, como se sabe, un trasfondo iusnaturalista individualista. Hobbes expresa muy bien este trasfondo a través de su famosa imagen de los hongos: "Volvamos al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si precisamente ahora brotaran de la tierra, y de repente, como hongos, llegaran a la plena madurez, sin ninguna clase de compromiso mutuo". Aunque en Hobbes en concreto se hará dejación de las libertades en manos del soberano absoluto para garantizar la seguridad, es importante retener esta imagen. Los derechos humanos –la libertad y la igualdad– van a ser declarados de *todos* los humanos porque se considera que son derechos que poseen los individuos en su pura condición de humanos, es decir, ignorando las diversas características y pertenencias que les particularizan. Evidentemente, esta perspectiva se nos presenta en principio muy apropiada para defender la universalidad: estos

derechos ya no son derechos que poseen ciertos grupos concretos frente a otros que no los poseen, son derechos universales. Por eso precisamente hay algo en ella que deberá ser mantenido. Ahora bien, esos derechos que se declaraban, ¿eran realmente universales?

La crítica feminista ha descubierto que esos humanos que salían a la superficie ya maduros para entablar una relación política basada en los derechos, no eran en la práctica todos los humanos. Esos hongos imaginados que aparentemente remitían a seres humanos sin connotaciones concretas, reflejaban de hecho aspectos de la realidad masculina, eran "hermanos", nunca "hermanas". Las mujeres quedaban enterradas, no tanto en estado de naturaleza cuanto en la naturaleza y en las funciones propias de este nivel, sin poder salir al ámbito público en el que se ejercen los derechos, manteniéndose en "natural" dependencia del varón. La crítica marxista denunció por su parte otra particularidad oculta: por la manera como eran precisados los derechos de

Xabier Etxeberria es profesor de Ética en la Universidad de Deusto (Bilbao) y responsable del Área de Educación para la Paz de Bakeaz.



libertad, igualdad, propiedad y seguridad, los "hongos" eran en realidad los individuos burgueses, los propietarios; es decir, los que "dependen de otros para su subsistencia" tampoco salen a la superficie. También etnias enteras podían quedar enterradas en su situación de dependencia y esclavitud; si, como en el caso de los negros, muestran "participar más de la sensación que de la reflexión", según decía Jefferson, esto es, estar más cerca de los animales que de los humanos, o en todo caso, ser perpetuos niños.

Es decir, y resumiendo, lo explícito de la imagen universalista ha estado ocultando implícitos claramente particularistas. Con lo que lo primero que hay que hacer, en una tarea aún no acabada, es denunciar la función ideológica, de enmascaramiento, que la universalidad proclamada ha tenido, para reclamar que sea eficaz la afirmación de que *todos los humanos*, por el mero hecho de serlo, *somos sujetos de todos los derechos*.

Con ello se llegaría a realizar factualmente, en principio, la universalidad proclamada. ¿Hay que realizarla, de todos modos, a la manera de la propuesta liberal? Volvamos al texto de Hobbes: esos hongos humanos, libres e iguales, son individuos que no deben nada a nadie, "sin compromiso mutuo". ¿Cómo pueden entablar entre ellos sus relaciones, de acuerdo con ese supuesto? Dos nuevas imágenes aparecen aquí: la del mercado y la del contrato. La imagen del mercado sirve para subrayar los derechos-libertades en su enfoque más individualista, en el que la intersubjetividad

está reducida a sus mínimos. La libertad que se supone tienen compradores y vendedores en el mercado para acordar o no oferta y demanda, sería la referencia simbólica de las libertades que tenemos y del modo en que debemos relacionarlas: al Estado le correspondería sólo el papel de garante de que esas dinámicas puedan funcionar, en la confianza, de todos modos, de que hay una "mano invisible" que, como en el mercado real, regula nuestros egoísmos para el bien general.

¿Cuál es el problema fundamental de este enfoque? Que confunde lo que se llamará luego igualdad formal con igualdad material: declarada la igualdad formal, organiza la socie-

dad como si se diera igualdad material, al menos en su forma de igualdad de oportunidades. Pero como ésta no se da, la libertad según el modelo del mercado es la ocasión para la negación real de los derechos de quienes no

Lo primero que hay que hacer es reclamar que sea eficaz la afirmación de que 'todos los humanos', por el mero hecho de serlo, 'somos sujetos de todos los derechos'

pueden entrar en relaciones competitivas igualitarias: esto es, de nuevo, el modo de proclamar la universalidad hace que sea tapadera de una particularidad. Para que la universalidad sea real, propondrán autores liberales "reformistas", dos iniciativas se imponen: por un lado, establecer vías legales y políticas para que se nivelen las diferencias de partida compensando con recursos impersonales las deficiencias de recursos personales; por otro lado, garantizar, a través de esas mismas medidas, que todos dispondremos de los bienes primarios que precisamos (económicos, culturales, de salud, de respeto) para poder realizarnos como humanos. Es decir, el Estado no puede



ser ya el mero garante del juego espontáneo de las libertades.

Decía, de todos modos, que la imagen del mercado y lo que sugiere, incluso reformada, da una visión de los humanos fuertemente individualista, en la que la intersubjetividad está reducida a sus mínimos. ¿Es ésa la imagen que visualiza lo que son realmente los derechos humanos? La tradición liberal ha generado otra imagen potente y complementaria: la del contrato. Los hongos maduros sin compromiso mutuo inicial debaten en igualdad para llegar a acuerdos sobre su organización social y política, para concluir en un compromiso mutuo institucional —el Estado— que se convierte en el marco y la condición de posibilidad de la realización de los derechos humanos. Desde ese momento no son sólo individuos, son también

Debe reclamarse que todos podamos disfrutar de la ciudadanía plena —la "nacionalidad"— en el Estado en el que residimos. Es la única vía para que refugiados, asilados, inmigrantes, puedan ser sujetos plenos de derechos

ciudadanos. El radical individualismo del modelo anterior es aquí superado en unos planteamientos más marcadamente intersubjetivos, al establecerse que, como sucede en un contrato, las libertades individuales se ejercen con la intención de encontrar esquemas institucionales que faciliten las libertades de todos. La libertad no es ya vista, como dice Kant, como "la facultad de hacer lo que quiera con tal de no perjudicar a nadie", sino como "la facultad de no obedecer a las

leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento".

Este planteamiento tiene dos derivaciones. Por un lado, nos muestra que de algún modo los derechos humanos se expresan como derechos del ciudadano. Por otro lado, el dere-

cho de ciudadanía, el derecho que realiza los derechos, se vive al interior de las instituciones políticas acordadas, se vive concretamente al interior de los Estados. Con lo que la posibilidad de tener los derechos depende de la posibilidad de disfrutar de la ciudadanía al interior de un Estado. Esto es, quien no es ciudadano del Estado en el que está no es en la práctica sujeto de derechos, o los tiene seriamente limitados. La ciudadanía en la estatalidad, de marco y condición de posibilidad de los derechos, se convierte así en amenaza para la universalidad de los mismos. Puede debatirse la conveniencia o no de apuntar a una única ciudadanía-estatalidad mundial para superar este problema. No voy a entrar aquí en este debate, aunque manifiesto mi reticencia a la estatalidad mundial. Pero sí debe reclamarse que todos podamos disfrutar de la ciudadanía plena —la "nacionalidad"— en el Estado en el que residimos. Es la única vía para que refugiados, asilados, inmigrantes, puedan ser sujetos plenos de derechos, pueda realizarse en ellos la universalidad declarada. Ofertarles a todos ellos esa posibilidad es, por eso, un deber ligado al propio reconocimiento de los derechos.

Hay que añadir, con todo, una consideración más en esta cuestión. Incluso organizados en Estados, no podemos ver éstos como islas en las que se vivencian mejor o peor los derechos humanos. Primero, porque hay una interdependencia, una globalización que muestra que ese supuesto aislamiento es irreal. Segundo, porque la exigencia de universalidad pide que, por encima de fronteras, todos nos responsabilicemos de que sea universalidad realizada. De cara a esto, la referencia a la Declaración del Derecho al Desarrollo de 1986 puede ser especialmente expresiva, porque implica que: 1) el desarrollo consiste en la sín-



tesis de los derechos, y 2) el derecho al desarrollo es un derecho de todos con el que todos —personas y Estados—, por encima de las fronteras políticas, estamos comprometidos. Realizar el derecho al desarrollo es en realidad realizar la universalidad de los derechos.

¿Quedaría garantizada, con todas estas orientaciones, la realización de la universalidad? Volvamos una vez más al texto de Hobbes. En él, los humanos nacen como hongos, sin dependencias ni pertenencias a grupos de ningún tipo, y se hacen autónomamente maduros entrando así en relaciones mutuas. ¿Pero se refleja con ello nuestra verdadera condición? ¿No forma parte de esta condición esencial el ser en grupos, marcados por determinadas particularidades? Ignorar tan radicalmente lo que nos particulariza, en vistas a afirmar la universalidad abstracta en la que nos encontramos, ¿no puede convertirse en la vía para no reconocer los derechos de las particularidades en general, desde la dominación encubierta de una particularidad? Aquí es todo el pensamiento comunitarista, todas las tradiciones comunitarias, todas las constataciones de que sólo somos a través de nuestra pertenencia privilegiada a determinados grupos, el que se rebela por no encontrar adecuada cabida en una propuesta de derechos como la anterior.

Con ello entramos en un tema delicado, que no cabe pretender abordar en un espacio reducido, pero que no puedo menos de mencionar como tema decisivo hoy para asumir y realizar la universalidad de los derechos humanos. Si decimos, como suele afirmarse entre nosotros, que sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin estatalidad de tipo moderno, incluso sin organización económica de mercado, no pueden vivirse los derechos

humanos, estamos afirmando que la condición de posibilidad de su universalización es que todas las culturas deriven hacia estas formas de manifestación de la cultura occidental. Frente a tal pretensión, las culturas diferentes afirman su derecho a continuar siendo referencias de sentido para la realización de las personas que se remiten a ellas, afirman su "derecho a la diferencia" como derecho también universal.

De este modo, dos tensiones aparecen entrecruzadas: entre el individuo y la comunidad, y entre las culturas más individualistas y las más comunitaristas. Es cierto que hay que evitar el riesgo fuerte de que en nombre de determinadas exigencias de pertenencia comunitaria se siga forzando a los humanos, se les sigan negando sus derechos; que, por ejemplo, se "vuelva a enterrar" a las mujeres que consiguieron salir a la superficie de la vida social y política autónomas, o se encuentren nuevas razones para mantenerlas enterradas. Pero no es menos cierto que ello no puede hacerse identificando la realización de los derechos humanos con la asunción de una particularidad cultural, sino reconociendo que dichos derechos tienen múltiples posibilidades de encarnación, y reconociendo igualmente no sólo la legitimidad sino también la riqueza de las pertenencias culturales como horizonte de identidad y sentido.

Para enfrentarse a estas tensiones habrá que explorar lo que podemos llamar las *mediaciones culturales plurales* de la universalidad, a través de la articulación dialéctica de tres dinámicas:

Las culturas diferentes afirman su derecho a continuar siendo referencias de sentido para la realización de las personas que se remiten a ellas, afirman su "derecho a la diferencia" como derecho también universal



1. La que toma conciencia crítica de la historicidad de los derechos declarados, y con ello de sus contingencias y dependencias contextuales y culturales, y por tanto, de su apertura al cambio y la pluralidad.
2. La que, a pesar de ello, y a pesar de formularse en lenguajes múltiples y transitorios, afirma un momento de transhistoricidad y transculturalidad en los derechos, desbordando los contextos culturales e históricos precisos, mostrando que lo nuclear de los derechos no es mera construcción arbitraria, y convirtiéndose de ese modo en referente inspirador y crítico de lo que es.
3. La que, para mediar adecuadamente el horizonte de universalidad con las particularidades culturales y las diferencias, no sólo inevitables sino potencialmente enriquecedoras, busca la universalidad dialógica, se convierte en universalidad "de recorrido", a través del diálogo intercultural en un proceso nunca acabado, y distinguiendo cuando sea preciso principios universales de concreciones culturales específicas.

Las imágenes y símbolos que he ido mostrando como soporte de la concepción de los derechos humanos son imágenes de simetría, presuponen humanos entablando relaciones en igualdad. El "discurso" de los derechos se ha nutrido de ellas. Con ello, de todos modos, ha olvidado que los derechos humanos, antes

que discurso, son la protesta de quienes, ante la deshumanización sufrida, gritaron: ¡no hay derecho! Es decir, no podemos separar la teorización de los derechos humanos de la experiencia de lo intolerable, de la injusticia y la opresión, desde las que seres humanos, conscientes de que su dignidad o la de los otros ha sido negada, han sido capaces de expresar su indignación movilizadora. Pues bien, esta experiencia es algo que se ha vivido en todos los tiempos y en todas las culturas y que se ha plasmado por el conducto adecuado, que no es el discurso sino la *narración*. En los imaginarios que son los relatos, el punto de partida no es el individuo abstracto, sino los seres humanos concretos, a nivel personal y grupal, caracterizados por su desigualdad, por su asimetría, siendo especialmente relevante la desigualdad debida a los fenómenos de opresión.

Frente al prestigio del discurso sobre los derechos del individuo autónomo sin deudas con el pasado, debemos reivindicar también la relevancia decisiva de las simbólicas narrativas, tanto para el sentido como para la fundamentación de los derechos humanos. Porque es en estos imaginarios, que son los imaginarios de las víctimas, en los que se nos muestra claramente que la dinámica que revela y gesta los derechos humanos es la intersubjetividad asimétrica, que reclama ser resuelta en derecho, y que el criterio de realización de los derechos es la víctima: aquéllos se cumplen de verdad, se hacen de hecho universales, cuando se cumplen en ésta. ■



Al lado de los derechos¹

María-Milagros Rivera Garretas

La libertad humana no se agota en la exigencia de derechos. La libertad es también ese mundo infinito en el que crece de forma gratuita el afecto, el cuidado.

Art. 1: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" (Declaración Universal de los Derechos Humanos).

A mí, la lectura del artículo primero de la declaración de derechos humanos me suscita una paradoja: efectivamente, todos nacemos iguales, y así me lo enseñaron en la escuela y en la universidad; pero es evidente que unos son dados a luz niños y otras somos dadas a luz niñas. Muy antiguamente, en la Europa del siglo XII, esta paradoja —si es que era paradoja entonces— se exponía diciendo: mujeres y hombres somos sustancialmente diferentes y somos iguales.

La diferencia de ser mujer y la diferencia de ser hombre se han quedado, pues, fuera de la declaración de derechos; y —yo propongo— fuera deben quedarse. Porque las diferencias son fuente de riqueza, fuente de significados que matizan la crudeza de la vida humana, seduciéndola sin humillarla; sin humillarla por la fuerza, la fuerza niveladora de la ley.

La declaración de derechos se elaboró con la finalidad de corregir desigualdades, desigualdades llamadas sociales. Desigualdades

que hizo percibir como injustas e intolerables esa invención simbólica genial del Occidente contemporáneo que ha sido la justicia social. La justicia social dice que hay que tener derechos, y que los derechos corrigen las desigualdades que provoca el ejercicio de instancias de poder; de poder civil, pues en las guerras los derechos quedan en suspenso. Justicia social que es distinta de la justicia divina de la Europa feudal, que le atribuía la desigualdad a la culpa y la gestionaba y corregía con el poder eclesiástico.

Es cuestión de justicia social, por tanto, que a una mujer se le pague lo mismo que a un hombre por el mismo trabajo. Pero —yo propongo— no es sólo cuestión de justicia social. Como no es sólo cuestión de justicia social que haya pocas mujeres en los órganos directivos de las multinacionales, en los ejércitos o en los parlamentos; ni es siquiera una cuestión de justicia social, más que un poco, que se explique ciencia feminista en la universidad, a pesar de que, hoy, la gran mayoría de su alumnado y una parte importante de su profesorado somos mujeres.

¿Por qué no es sólo cuestión de justicia social que a una mujer se le pague lo mismo que a un hombre por el mismo trabajo? Porque hay un gran ámbito de lo real, una gran parte

María-Milagros Rivera Garretas es miembro de Duoda, Centre de Recerca de Dones, Universitat de Barcelona.

1. He presentado este texto en la jornada "El tòpic de la igualtat a debat", celebrada el 19 de diciembre de 1998 y organizada por la Concejalía de Derechos Civiles del Ayuntamiento de Barcelona. Está publicado en *El Viejo Topo*, 128 (abril de 1999).



de la experiencia humana, que es y quiere seguir siendo indiferente a los derechos. Es una parte de la experiencia humana en la que las relaciones que se dan son relaciones de disparidad, no de desigualdad. Relaciones que no son fruto de la injusticia social sino del desprezarse inevitablemente la existencia humana en la necesidad; y resultado también de la diversidad de deseos de vida. Resultado, por tanto, de la necesidad y del presentarse la libertad humana en el tiempo.

En este ámbito, los derechos no sirven. Es más, cuando los derechos intervienen aquí, suelen destruir formas de libertad en vez de custodiarlas o de garantizarlas. Porque sólo una parte de la libertad humana es consecuencia del tener derechos. Esto lo vio muy lúcida-mente, por ejemplo, en los años setenta, la parte del movimiento feminista que no luchó por el derecho al aborto sino por su despenalización, por su salida pura y simple del código penal. Lo ven también todos los días las amas de casa; amas de casa que no le reclaman, que no le reclamamos apenas nuestros derechos al Estado del bienestar, prefiriendo, en cambio, confiar en primer lugar en las redes de relación que entablamos y sustentamos libremente con otras y con otros.

En esta parte de la experiencia de cada criatura humana, las relaciones que se dan no son relaciones de poder sino relaciones de autoridad. Están, por tanto, más allá de la ley; más allá, no en contra de la ley. Las orienta el amor, o sus contrarios, la envidia, el odio.

El problema surge, pues, cuando se confunden esos dos ámbitos —el del poder y el de

la autoridad— y se pretende que los derechos intervengan en el ámbito para el que no fueron pensados. O cuando se pretende interpretar con el modelo de los derechos las partes de la experiencia humana que le son ajenas. De la misma manera que el amor desordena cuando interviene en las relaciones de poder. Porque lo de "universal" de la declaración de derechos tiene un sentido estrictamente cuantitativo y geográfico. Un ejemplo extremo del problema que plantea la mediación de la ley cuando se

Hay un gran ámbito de lo real, una gran parte de la experiencia humana, que es y quiere seguir siendo indiferente a los derechos

mete donde nadie le llama es la propuesta de proclamación de los derechos del feto; propuesta que ha llevado a presentar a la futura madre como enemiga de su criatura. Una aberración que ensombrece una experiencia humana que la poeta María Victoria Atencia ha entendido como totalmente de otro orden cuando escribe:

Tiempo atrás, vida atrás, me recogí en mi sangre
y añié mi esperanza para crear un fruto.
En el tierno silencio de aquellos largos meses
nos mecía a los dos el giro de la tierra.
Después, al alumbrarlo, la tierra se detuvo.²

Cuando se interpretan con el modelo de los derechos las partes de la experiencia humana que le son ajenas, se ve discriminación por todas partes: donde la hay y donde no la hay (pues hay sitios en los que las mujeres, por ejemplo, no queremos estar). O se ve sólo discriminación donde hay —pienso— algo más que discriminación. Como en esa herida social que es el menor salario femenino por el mismo trabajo; una herida que no se deja curar ni por los

2. María Victoria Atencia, *Trances*, y María Zambrano, *El reposo de la luz*, Madrid, Hiperión, 1986, p. 33.



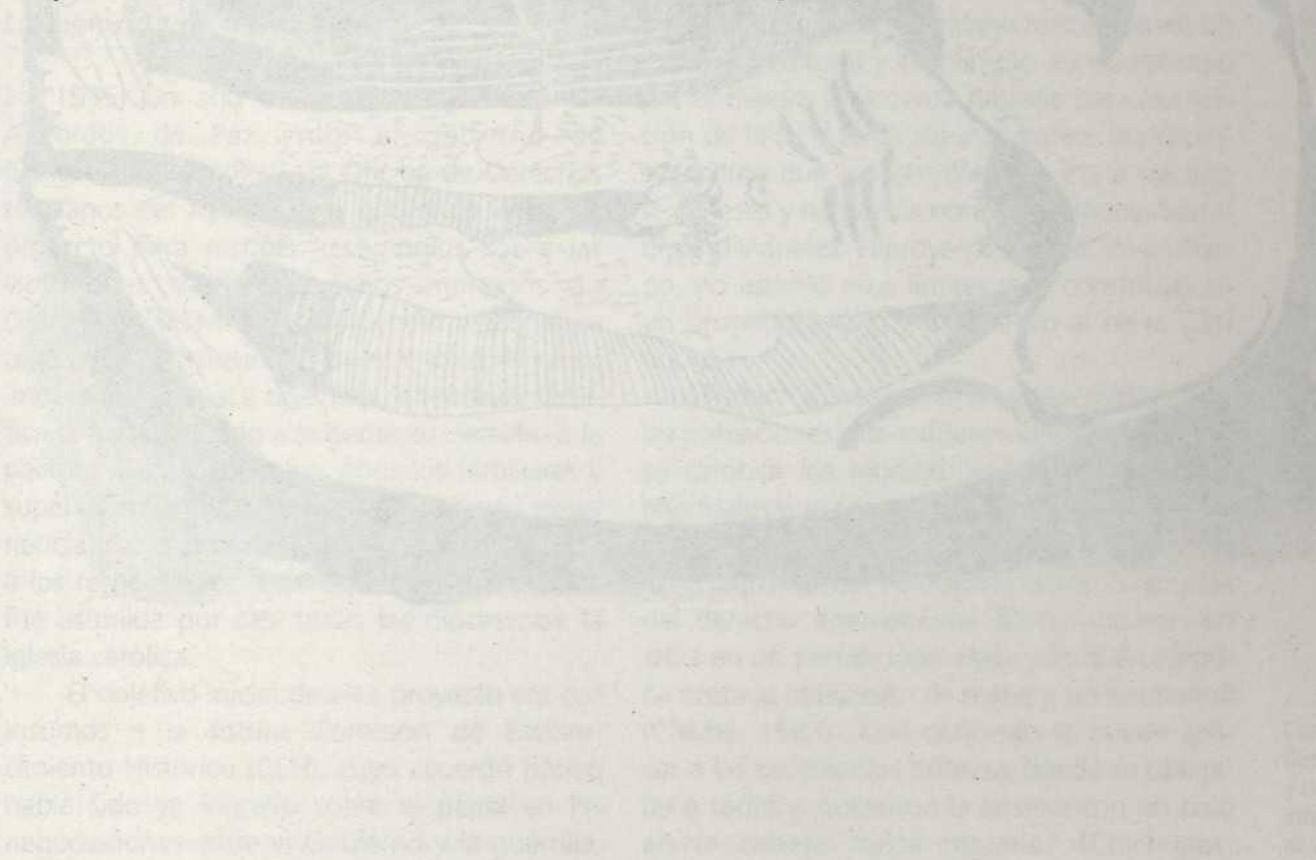
muchos años de lucha ni por el triunfo del feminismo de los derechos. El algo más es aquí —propongo— una advertencia: un advertirnos a las mujeres de hoy que practicamos poco la política de lo simbólico; que no decimos originalmente qué son ahora todas esas relaciones sociales de las que nos hemos apropiado gracias al triunfo del feminismo. Nos advierte de que usando para todo el modelo de los derechos, se nos queda en el desamparo ese gran ámbito de lo real que funciona porque funcionan en él las relaciones de autoridad, no de poder. Ese ámbito que un grupo de investigadoras del Centre Duoda hemos llamado prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, y que la Librería de Mujeres de Milán ha llamado la obra de la civi-

lización; una obra que es más de mujeres que de hombres.

Pero para hacer política de lo simbólico hay que resituar la discriminación en su parcialidad, dejar de reconocerle al Estado de derecho el crédito que no tiene.

La política de lo simbólico en la relación de autoridad, de disparidad, es una lucha distinta, menos vistosa, menos espectacular que la lucha para que se cumplan los derechos, pero pienso que tan radical como ésta y menos vulnerable a la pérdida, al retroceso, cuando cambian los gobiernos.

Pienso incluso que es esta política la que puede hacer que los derechos sean algo más que declaraciones; además de enriquecer, por sí sola, el gusto por la vida. ■







Procesos de reparación

Reconstruir el tejido social. Los desafíos de Guatemala

Carlos Martín Beristain

Este artículo presenta una serie de reflexiones sobre las necesidades de reconstrucción del tejido social en una sociedad pluricultural como la de Guatemala, que ha sufrido el tremendo impacto de la violencia política, el genocidio y la discriminación de amplias mayorías, así como el papel de los proyectos que trabajan en la memoria colectiva.

La memoria en movimiento

En 1995, un año antes de la firma de los Acuerdos de Paz entre el gobierno de Guatemala y la URNG, la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado (ODHAG) inició un proyecto para recoger testimonios sobre las violaciones de los derechos humanos en Guatemala (REMHI). Ese proyecto estaba sustentado en la convicción de que además de su impacto individual y colectivo, la represión política le había quitado a la gente su derecho a la palabra. Durante muchos años los familiares y supervivientes no pudieron compartir su experiencia, dar a conocer lo sucedido o denunciar a los responsables. Esta experiencia de REMHI fue asumida por casi todas las diócesis de la Iglesia católica.

El objetivo inicial de este proyecto era dar insumos a la futura Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), cuyo acuerdo básico había sido ya logrado sobre el papel en las negociaciones entre el Gobierno y la guerrilla,

y contribuir a hacer su trabajo más eficaz en un país multicultural y plurilingüe aún dominado por el miedo. El acuerdo firmado para la creación de la CEH tenía algunos límites importantes, como que la Comisión sólo iba a trabajar seis meses y no podría nombrar responsabilidades individuales. El proyecto REMHI, sin embargo, no asumió esos límites y se constituyó en un proyecto previo y alternativo al de la CEH oficial.

Tratar de responder a las necesidades de las poblaciones que sufrieron la violencia supuso cambiar los modelos y formas de trabajo habituales que conocíamos hasta entonces. Las categorías que se utilizan habitualmente como los "patrones de violación", o los conceptos del derecho internacional (DIH), entraron en crisis en un primer momento. ¿En qué categoría entra la obligación de matar a un hermano? (Chiché, 1983) ¿Qué concepto se puede aplicar a las ceremonias públicas donde se obligaba a todos a golpear a la víctima con un palo en la cabeza hasta matarla? (Chichupac,

Carlos Martín Beristain es médico y coordinador del informe *Guatemala Nunca Más*.



1982). Cuanto más fuimos compartiendo la experiencia que muchas comunidades habían guardado en silencio, más desafíos aparecían para el trabajo.

Además, cada historia de la gente estaba recorrida de mucho sufrimiento, pero también de resistencia y de muchas ganas de vivir. A pesar de su sentido para desenmascarar el horror, la focalización en el daño corre el riesgo de victimizar a los supervivientes. El testimonio tenía que ayudar a reconocer el dolor, pero también a rescatar la dignidad que la violencia había tratado de suprimir.

Mucha de la gente con la que empezábamos a trabajar estaba interesada en ver cómo la memoria histórica podía ser un instrumento de reconstrucción social.

La recogida de información a partir de testimonios se vio así enriquecida por la búsqueda de un sentido más comunitario a nuestra acción y una dimensión de apoyo a los supervivientes a los que se invitaba a hablar de lo que pasó. En Saha-

kok (Alta Verapaz), paralelamente a la recogida de testimonios, los ancianos soñaron una cruz en lo alto del cerro donde habían quedado sin enterrar tantos de sus hermanos. Veintiocho comunidades se organizaron para llevar a cabo ese sueño. En la montaña, además de sus restos, quedaron escritos entonces los nombres de 916 personas que la gente había ido recogiendo.

Por eso, hablar de lo que pasó llevó también a distintas formas de movilización, como denunciar cementerios clandestinos, realizar ceremonias y plantear necesidades de justicia y

resarcimiento. El REMHI, junto con otros grupos, se convirtió en un nuevo movimiento social.

Las víctimas y supervivientes

Para las víctimas y familiares que se acercaron a dar su testimonio al proyecto REMHI, y posteriormente a la CEH, el conocimiento de la verdad era una de las principales motivaciones. Mucha gente se acercó para contar su propia historia que no había sido antes escuchada y para decir: "créame". Esa demanda implícita de dignificación está muy ligada al reconocimiento de la injusticia de los hechos y a la reivindicación de las víctimas y los familiares como

personas cuya dignidad trató de ser arrebatada: "nos hicieron más que a los animales".

Entre los motivos para dar su testimonio también fue frecuente la posibilidad de realizar investigaciones sobre el paradero de sus familiares y exhumaciones. En

la cultura maya, los muertos son considerados parte de la comunidad y poseedores de otra forma de vida. Por eso las exhumaciones constituyen, para muchas personas, una posibilidad de restablecer en parte esos vínculos rotos por la violencia. Para todos, ladinos o mayas, el conocer qué sucedió con sus familiares y el tener un lugar donde ir a velarlos está asociado con el cierre del proceso de duelo. Detrás de muchas de esas demandas había, en algunos casos, no sólo necesidades psicológicas sino también problemas prácticos como los derechos de sucesión o la propiedad de la tierra.

**El testimonio tenía
que ayudar a reconocer
el dolor, pero también a
rescatar la dignidad
que la violencia
había tratado de
suprimir**



Otras muchas personas se acercaron a dar su testimonio para pedir justicia y castigo a los culpables, que en muchas ocasiones son victimarios conocidos en las comunidades, y resarcimiento por las pérdidas familiares y comunitarias.

No encontramos ánimo de venganza en las víctimas, pero la convivencia con los victimarios sigue siendo un problema importante en la actualidad, ya que no se ha hecho justicia y, además, muchos de ellos han sacado ventaja social de su poder (dinero, tierra, etc.). En la demanda de justicia hay por tanto implícita una demanda de lograr unas nuevas bases para la convivencia que no estén fundadas en la posesión de las armas o el poder de coacción. La verdad y la justicia pueden ayudar a las víctimas del horror a reconstruir su vida y a promover cambios sociales, como muestra el testimonio de Diana Ortiz, una monja estadounidense que trabajaba en Guatemala y que fue secuestrada, violada y torturada en 1990 por agentes del ejército bajo la dirección de *Alejandro*, un oficial estadounidense, y que declaró hace un año ante la Comisión de Derechos Humanos del Congreso de los Estados Unidos, donde pidió la desclasificación de documentos de la CIA sobre la implicación de Estados Unidos en Guatemala. Diana fue introducida en un pozo donde había gente herida, ratas y cadáveres en descomposición, fue violada repetidamente y obligada a acuchillar a un detenido. "Alejandro me recordó que mis torturadores habían grabado en vídeo algunas de las partes de mi tortura que más me avergonzaron. Dijo que esas imágenes serían entregadas a la prensa si yo no perdonaba a mis torturadores. Logré saltar del vehículo y salir corriendo. Llevo nueve años luchando por dejar de correr".

El impacto del genocidio

Los dos informes, *Guatemala Nunca Más* (REMHI) y *La memoria del silencio* (CEH), describen una realidad similar y muestran las consecuencias devastadoras que ha tenido esa violencia y represión política y que comprometen de forma muy grave la vida de la gente. Enormes *pérdidas humanas*, con doscientas mil personas asesinadas o desaparecidas; una vasta *destrucción comunitaria* (400 aldeas arrasadas) y desplazamiento masivo (un millón de desplazados y cientos de miles de refugiados); el *terror* ejercido contra la población civil, con ejecuciones públicas y masacres masivas, especialmente de grupos de población maya, que ha supuesto un *genocidio*; una *implicación forzada* de la población civil en la guerra, especialmente a partir de la creación de las PAC (grupos paramilitares en los que fueron obligados a participar en tareas contrainsurgentes, asesinatos y masacres, hasta 900.000 hombres); las operaciones clandestinas, como desapariciones forzadas y asesinatos, dirigidas por los servicios de *inteligencia militar* contra sectores profesionales, sindicales, universitarios, campesinos; y la *impunidad* absoluta en que se desarrollaron las acciones contra la población civil, complicidad e ineficacia absoluta del sistema judicial. El Estado (ejército y grupos paramilitares, etc.) ha sido el responsable del 95% de los hechos registrados. Por su parte, la guerrilla ha sido considerada responsable de entre el 3% de los casos, entre los que destacan varias masa-

La convivencia con los victimarios sigue siendo un problema importante en la actualidad, ya que no se ha hecho justicia y, además, muchos de ellos han sacado ventaja social de su poder



eres, asesinatos de miembros de los grupos paramilitares y ajusticiamientos de miembros de sus propias fuerzas.

A pesar de que la violencia masiva tuvo su auge en los gobiernos militares entre 1980 y 1983, posteriormente ha continuado de manera más selectiva, siendo el ejército quien ha tutelado y dirigido el proceso con gobiernos civiles desde 1986. Además de su control político, el ejército se ha convertido también en un poder económico (bancos, empresas públicas), con una gran capacidad de control de proyectos de inversiones. Esa capacidad de control económico o político ha tenido también un reflejo en la dinámica de las comunidades, en donde a pesar de la desmovilización de las PAC, muchos de sus miembros siguen teniendo un poder de coacción.

El nudo de la impunidad

La impunidad amenaza con ahogar las esperanzas de cambio que trajo la finalización del conflicto armado. El primer paso que se dio después de la firma de los Acuerdos de Paz fue la Ley de Reconciliación, que trataba de acabar con la exclusión política que reinaba en Guatemala: favorecer la desmovilización de la guerrilla y la reinserción de los combatientes de la URNG.

Sin embargo, los militares hicieron la lectura de que quedaban amnistiados todos los delitos cometidos en los últimos treinta y seis años, convirtiéndose en una especie de autoamnistía. De hecho, los primeros en presentarse ante la ventanilla del juez para solicitar el indulto fueron dos altos miembros del ejército acusados de ser los autores intelectua-

les del asesinato de Myrna Mack. Esto generó una movilización social en contra a partir de la Alianza contra la Impunidad, una red de grupos sociales, organizaciones populares, grupos políticos y de derechos humanos.

Sin embargo, la impunidad se iba a convertir en el marco de la institucionalidad pactada para el "proceso de paz". Por eso, que el informe REMHI señalara a algunos oficiales implicados en las atrocidades contra la población civil se saltaba ese pacto de silencio. La postura crítica de la Iglesia y algunos grupos de derechos humanos ya había sido señalada por el presidente Arzú como un obstáculo para la paz, poco después de la firma de los Acuerdos.

El asesinato de Monseñor Gerardi el 26 de abril de 1998, dos días después de presentar el informe *Guatemala Nunca Más*, puso de manifiesto tanto la importancia de la memoria como la estrategia de la impunidad. La escena del crimen fue alterada, un coche con matrícula de los servicios de inteligencia estuvo rondando el lugar poco antes del asesinato, dos oficiales de inteligencia estuvieron presentes poco después, no se investigó a los militares acusados por la ODHAG de estar implicados en los hechos. Desde el inicio los rumores que circularon de forma interesada y la propia versión del Gobierno hablaban de crimen pasional, después se acusó al sacerdote que vivía con Gerardi, se habló de una red de tráfico de imágenes religiosas, e incluso se acusó a uno de sus colaboradores más directos de estar implicado. Todo ello tiene algo en común: no hay referencias al ejército y las acusaciones quedan, de una u otra manera, en el lado de la Iglesia. El juez y el fiscal dimitieron debido a las irregularidades del proceso, el nuevo juez inició la investigación de varios militares y recibió ame-

El Estado (ejército y grupos paramilitares, etc.) ha sido el responsable del 95% de los hechos registrados



nazas de muerte, posteriormente dejó el caso y salió del país. La impunidad continúa a un año del asesinato. Y el miedo en mucha gente que dió su testimonio también. Todos los otros casos en que están enjuiciados militares, patrulleros civiles o comisionados militares conocen ese tejido de la impunidad. Las pruebas se perdieron a pesar de estar bajo custodia judicial, en el juicio contra el ex comisionado militar Cándido Noriega acusado de 155 asesinatos por numerosos testigos. Los testigos son amenazados, como en el caso de la comunidad de Xamán, que sufrió una masacre causada por los disparos de una patrulla militar. Además, en ese caso se denunció la compra de testigos mediante la adjudicación de tierras, y el juez desestimó muchas de las pruebas de la acusación (incluyendo un informe de MINUGUA, la Policía Nacional y el Ministerio público).

En un caso histórico reciente, dos patrulleros civiles fueron condenados a muerte por su participación en la masacre de Rabinal en 1982. Los grupos de víctimas y de defensa de los derechos humanos fueron los primeros que pidieron que se conmutase la pena de muerte y que se investigase a los autores intelectuales. Sin embargo, a las pocas semanas el juicio y las condenas fueron anulados y los patrulleros puestos en libertad. Éstos son sólo algunos ejemplos que ponen de manifiesto que la impunidad es una amenaza para el presente y el futuro de la convivencia y que la justicia es la base de la paz.

El Gobierno ha tratado después de plantear el perdón como la única salida para rehacer el país, al convocar un movimiento nacional

por el perdón, en el aniversario de la firma de los acuerdos de paz, llamando a la reconciliación en los términos de olvido y perdón. Mucha gente se planteó entonces: ¿qué tenemos que perdonar y a quién? Dos meses después se presentó el informe de la CEH. ¿Cuál ha sido la reacción del Gobierno? Las demandas de la CEH de apartar de sus cargos a los oficiales del ejército comprometidos en el genocidio y llevar a cabo una reforma en profundidad del ejército no han tenido más respuesta que la de mirar para otro lado.

Haciendo trampas a la paz

La finalización del conflicto armado ha supuesto el fin de la exclusión política y la aceptación de que hay reglas del juego que no se pueden modificar. Del conjunto de acuerdos firmados, algunos, como los de desmovilización, se han llevado a cabo, aunque con dificultades. Pero los

La impunidad amenaza con ahogar las esperanzas de cambio que trajo la finalización del conflicto armado

acuerdos sustantivos sobre las reformas constitucionales, recientemente rechazadas en el referéndum de mayo, como la reforma del ejército, el problema de la tierra, el reconocimiento de la pluriculturalidad, etc., están aún en la oscuridad del túnel y se van a convertir en materia de disputa electoral en el futuro. La gran abstención (80%) y la estrategia del miedo llevada a cabo por algunos sectores reaccionarios (como la Liga Pro-Patria o el CACIF de los empresarios) frente a cambios en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, etc., han sido los argumentos de esta derrota. Por otra parte, el fracaso de la reforma fiscal y las privatizaciones han supuesto mayo-



res dificultades para la supervivencia de la gente y dejan al Estado sin recursos para hacer frente a las necesidades sociales.

Por su parte, el aparato militar se prepara para los nuevos tiempos, ha dado de baja a algunos de sus cuadros, pero mantiene intactas sus estructuras operativas y de inteligencia, su presupuesto ha aumentado¹ —en contra de lo firmado en los acuerdos, que era su reducción— y desarrolla una amplia red de inversiones financieras, comerciales e industriales. También se mantienen grupos clandestinos amparados en el Estado, según denuncia el reciente informe de MINUGUA sobre la situación de los derechos humanos.

Todo ello coincide con un nuevo aumento de la violencia política. Después de un primer año tras la firma de los Acuerdos con una franca disminución de las violaciones de los derechos humanos, de nuevo se empiezan a dar asesinatos selectivos de algún fiscal, políticos y líderes sociales, en un intento de frenar las reformas sociales.

Las nuevas violencias

La finalización del conflicto armado ha traído también un cambio en las formas de violencia. En términos globales, actualmente hay un cambio del terror político hacia la criminalidad. De una violencia política que disputaba del poder y una "racionalidad" contrainsurgente de la violencia del Estado, se ha pasado a un aumento de la delincuencia criminal que se alimenta de las debilidades del *statu quo* pero no busca transformarlo. La impunidad es un nuevo estímulo para el delito. En Guatemala se produce un secuestro cada dos días (de empresarios o familias influyentes) y un linchamiento cada diez días el último año (más del doble en el

caso de los intentos). Las mafias de la criminalidad organizada prosperan y los focos territoriales de violencia se están desplazando hacia los departamentos con ambientes económicos ilegales (narcoactividad), migratorios y de fuerte interacción comunitaria.

Paralelamente el Estado pierde soberanía frente a la seguridad privada, incluso al margen del propio orden jurídico. Las empresas de seguridad van teniendo cada vez un papel más importante. Se calcula que hay cerca de 200, con un total de 11.000 efectivos. El vigilantismo es un fenómeno sociológico en rápida expansión, con organizaciones como Guardianes del Vecindario, que asegura tener una red de más de 800 comités y podría llegar a las 80.000 personas.² En las áreas rurales operan los resabios de las Patrullas de Auto-defensa Civil (PAC) y grupos semejantes que siguen teniendo una importante capacidad de coacción.

¿A qué se debe este aumento de la criminalidad? Entre los factores que están en la base de esos fenómenos de delincuencia, están un bajo estado de cohesión social, el mantenimiento de las desigualdades sociales, regímenes cuestionados de propiedad, como el grave problema de la tierra, y la impunidad. Ese proceso se está dando también en parte en otros muchos países en la posguerra, como El Salvador, pero también en menor medida Venezuela o México.

Frente a este panorama, el autoritarismo saca sus ofertas de seguridad de su viejo armario, que suponen una nueva amenaza para la reconstrucción del tejido social, tales como el aumento del número de policías, la participación del Ejército en tareas de apoyo a las fuerzas civiles de seguridad, el endurecimiento de sanciones penales, la pena de muerte y la

1. El presupuesto militar ha tenido un efecto muy negativo en el desarrollo (informe de Lawrence Klein, premio Nobel de Economía, Fundación Arias). El gasto de defensa alcanzó el 47% en 1994. Un militar gana como promedio cuatro veces lo que gana un trabajador de salud (*Prensa Libre*, octubre de 1998).

2. Estos datos, junto con los datos económicos que se citan más adelante, han sido entresacados de varios artículos y publicaciones de Edgar Gutiérrez, publicados en Guatemala en 1998-99.



transformación en bunkers de los sistemas penitenciarios.

Reconstruir el tejido social

A pesar de su debilidad estructural, la sociedad civil guatemalteca está realizando esfuerzos para reconstruir el tejido social y dar seguimiento a los acuerdos de paz. Muchos de los grupos surgidos de la resistencia, la defensa de los derechos humanos o la lucha por la tierra y el reconocimiento de la identidad de los pueblos mayas que han ido creciendo en los últimos años, se enfrentan ahora a los desafíos de articularse en torno a reivindicaciones comunes y formas de organización propias en un nuevo contexto.

Las recomendaciones del informe REMHI y de la CEH constituyen todo un programa para la reconstrucción, y muchos grupos están trabajando para que no queden sólo en un testimonio de las víctimas. El proceso de reconstrucción exige tener en cuenta la memoria de las víctimas del genocidio, y llevar adelante medidas para mitigar o reparar el daño en lo posible, medidas que acaben con la impunidad, reformar las fuerzas armadas, desmantelar los cuerpos de inteligencia militar, facilitar la participación política respetando las formas de organización maya, y difundir el contenido y conclusiones de los informes en la sociedad. También se necesitan medidas de redistribución de la riqueza, dado que la violencia actual tiene raíces económicas y sociales.

Este programa de reconstrucción para los próximos años corre el riesgo de quedar constreñido por la interpretación limitada de los Acuerdos de paz, la política patrimonial que ha caracterizado al actual gobierno y la coyuntura electoral, dado que este año se llevarán a cabo

nuevas elecciones generales. La respuesta del gobierno de Arzú a las recomendaciones del informe de la CEH no ha podido ser más decepcionante. Ha consistido en un anuncio en los periódicos explicando su posición: descalificación de la versión del conflicto que aparece en el informe; no a nuevos cambios en el ejército; silencio ante la declaración de genocidio; compromiso de poner en marcha una limitada comisión sobre resarcimiento. El Gobierno quiere incluir como resarcimiento las obras de infraestructura o dotación de servicios básicos que son obligación del Estado, y plantea un presupuesto para resarcimiento de 200 millones de pesetas, es decir, el 0,3% del monto del programa de privatizaciones.

La reconstrucción social y la prevención de la violencia pasan también por recuperar la idea de comunidad mediante políticas sociales que mejoren la calidad de vida. No es posible pensar en seguridad y en desarrollo sin una política social que rompa las fronteras de la exclusión. Para ello se necesita estimular la participación ciudadana, con planes locales y regionales de desarrollo descentralizados y con colaboración con comités de base, cooperativas, iglesias, ONG, etc.

Los tiempos están duros para la vida en Guatemala, pero el renacimiento de comités cívicos (nuevas formas de agrupación política en los municipios), la incipiente reestructuración de fuerzas sociales y organizaciones populares, de derechos humanos, eclesiales, etc., suponen una esperanza para la lucha por la puesta en marcha de todas esas medidas.

La reciente movilización masiva en el aniversario del asesinato de Gerardi, la mayor de

El Gobierno ha tratado de plantear el perdón como la única salida para rehacer el país



los últimos veinte años, es una muestra de ello. También hay otros movimientos en marcha, como el que trata de llevar el proyecto REMHI de *devolución* de la memoria de nuevo a las comunidades. Se trata de hacer de esa memoria un instrumento de acompañamiento, apoyo a las exhumaciones y trabajo pedagógico y organizativo con las comunidades afectadas por la violencia. Este camino de ida y vuelta es aún joven, pero está vivo.

A quienes hemos estado acompañando todo este proceso de recoger testimonios, trabajar con las comunidades, escribir los informes, nos ha llevado a compartir mucho dolor. También a hacernos muchas preguntas sobre la recuperación de la memoria y el acompañamiento a la gente que ha sufrido la violencia. Como tantas veces en este trabajo, también hemos aprendido mucho al escuchar la voz de gente como Maritza Urrutia, una maestra dete-

nida, torturada y obligada a grabar en vídeo una declaración de pertenencia al EGP por parte de un comando de los servicios de inteligencia militar que nos regaló sus sueños cuando terminó de dar su testimonio: "Por los miles de desaparecidos, torturados y asesinados por el ejército guatemalteco, por las convicciones políticas por las cuales me secuestraron, por todos los guatemaltecos que se movilizaron para conseguir mi liberación, por las personalidades e instituciones internacionales que presionaron al gobierno para que me soltara, por un futuro para mi hijo y los demás niños de Guatemala, por mí misma, es que tomé la decisión de seguir denunciando los atropellos que por más de treinta años viene cometiendo el ejército del país con total impunidad. Porque así, aunque sea un poco, seguiré contribuyendo a que la paz, la justicia y la dignidad humana tengan de nuevo cabida en mi querida Guatemala". ■

Sudáfrica: del pasado al futuro

Lucía Alonso Ollacarizqueta

Para lograr la reconciliación resulta imprescindible recuperar la verdad, y recuperarla en todas sus dimensiones, especialmente en la construcción pública y transparente de la misma.

Pocos acontecimientos históricamente trascendentales han recibido en esta esquina del mundo tan ínfima atención como la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación de Sudáfrica. Una atención que únicamente parece haberse fijado en sus sombras.

Tal vez este silencio, o en su caso el enfoque negativo, pueda interpretarse como un menosprecio condescendiente hacia ese proceso que algunos calificarían, y califican, de *ingenuo*. Pero también es posible que el altivo mutismo no sea sino un broquel tras el que se esconden la inercia y el miedo. La inercia conservadora de los

Lucía Alonso Ollacarizqueta es miembro del Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza.



conceptos asentados y aceptados como norma, y el miedo a que ésta no sea totalmente válida.

Porque los trabajos de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, inscritos en el marco de la construcción de una *nueva* Sudáfrica (del País del Arco Iris, como lo bautizó Nelson Mandela), se basan en principios poco convencionales, o más bien poco considerados en la práctica.

Principios, no obstante, recogidos en la Constitución sudafricana de 1993, la misma que en su última cláusula sienta los fundamentos de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación. En el mencionado apartado se afirma que "la búsqueda de la unidad nacional, del bienestar de todos los ciudadanos sudafricanos y de la paz requiere la reconciliación entre las gentes de Sudáfrica y la reconstrucción de la sociedad".

"La adopción de esta Constitución sienta los fundamentos sólidos para que las gentes de Sudáfrica trasciendan las divisiones y conflictos del pasado que generaron notorias violaciones de derechos humanos, la transgresión de los principios humanitarios en conflictos violentos, y un legado de odio, miedo, culpabilidad y venganza. Ahora éstos pueden ser atendidos sobre la base de que existe una necesidad de entendimiento, que no de venganza; una necesidad de reparación, que no de revancha; una necesidad de *ubuntu*,¹ que no de victimización".²

La reconciliación se ve pues como una necesidad para construir un futuro diferente, pero también como un medio para conseguirlo; es a la par una meta y un proceso. Atendiendo a esta idea, la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación se concibe como un mecanismo facilitador de esa reconciliación, un mecanismo que se establece a finales de 1995.³

Y se hace en el convencimiento de que para construir el "*punto histórico*" entre el pasado de una sociedad profundamente dividida por los conflictos, los sufrimientos nunca contados y la injusticia, y un futuro basado en el reconocimiento de los derechos humanos, la democracia, y la pacífica coexistencia y desarrollo de oportunidades para todos los sudafricanos sin distinción de color, raza, clase, credo o sexo", del que habla la Carta Magna, es necesario obtener una imagen lo más clara posible de las injusticias que se cometieron en el pasado.

Y se afirma que este proceso de revelación debe ir acompañado de un reconocimiento público y oficial del callado sufrimiento que dichas injusticias han producido, tanto para devolver la dignidad a las víctimas como para evitar que en el futuro puedan repetirse violaciones de derechos humanos similares.

Pero al mismo tiempo, y con el mismo fin de promover la reconciliación y la reconstrucción de la sociedad, la Constitución de 1993 contemplaba una amnistía en relación con los "actos, omisiones y ofensas que con finalidad política se hubieran cometido en el pasado" (del 1 de marzo de 1960 al 9 de mayo de 1995).

En busca de la verdad

Podría parecer a priori que las dos vías contempladas para promover la reconciliación, esto es, la restitución de la dignidad a las víctimas por un lado y la amnistía de los perpetradores por otro, tienen poco en común, que incluso están reñidas. De hecho, ambas vías, aunque insertas en el marco de la Comisión, se recorren de la mano de comités diferentes; una a través del Comité de Violaciones de Derechos

1. "*Ubuntu* se traduce generalmente por 'humanidad' y su expresión metafórica es *umuntu ngumuntu ngabantu* -las personas son personas por (medio de) otras personas-", *Informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación*, vol. 1, cap. 5, p. 13.

2. Constitución provisional, Ley 200, 1993.

3. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación se dispuso mediante la Ley de Promoción de la Unidad Nacional y de la Reconciliación n° 34/1995.



Humanos y del Comité de Reparaciones y Rehabilitación; otra, a través del Comité de Amnistías.

Pero hay algo que las fusiona: la recuperación del pasado, el reconocimiento de la verdad. Pero ¿qué es la verdad? La Comisión ha trabajado con cuatro conceptos, que si bien pueden diferenciarse, están íntimamente ligados entre sí: la verdad de los hechos probados o de la evidencia; la verdad personal o contada; la verdad social o de diálogo; y la verdad curativa y sanadora.⁴

La primera, la concepción legal o científica de la verdad, es tal vez la más conocida; es la reconstrucción de los hechos basada en informaciones objetivas y fidedignas, y en evidencias. En este sentido, uno de los cometidos de la Comisión ha sido reunir pruebas tanto sobre hechos específicos, como sobre el contexto, las causas y las pautas de las violaciones. Así, las pruebas obtenidas han servido para que "la desinformación sobre el pasado, que había sido aceptada como verdad por algunos miembros de la sociedad, perdiera su credibilidad".⁵

Por otro lado, la verdad personal o contada, esto es, la narración personal de acontecimientos tanto por parte de las víctimas como de los agresores, contribuye no sólo al esclarecimiento de la verdad aportando datos y pruebas; la misma ley que establece la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación reconoce explícitamente la capacidad curativa de la narración personal.

Además, en el caso de Sudáfrica, donde, al igual que en otros países africanos, se sigue concediendo un gran valor a la tradición oral, las narraciones de las historias personales se estiman, más allá de la recuperación de partes de la memoria nacional que habían sido ofi-

cialmente ignoradas, como contribuciones a la elaboración de la historia del país. Al mismo tiempo, "aseguran que la verdad sobre el pasado incluya la validación de las experiencias subjetivas e individuales de aquellos que antes no tenían voz o cuyas voces fueron silenciadas".⁶

En cambio, la verdad social es aquella que se establece a través de la interacción, la discusión y el debate. Y en este sentido, la Comisión ha sido consciente de la importancia que tienen la participación y la transparencia. En relación con la primera se invitó a participar en el proceso a gente de procedencia diversa, desde las comunidades religiosas hasta las fuerzas armadas, de las ONG a los partidos políticos. Y todo ello con "el fin de intentar trascender las divisiones del pasado escuchando atentamente los motivos y las perspectivas de todos los involucrados".

En relación con la transparencia, las audiencias, con contadas excepciones, han sido públicas, hecho que diferencia a esta Comisión de otras comisiones de la verdad, cuyas audiencias y trabajos se realizaban a puerta cerrada.⁷ Adicionalmente, los medios de comunicación han llevado a cabo una extensa cobertura del proceso. De hecho, por ejemplo, al informe de la Comisión puede accederse a través de la página *web* de uno de los periódicos sudafricanos de mayor tirada. Además, desde el inicio de los trabajos de la Comisión existe una página *web* dedicada a los mismos (www.truth.org.za).

Finalmente, y frente a la idea corriente de que cuando se habla de la verdad, ésta sólo puede ser considerada o bien desde el punto de vista objetivo o bien desde el subjetivo, existe otro tipo de verdad, aquella que sitúa los hechos y lo que significan en el contexto de las

4. Véase *Informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación*, vol. 1, cap. 5, p. 5.

5. *Idem.*

6. *Idem*, p. 6.

7. La Comisión ha entregado a los Archivos Nacionales, para que sean de acceso público, las transcripciones de las audiencias, las declaraciones individuales, recortes de prensa y material audiovisual.



relaciones humanas, de las relaciones entre los ciudadanos o de éstos con el Estado. Y dado que la información adquirida no puede separarse de los fines para los que se solicita, no puede negarse el valor que, en este contexto, adquiere el reconocimiento. "El reconocimiento es la afirmación de que el sufrimiento de una persona es real y digno de atención, por ello es esencial a la hora de restaurar la dignidad de las víctimas".⁸

¿Justicia y/o amnistía?

Pero ¿es suficiente devolver a las víctimas su dignidad? ¿Dónde queda la justicia cuando se otorga una amnistía?⁹ ¿No es la amnistía una forma de ignorar la incumbencia y la responsabilidad? ¿No se favorece así la impunidad?

Respondiendo a estas preguntas, la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación alerta sobre el riesgo que supone equiparar justicia con castigo. Argumenta que si bien es necesario aceptar como una respuesta humana y comprensible el deseo de venganza —entre otros porque la rabia reprimida mina la reconciliación—, la idea de justicia como castigo ha de ponerse en tela de juicio y considerarse el concepto de justicia reconstituyente como alternativa. "Esto significa que la amnistía a cambio de una revelación completa y pública [...] propone una forma restaurativa de entender la justicia, centrándose en la curación de las víctimas y de los perpetradores y en la restauración comunitaria".¹⁰

En cuanto al peligro de que la amnistía favorezca la impunidad, ha de recordarse que la amnistía, si se concede, se hace a título individual. La solicitud de amnistía ha de presentarse, dentro de los límites de tiempo estable-

cidos por la ley, a título personal y por cada una de las ofensas cometidas, y el solicitante ha de declarar la naturaleza de sus ofensas, lo cual implica el reconocimiento de su incumbencia, de su responsabilidad y de su culpabilidad.

Las audiencias de estas solicitudes son públicas y la amnistía no es automática. Si se concede, y ha de ser de acuerdo con una serie de criterios previamente establecidos —uno de ellos, que los crímenes tuvieran objetivos políticos—, el nombre de la persona amnistiada, junto con la información relacionada con los crímenes por los que dicha amnistía le ha sido concedida, se publica en el boletín oficial del estado y en el informe de la Comisión. Si la amnistía no se otorga, queda abierto el camino a un posible proceso criminal.

Dada la controversia sobre la amnistía, merece la pena recoger aquí algunas cifras que ilustran el proceso: la Comisión de Amnistías, que en mayo de 1999 sigue trabajando, ha recibido 7.127 solicitudes de amnistía. De ellas, en junio de 1998 se habían tramitado 4.443. Y de éstas, sólo 122 habían obtenido la amnistía. Por el contrario, a 2.629 solicitudes se les había denegado la amnistía porque los crímenes no tenían objetivos políticos.

Reconstrucción del pasado y reconciliación

Frente a quienes proponían procesos similares al de Nuremberg, o a quienes abogaban por una amnistía general, se ha optado por este procedimiento en razón de consideraciones diversas.

Desde aquellas que rechazan la amnistía general porque favorece no sólo la impunidad de los perpetradores y la negación del sufri-

8. Informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, vol. 1, cap. 5, p. 7.

9. Como ejemplo de los debates que suscita este punto en otros procesos de transición, véase "3. Vulneración de los derechos humanos ¿y punto final?": J.M. Tojeira, "Verdad, justicia y perdón", P. García, "El problema de la impunidad en las transiciones", en J.L. Batalla et al., *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Zaragoza, Seminario de Investigación para la Paz/Diputación General de Aragón, 1997.

10. Informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, vol. 1, cap. 5, p. 8.



11. Como ejemplo, cabe recordar que para esclarecer la muerte de Steve Biko se llevaron a cabo dos procesos judiciales, pero que la verdad sólo se ha desvelado al presentar los responsables del crimen su solicitud de amnistía.

miento de las víctimas, sino también la amnesia colectiva, que puede llevar a la repetición de hechos similares, y en cualquier caso a no reconocer el pasado real.

A quienes consideran que lo "justo" hubiera sido llevar a cabo un proceso tipo Nuremberg, se les responde que tales procesos son extremadamente largos y que por tanto contribuyen más a la división que a la reconciliación; que exigen unos recursos que Sudáfrica considera mejor empleados en otras tareas (justicia social frente a justicia individual); pero, sobre todo, que por inscribirse en el sistema judicial criminal, basado en la evidencia probada más allá de cualquier duda

razonable, no son el mejor camino para llegar a la verdad.¹¹

Y la verdad, como recuperación y reconocimiento del pasado *real*, es elemento esencial en el camino hacia la reconciliación. "Sólo si respondemos del pasado podremos responder del futuro", dice D. Tutu en la introducción al Informe elaborado por la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación que él ha presidido.

Las 4.000 páginas de dicho documento no son únicamente "un mapa de carreteras para viajar a nuestro pasado [el pasado de Sudáfrica]", como dice D. Tutu, son la expresión patente y palpable de un pueblo valiente a la búsqueda de un futuro distinto, de un futuro mejor. ■

La detención de Pinochet y la reconciliación en Chile

Leonardo Cáceres

Se lamenta el autor de que todavía la sociedad chilena está demasiado separada como para iniciar un proceso de reconciliación.

La detención en Londres del general Augusto Pinochet, a la medianoche del viernes 16 de octubre del año pasado, fue sin duda una noticia que impactó fuertemente a la sociedad chilena. Considerado como un acontecimiento relevante para la historia universal, por las lecciones que implica para aquellos gobernantes que se sientan tentados de actuar al margen de la ley imperante en sus propios países y en el resto del mundo, en el caso chileno el proceso tiene aún más complicaciones.

No cabe duda de que el país sudamericano tiene heridas muy graves, provocadas en

gran medida por el régimen militar que encabezó Pinochet, con mano de hierro, durante diecisiete largos años. Por cualquier lado que se le mire, el ex militar es culpable de infinidad de atropellos contra los derechos humanos de millones de ciudadanos de su propio país. Sin embargo, las heridas sociales no se cierran con medidas policiales ni judiciales tomadas a 10.000 kilómetros de distancia. Por ello, el juicio que se le sigue en Europa al ex dictador ha puesto nuevamente de actualidad la profunda división que separó a los chilenos desde finales de la década de los años sesenta.

Leonardo Cáceres es periodista, Universidad de Santiago de Chile.



En marzo de 1990 Pinochet entregó las insignias del mando a un presidente civil —Patricio Aylwin— elegido por abrumadora mayoría. Pero no entregó el poder o, al menos, su totalidad. Un sociólogo de izquierda ha explicado en un libro que en estos días es superventa en Santiago, que hasta ahora no ha habido en Chile una purificación del karma de diecisiete años de terror. Chile actual está basado en la impunidad, en el carácter simbólico de los castigos, en la ausencia de verdad, en una responsabilidad histórica no asumida ni por las fuerzas armadas ni por la clase empresarial. Estos últimos han sido los beneficiarios directos de la llamada "revolución capitalista" o neoliberal que impulsó la dictadura.

El juicio en Europa al personaje más importante de ese proceso hizo naufragar los acuer-

dos políticos en que se basa la actual democracia chilena. Al comienzo del primer gobierno democrático postpinochetista (el de Patricio Aylwin, entre 1990 y 1994), el presidente creó una Comisión de Verdad y Reconciliación para que analizara el problema de los principales damnificados por el terrorismo de Estado. Se trataba de reconstruir la historia contemporánea del país a través del estudio realizado por una comisión de hombres justos, quienes deberían llegar a una Verdad cuya legitimidad sobrepasara las críticas de cualquier sector.

El informe de esa Comisión reivindicó la memoria de miles de chilenos, con nombres y

apellidos, la mayoría de los cuales habían sido acusados por el régimen militar de ser aventureros y criminales al servicio de potencias extranjeras. Pese al grado de Verdad obtenido por la Comisión, su labor tuvo dos grandes vacíos: sus investigaciones no desembocaron en una instancia judicial, y no incluyeron a los damnificados por torturas prolongadas y prisión injusta y abusiva que sobrevivieron; ello, porque sólo se refirió a las víctimas que perdieron la vida a causa de la prisión o de los malos tratos de los agentes del Estado.

La labor de la Comisión tuvo dos grandes vacíos: sus investigaciones no desembocaron en una instancia judicial, y no incluyeron a los damnificados por torturas prolongadas y prisión injusta y abusiva que sobrevivieron

Sin embargo, cuando el propio Aylwin dio a conocer al país el informe final de la Comisión, y en nombre del Estado pidió perdón a todos los chilenos por los crímenes cometidos, las fuerzas armadas y el propio Pinochet, que en ese momento continuaba siendo jefe del ejérci-

to de tierra, enmudecieron y quitaron todo valor al trabajo de la Comisión. Esa actitud ha sido mantenida sin variaciones hasta el día de hoy. En marzo de 1998 Pinochet dejó la comandancia en jefe del ejército, pero inmediatamente juró como senador vitalicio, con el asentimiento de los dirigentes de la Concertación de Partidos por la Democracia, coalición política en el poder desde 1990. Estos últimos se sienten comprometidos porque tras el plebiscito de 1988, en el cual Pinochet fue derrotado, no tuvieron la fuerza ni la claridad para doblarle la mano a la dictadura. Así, aceptaron la vigencia de una Constitución Política redactada a su medida por la dictadura militar, y que



después de una década de gobiernos civiles, impera sin ninguna modificación esencial.

Hablar en estas circunstancias de reconciliación es casi imposible. Para un sector del país, Pinochet es el fundador del Estado moderno que impera en Chile. La relativa prosperidad económica de un sector de la población se debe a las políticas neoliberales que instauró la dictadura con mano de hierro, al mismo tiempo que aplastaba a los sindicatos y a los gremios. Y este esquema económico sigue plenamente vigente. Para otro sector, es el culpable de innumerables crímenes cometidos por los agentes del Estado que él encabezaba, y por los integrantes de los servicios represivos creados dentro de las instituciones de la defensa nacional.

Los únicos cambios significativos aportados por los dos gobiernos de la transición hacia la democracia en Chile (Frei Ruiz Tagle sucedió a Aylwin en 1994 y su período se extiende hasta marzo del 2000) están concentrados en el terreno político. En realidad, no son pocos, pero sin duda son insuficientes; en vez de un régimen con monopolio de los medios de comunicación, uso arbitrario de los recursos del terror, ineficacia de la presión ciudadana, se pasó a uno con elecciones, parlamento, partidos políticos, sindicatos, y relativa libertad de opinión y de reunión. No es lo mismo un régimen autoritario como el militar que encabezaba Pinochet, que uno de democracia, aunque sea "protegida" por el estamento militar. Hay entre ambos una diferencia fundamental, sólo entendible cuando se ha vivido y padecido la experiencia del autoritarismo.

Sin embargo, es insuficiente. Algunos han llegado a decir que el chileno es un régimen político trucado, fundamentado más en el temor de que vuelva a repetirse la experiencia

autoritaria, que en el respeto pleno de la democracia y los derechos humanos. Por todo ello, el juicio iniciado en Europa al general Pinochet ha provocado un estremecimiento muy profundo en la sociedad chilena, que se mantendrá hasta que el proceso alcance una culminación, ya sea por la vía de la extradición a España y el consiguiente castigo, o su libertad por decisión de las autoridades británicas. Mientras tanto, el episodio ha pasado a constituirse en un fenómeno más del paisaje político y social chileno.

No hay en Chile ninguna comisión de reconciliación capaz de influir en la sociedad. Y ello, porque no es posible hablar de reconciliar a una comunidad que se siente aún demasiado separada. El lenguaje de la política no es hoy en Chile un idioma normal, sino un código cifrado. Como las cebollas que tienen tantas

Algunos datos básicos sobre Chile

Chile está situado en el extremo meridional de América del Sur, y se extiende desde el paralelo 20 al 90. Su territorio es largo y delgado, alcanzando apenas 400 kilómetros en su parte más ancha y 4.500 kilómetros desde su frontera norte hasta el sur. Tiene por ello una sucesión variada de climas y paisajes, incluyendo desiertos en el norte, tupidos bosques en el centro sur, y hielo en el extremo sur, frente a la Antártida. Su capital es Santiago de Chile, y su población total es de 14 millones de habitantes, eminentemente urbana (84%).



capas, también la verdad y la política esconden siempre otro discurso diferente a lo que aparece en primer plano. Éste es el drama del país

sudamericano, cuando han transcurrido ya casi diez años del retiro de Pinochet de la jefatura del Estado. ■

Entrevista con Filomeno...

¿Cómo se...

La entrevista...

D...

...

...

...

...

...

...

...







Timor l'Este: algo se mueve¹

Entrevista con Filomeno Jacob Abel

Montse Reclusa y Pepe de Miguel

La entrevista resalta la conciencia que tienen los timoreños de ser un pueblo diferente, y cómo desde la afirmación de su derecho humano como pueblo exigen la independencia frente a Indonesia.

Durante el presente curso del Seminario de Investigaciones para la Paz de Zaragoza, que este año ha estado dedicado a Asia, tuvimos la fortuna de contar con la presencia de Filomeno Jacob Abel, sacerdote jesuita timoreño, quien nos puso al corriente de los últimos acontecimientos sobre el conflicto entre Indonesia y su pequeño país. Nos concedió la entrevista que sigue.

▼ ¿Nos podría introducir brevemente en la génesis del conflicto?

Indonesia invadió Timor en 1975. La razón que oficialmente presentaron fue la de que el Timor podía ser comunista. De hecho, hubo dos razones: una económica, ya que nosotros tenemos petróleo, y otra estratégica, Timor controla el pasaje submarino más importante de la zona. Timor ha tenido que pagar con la muerte de más de un tercio de su población esta aventura de los Generales de Yakarta, un precio muy alto por conquistar la libertad que esperamos sea real en breve. También hubo una tercera razón, de carácter estratégico-político. En 1975 estaba plenamente vigente la

estrategia de la guerra fría entre Estados Unidos, Occidente y el Este; por eso también se puede decir que nos tocó pagar un precio muy caro. Creo que éstas han sido las razones del inicio del conflicto.

▼ Dentro del territorio del Timor, entre éste y Australia hay una inmensa bolsa de petróleo. En las fechas en las que se produjo la invasión de Indonesia, ¿se conocía ya su existencia?

Claro, desde la época de la colonización portuguesa se sabía de su existencia y de la posibilidad de explotar el citado petróleo. Indonesia ha dado concesiones, si bien en la actualidad no está explotándose, ha dividido la explotación con Australia. Esta última tiene que discutir con nosotros al respecto; las concesiones no tienen ninguna validez jurídica.

▼ Habibi/Suharto, Suharto/Habibi. ¿Cuál es la situación actual y la relación entre estos dos personajes y el régimen de Yakarta?

No hay que esperar mucho de Habibi, es una criatura de Suharto y ésta es una transición

Filomeno Jacob Abel es doctor en Antropología por la Universidad de Oxford y profesor de la Universidad de Dharma, Indonesia.

Montse Reclusa y Pepe de Miguel son redactores del colectivo En Pie de Paz.

1. Para conocer los antecedentes del conflicto de Timor l'Este, véase "Timor l'Este. El pequeño olvidado", *En Pie de Paz*, 48, 63-65.



muy extraña. De hecho, Suharto pasó el poder a alguien que era suyo, por lo que no debería esperarse mucho de este cambio aparente pero no real. Las Fuerzas Armadas Indonesias tuvieron y tienen mucho que ver con Suharto y apoyaron este cambio; también ellas tienen mucho que ver con la situación actual. Habibi no va a hacer nada nuevo. La liberación del Timor no viene como una oferta de libertad de Indonesia; la hemos conquistado, se produce porque nosotros resistimos. Vamos a tener libertad si Dios quiere, pero por una resistencia que es la del Timor, no porque nos la concedan. Habibi está protegiendo a Suharto, está continuando con los últimos pasos de un régimen que ahora tiene que pagar por los treinta años de opresión que ha mantenido.

▼ Una de las cuestiones que más ha llamado la atención en los últimos tiempos es el cambio de posición de Australia. De ser uno de los primeros países en reconocer la integración del Timor en Indonesia ha pasado a enviar a su embajador a la cárcel, donde se encuentra, desde hace años, Xanana, líder timoreño, para entrevistarse con él. ¿Cómo se ha producido este cambio?

A los Australianos les interesa una buena relación con el Timor, sobre todo al pueblo australiano, no a su gobierno. Entre aquél y nuestro pueblo existe una especie de relación emocional importante, porque durante la segunda guerra mundial, y ante la invasión japonesa, fuimos nosotros los que les salvamos a ellos. Más de 40.000 timoreños murieron en el esfuerzo de salvar a Australia de los japoneses. La guerrilla australiana se hizo en el Timor, para conseguir que los japoneses no llegaran a Australia.

Apoyaron la integración pensando que la resistencia no iba a aguantar, pero al ver que la

situación cambia y como su objetivo fundamental es salvar sus intereses económicos, han repensado su posición. Yo añadiría que es también porque a Australia le cae bien una imagen democrática.

▼ ¿También los Australianos habrán asegurado que no pierden el petróleo? ¿A Timor también le puede interesar tener negocios con ellos?

Naturalmente, así se negocia un poquito con esto y cambian de opinión. Ciertamente Timor se reserva el derecho de negociar y renegociar lo que le compete.

▼ Previamente nos ha comentado que el papel de los periodistas y las organizaciones no gubernamentales ha sido muy importante en el proceso para la resolución del conflicto de forma favorable al Timor. ¿Cómo ha sido esto?

Yo creo que la comunidad internacional y el periodismo internacional, especialmente el portugués, han jugado un papel muy importante, porque han mantenido viva la cuestión en Naciones Unidas, en diversos foros internacionales, y han ayudado a la concienciación sobre el problema en casi todo el mundo. Grandes organizaciones internacionales como Kafor, organización de la Iglesia católica en Inglaterra, han jugado un papel trascendental, y ello cuestiona la actuación de los gobiernos.

▼ En Naciones Unidas, ¿qué países han sido los que han mantenido la atención? ¿Portugal?

Bueno, Portugal y otros países amigos.

▼ Dice usted que gracias a la ética alguien muy pequeño como el Timor ha podido



subsistir frente a los grandes poderosos, a los grandes intereses económicos. ¿Cómo ha sido esto?

Es un reto a la conciencia del derecho, a la conciencia política y a la conciencia democrática de países que se dicen desarrollados. Timor es un país pequeño que no amenaza a nadie, ni siquiera a Indonesia, y ello aunque fuera comunista, ¿qué es lo que están haciendo aquí? Se llega a la paradoja de que países que se dicen cristianos están apoyando a un país musulmán contra un país cristiano. ¿Qué hacemos con este pequeño país en el oriente que está lejos de nosotros? Sí que está lejos, pero yo voy a matar a los timoreños porque estoy vendiendo armas a Indonesia, ¿es que esto no es un reto para mi conciencia? ¿Es que esto no es un reto para la civilización de la cual soy uno de los agentes? —hablo de los gobiernos, naturalmente—. El Timor tiene su petróleo, es cierto, pero más que eso es uno de esos grandes retos a la conciencia mundial, a la conciencia jurídica, a la conciencia democrática, es un reto a la conciencia ética, a la ética política, a la ética democrática. No tenemos que ganar nada, no perdemos nada, simplemente somos un reto a la conciencia humana. En Kuwait sí hay intereses inmediatos, y Estados Unidos interviene porque le interesa económicamente. Nosotros no les interesamos directamente; actuar en Timor para ellos no tiene el mismo sentido, pero sí van a influir las decisiones de Yakarta, porque no es una cuestión meramente económica. En parte sí, pero sobre todo, no es aceptable que un país como Indonesia venga a oprimir a uno pequeño violando todas las leyes internacionales que todos suscriben.

▼ ¿Quiere usted decir que su estrategia y la del pueblo timorés ha sido la apelación a la ética para resolver el conflicto?

Muchísimo, obviamente. Fue una larga lucha diplomática y política durante todos estos años, y muchas veces solitos, no tuvimos apoyos de las potencias. En los años más difíciles nos quedamos solos. Luchamos contra las grandes potencias, contra el periodismo internacional, contra las potencias económicas y militares. Téngase en cuenta que Indonesia es la más grande potencia militar del sudeste asiático. Estamos aquí, vivos, ganamos el Premio Nobel como reconocimiento al valor ético y político de esta lucha. El Nobel supuso un reconocimiento de la lucha del pueblo timoreño y un reto ético a la actuación de los gobiernos del mundo. Sí hemos tenido el apoyo de Portugal y de las antiguas colonias portuguesas, los países africanos de expresión portuguesa. Eso sí fue un apoyo sistemático durante todos estos años, el apoyo de países amigos muy fieles a Timor.

▼ ¿De qué estructuras sociales u organizaciones se dotaron los timoreños para haber conseguido tamaña hazaña?

Creo que no se trata de cómo se organizaron para obtener este resultado; fue sobre todo la conciencia muy clara de que somos hijos de Timor, que tenemos derechos y obligaciones, derechos que no nos pueden quitar, derechos de los cuales no podemos abdicar como personas humanas, como pueblo. Tenemos derechos humanos individuales pero también derechos humanos en cuanto pueblo, y no hemos querido abdicar de este espíritu. No hemos querido hacerlo ni cuando Indonesia y el resto del mundo nos proponía lo que quisiéramos a cambio. No hemos querido renunciar

El Nobel supuso un reconocimiento de la lucha del pueblo timoreño y un reto ético a la actuación de los gobiernos del mundo



y abdicar de nuestros derechos. Yo creo que fue una posición ética política fundamentalísima. No hay una organización en nuestro país; tenemos las estructuras políticas timoreñas, sí, pero la columna vertebral de nuestra resistencia fue saber que teníamos y tenemos un derecho, el de la autodeterminación del pueblo, un derecho inalienable que nadie nos puede quitar, y en respuesta a eso se da la respuesta ética, política y diplomática del mundo que ahora va reconociéndolo. Creo que este derecho fundamental está en la base de la declaración de los derechos humanos y en la base de Naciones Unidas. Éstas no son más que el reconocimiento de estos derechos fundamentales, de la conciencia social y política nacional e internacional.

▼ ¿Podría hablarnos un poquito más de aquellos derechos que a usted le parecen indispensables para que un pueblo como el suyo salga adelante?

El fundamental es el derecho a la autodeterminación, a ser lo que es, a no estar por ejemplo integrado en Indonesia, porque tenemos nuestra identidad que tiene que ser reconocida; por eso estamos muy contenidos ahora. Es un derecho inalienable por el que todos tienen el derecho a la libertad.

▼ Al parecer, uno de los elementos que operaba dentro de las negativas a formar parte de Indonesia es que pertenecen a culturas distintas; ¿es eso cierto?

El Timor está en esa región existente entre las islas malayas de Indonesia, Australia y el Pacífico. Estamos, por tanto, en una zona cul-

tural de transición, y tenemos culturas que están más o menos relacionadas con las culturas vecinas, pero nada que ver con la cultura indonesia, que, sobre todo después de su independencia, fue más marcadamente influida por la cultura javanesa. Nosotros no aceptamos nunca esa imposición. Nunca hemos estado bajo su influencia ni siquiera durante el reino más importante de la cultura javanesa, el reino de Macha-Payet; nunca Timor estuvo bajo ese imperio. Yo creo que el cristianismo y el colonialismo portugués, nuestra historia, nos ha dado una conciencia nacional que los otros tendrán o no, no voy a entrar ahí, pero en el Timor es muy clara. Su nacionalismo se basa ahí. Culturalmente hablando no tiene nada que ver con Indonesia, aunque esté en su zona de influencia, y ni siquiera en religión: nosotros somos mayoritariamente católicos e Indonesia es mayoritariamente musulmán. Y lo más importante, éstos son años de experiencia de genocidio físico y cultural, no son una premisa buena para una convivencia política.

▼ Resulta curioso el hecho de que ustedes se lleven tan bien con Portugal a pesar de que fueron colonizados por ellos en el siglo XVI. Además reivindican para sí la cultura portuguesa. No es muy normal llevarse tan bien con la ex potencia colonial, ¿cierto?

Sí, hay razones políticas y diplomáticas, tenemos necesidad de Portugal claramente, y gracias a ellos la cuestión siguió siendo muy fuerte en la agenda de Naciones Unidas, pero no sólo. Timor tiene una historia diferente como colonia de Portugal. Una colonia es siempre una colonia, no es el mundo de las maravillas, pero la relación con Portugal empezó con los misioneros. Aunque con los gobiernos civiles la relación no fue un mar de rosas, con los misioneros y

Tenemos derechos humanos individuales pero también derechos humanos en cuanto pueblo, y no hemos querido abdicar de este espíritu



con la Iglesia sí; por tanto, la relación con la metrópoli se mantuvo en estos dos niveles: político y religioso. Existe una relación cultural muy profunda, y aunque fue siempre una colonia, ha mantenido relaciones emocionales, psicológicas y políticas muy profundas con Portugal. Yo creo que eso seguirá así en el futuro.

▼ **Cuéntenos un poco más de la cultura de su pueblo.**

Timor es muy rico culturalmente porque no hay una cultura timoreña, hay muchas culturas timoreñas. Para empezar, hay 35 lenguas. Existe una lengua, la lengua franca para el Timor, el Tetum, que es también la lengua de los ritos de la Iglesia católica, por lo que se desarrolló mucho más ésta que las otras, pero no significa que no valoremos las otras lenguas. Existen muchos grupos étnicos en Timor, pero lo interesante e importante para el futuro es que tanto los gobiernos, el Gobierno portugués colonial como la Iglesia católica antes y ahora no prepararon el Timor para una conciencia étnica sino para una conciencia nacional. Si antes fue la conciencia nacional portuguesa, ahora es la conciencia nacional timoreña. Yo creo que sobre todo la Iglesia ha jugado un papel muy importante en el desarrollo de la conciencia nacional y la identidad timoreña. Yo me entiendo antes como timoreño que como miembro de mi grupo étnico. Cada timoreño que encuentres, si le preguntas sobre la cuestión, antes se reconoce como timoreño. Esto creo que va a evitar muchos conflictos en el futuro, y es una de las grandes obras de la Iglesia católica; se ha logrado conformar la identidad y conciencia nacional.

▼ **Al parecer, la Iglesia católica ha jugado un papel primordial en ese proceso. ¿Hay otras iglesias, otro tipo de creencias?**

Hay una pequeña comunidad protestante que va creciendo. Hay una pequeña comunidad árabe muy nacionalista ahora, hay muchos musulmanes de Indonesia que están allá, hay también chinos. Pero de todos estos grupos sólo los católicos, en parte por ser los más numerosos, han sido siempre nacionalistas. Los protestantes han tenido un proceso muy difícil porque desde el principio se identificaron más con la integración, pero con el tiempo también ellos fueron aprendiendo de la situación y cambiando su posición. Los árabes, los musulmanes timoreños como yo los considero —son árabes, musulmanes timoreños—, éstos también desde el inicio fueron nacionalistas. La mezquita del Timor fue construida por el obispo católico, lo que significa que con estos árabes musulmanes del Timor las relaciones siempre fueron muy amistosas, y uno de los líderes del FRETILIM es árabe. Hay una interacción fuerte entre árabes y timoreños. Los protestantes no tanto; fue un cuerpo un poquito anómalo, pues apoyaron la integración muchísimo, ahora mucho menos, y sobre todo desde que el pastor de la Iglesia es un timoreño. Él ha ayudado muchísimo a cambiar las posiciones de la Iglesia protestante en Timor.

▼ **Un diplomático, amigo suyo, le había dicho en una ocasión: "No es el mayor problema llegar hasta la independencia, lo más grave suele venir después, al día siguiente".**

Con esto quiso decir que alcanzar la independencia se puede y es más fácil que el día de después. Entonces es cuando hay que afrontar

La autodeterminación es un derecho inalienable por el que todos tienen derecho a la libertad



problemas mucho más graves. Las grandes prioridades para el momento son, en primer lugar, la educación democrática de los políticos, que los políticos sepan que no están ahí para estar eternamente, que no están ahí para gobernar como señores absolutos, que nosotros, el pueblo timoreño, no estamos dispuestos a aceptar nuevos tiranos. En segundo lugar, la formación técnica de cuadros timoreños para la gobernación del país; esto es prioridad fundamental. En tercer lugar, crear estructuras nacionales para comenzar un programa de desarrollo y reconstrucción nacional. Hay que tener técnicos para montar estas estructuras para que puedan funcionar; incluso necesitamos

técnicos en economía y finanzas, sobre todo en finanzas del petróleo, porque vamos a tener que gestionar bien esta enorme riqueza. El cuarto punto de gran urgencia es la formación de un sistema jurídico que pueda garantizar la democracia de Timor, porque creemos que

esto se debe garantizar por el bien de todo el pueblo. Con un sistema jurídico que funcione bien tendremos una democracia que funcione bien. Yo creo que a partir de ahí hay otras muchas cuestiones, pero ya en segundo nivel.

▼ Nunca una potencia se va, sin más, de una tierra. Indonesia ahora no ha propuesto la independencia, ha propuesto un período, en el mejor de los casos de transición, con un sistema amplio de autonomía administrativa. Indonesia llevó mucha gente al territorio del Timor; éste es otro problema que va a operar por debajo en las negociaciones. ¿Cómo ve este hecho, en el proceso de autonomía hasta la independencia?

En primer lugar me gustaría decir que tenemos a Portugal, que está negociando con Indonesia el proceso de transición. Si hay una transición con una autonomía prolongada, ésta no será nunca el punto final. El punto final siempre será la independencia total del Timor. Éste es el marco en el que se va a dar esta transición. Con la presencia de Naciones Unidas en el Timor, sin las Naciones Unidas, con participación de Portugal, con participación de Indonesia. Hay muchas formas de transición, ya veremos cuál será después de las negociaciones que están en curso, sea entre los gobiernos de Portugal e Indonesia, sea entre los líderes timoreños con Portugal e Indonesia. Yo creo que va a depender de los contactos trilaterales Portugal-Timor-Indonesia y Naciones Unidas. No puedo decir más porque depende de las negociaciones que están en curso ahora en Nueva York, Lisboa y Yakarta. Pero lo fundamental yo creo que es que Indonesia ha reconocido que el pueblo timoreño no acepta la integración, no va a aceptar una autonomía, aunque el pueblo timoreño quiere la independencia y por eso ha luchado. Éste es el punto clave de la situación política actual. ¿Cómo vamos a caminar hacia el futuro y hacia la independencia?, ¿cómo se dará? Vamos a ver.

▼ La distancia es grande, ni siquiera conocemos físicamente su tierra, no la percibimos, no la olemos. ¿Qué es lo que no le preguntamos en las entrevistas y sin embargo a usted le parecen cuestiones importantes para su pueblo?

Yo creo que habéis preguntado sobre lo que es esencial para nosotros. La cuestión de la libertad, la cuestión de nuestra identidad. Es por esto por lo que hemos luchado en estos últimos veinte años. Cuando el 7 de diciembre de

La Iglesia ha jugado un papel muy importante en el desarrollo de la conciencia nacional y la identidad timoreña



1975 Indonesia invadió el país, yo tenía 15 años, y me preguntaba ya en su momento, cuándo iban a salir. Venía con lo mejor que se podía imaginar entonces (de armas), pero yo nunca perdí la esperanza de que un día se irían del Timor.

En español y en otras lenguas europeas la palabra *hombre* es muy pobre, se utiliza para hombre y mujer. En muchas otras lenguas, incluso en la nuestra, hay una palabra que designa a hombre y mujer, otra que designa al hombre y otra para la mujer. Hay una fuerza en el hombre/mujer que es la fuerza de la libertad, que ningún tirano, ninguna opresión va a acallar, y esto nos ha salvado. La confianza en la fuerza humana de ser lo que quieres ser y lo que debes ser, hombres libres y hermanos unos de los otros; esto nos ha salvado, porque también los timoreños han aprendido a perdonarse y a ser un pueblo.

Esta identidad nacional y de pueblo se hizo también durante estos años de guerra, aprendimos muchísimo. Los partidos que se peleaban ahora están más o menos unidos, tomaron conciencia de que nos podían matar a todos y todos nos perdíamos. Habéis preguntado por lo más esencial, que es la cuestión polí-

tica, porque fundamentalmente es una cuestión de política internacional. Timor no es una cuestión interna de Indonesia, es una cuestión entre dos pueblos que no se han reconocido. El mayor quería oprimir al más pequeño, y no puede ser así. Al pequeño ahora le reconocen sus derechos. Yo creo que esto por ahora es la cuestión fundamental, pero mañana será el problema del desarrollo, el problema de la promoción de las gentes del Timor.

▼ **Deseamos fervientemente que encuentren todo el apoyo que necesitan, porque nos parecen todo un ejemplo.**

España también se anima, se puede animar, tenemos misioneras españolas y hemos tenido misioneros jesuitas españoles, y hay razones para que España ayude al desarrollo del Timor, no sólo porque puede ayudar sino también por algunas responsabilidades que España se cargó vendiendo armas a Indonesia. También hay un poco de responsabilidad ahí para que España ayude y colabore en el desarrollo del Timor. No tanto para compensar las culpas del pasado, sino por solidaridad humana y política internacional. Muchas gracias. ■



Por qué la escuela debe ser gratis y el agua no

Enric Tello

En este artículo se distingue entre aquellos bienes y servicios públicos que deben ser gratuitos y aquellos cuyo uso debe tener un coste. Los criterios de diferenciación no son los de mercado sino los de eficiencia, solidaridad y sostenibilidad.

Dice Amartya Sen que "cualquier teoría normativa del orden social que haya resistido el paso del tiempo parece haber exigido la *igualdad de algo*, algo que para esa teoría se considera especialmente importante": derecho, trato, oportunidades, ingresos, bienestar.¹ La igualdad en uno de esos planos suele ser incompatible con la igualdad en otro. Por eso la respuesta a la pregunta "¿igualdad de qué?" supone optar por una ética, que tiene detrás toda una visión del mundo. Escoger esa variable focal comporta elegir una concepción de la condición humana. La cultura emergente de la sostenibilidad no es una excepción. Plantea como noción central la equidad en *la satisfacción de necesidades*: que satisfacer las necesidades de una persona no comprometa la satisfacción de las de otra, en el presente y en el futuro.

Derechos y necesidades

Tal como reza el título de la obra que ha convertido la sostenibilidad en una divisa, se trata de situar el desarrollo humano en el marco de *nuestro futuro común*. Ni vivir a costa del veci-

no, ni comerse el futuro en el presente. La sostenibilidad está relacionada con la igualdad porque el desarrollo personal de las capacidades humanas descansa, entre otras cosas, en el consumo mayor o menor de recursos naturales limitados que provienen de los sistemas naturales comunes de la Tierra.

La sostenibilidad también está relacionada con la equidad por otras dos razones. Por considerar el desarrollo humano, entendido como el proceso de ampliación de las capacidades de opción de la gente, como una aspiración común a todo el mundo. Y por entender como un *mundo común* ese marco relacional donde nacemos y morimos los seres humanos, incluido el complejo tecnológico y social que nos proporciona los medios (también llamados satisfactores) para satisfacer nuestras necesidades y lograr nuestras aspiraciones. Es ese mundo común, de aspiraciones y medios para alcanzarlas, lo que nos hace propiamente humanos (o a veces, también, terriblemente *inhumanos*).

En palabras de Lewis Mumford, nuestra condición humana se desarrolla dentro de un *complejo tecnológico y social*.²

Enric Tello es miembro de Ecologistas en Acción y profesor de Historia de la Universidad de Barcelona.

1. A. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 7 y 25.

2. L. Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 6ª ed., 1994, p. 401 (la edición original es de 1934).



En un extremo del proceso se encuentra la conversión de la energía libre de la Naturaleza y su transformación en formas utilizables por la agricultura y la tecnología. En el otro extremo está la conversión de los productos preparatorios e intermedios en subsistencia humana, y en aquellas formas culturales que se pueden utilizar por las generaciones sucesivas de seres humanos.

Para Lewis Mumford la función de esas ciudades donde ahora vivimos la mayoría de las personas era "convertir la energía en cultura", proporcionando (o no) a sus habitantes los medios para alcanzar sus propósitos humanos. Eso le llevaba a considerar que "como el niño en una familia, uno es miembro de una comunidad: la energía, el conocimiento técnico, la herencia social de esa comunidad pertenecen igualmente a cada miembro de ésta, ya que en general las diferencias en las contribuciones son completamente insignificantes".³ Insignificantes, o quizá mejor inconmensurables: todas las funciones que nos permiten desarrollarnos como seres humanos son por igual *necesarias*.

En el siglo que termina los conflictos por la negación del acceso a los recursos, medios o satisfactores necesarios para el desarrollo humano han tendido a expresarse en forma de derechos. Pero la diversidad de los nexos relacionales y las funciones mediadoras que permiten la condición humana, y su segmentación en órdenes jerárquicos superpuestos, ha reintroducido en el propio lenguaje de los derechos

la contradictoriedad de planos y significados a los que se refiere Amartya Sen. En *Abrazar la vida* Vandana Shiva cita una carta muy reveladora de una discípula de Gandhi, Sarala Behn:⁴

Todos los niños de la India entienden que el pan (*roti*) no es sólo un derecho para el que tiene dinero en el bolsillo, sino un derecho fundamental del que tiene un estómago vacío. Esta concepción de los derechos funciona dentro de la familia, pero desaparece a nivel social. Allí reina la ética del mercado que atrapa a los hombres.

Amartya Sen ha explicado convincentemente que el hambre o la desnutrición que padecen crónicamente unos ochocientos millones de personas en el mundo (más hambrientos que en ningún otro momento de la historia humana, mientras nuestra especie obtiene de los sistemas naturales más alimentos que nunca) proviene precisamente de una privación de los medios de acceso (*entitlement*) al alimento, no de la ausencia de alimentos. Es un problema de libertad de expresión: voz para hacerse oír en la esfera pública, capacidad adquisitiva para "votar" en la esfera "privada" del mercado.

Límites ecológicos y derechos sociales

Para reconciliar la universalidad de los derechos con esa diversidad de mediaciones reales, y



3. *Ibidem*, p. 426.

4. V. Shiva, *Abrazar la vida*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 1995, p. 120.



también para horadar los muros simbólicos erigidos para separar los derechos universales proclamados en una esfera (la pública) con su evidente negación en otras (la "privada" del mercado), han hecho su aparición sucesivas *generaciones* de derechos: los derechos *políticos*, en primer lugar; los derechos *sociales*, más tarde; los derechos *solidarios* en último lugar. Cabe, sin duda, discutir hasta qué punto esa tensión inherente a la proliferación de derechos diferentes no se resolvería mejor sacando directamente a la luz las redes y los nexos relacionales que nos permiten (o no) desarrollarnos como seres humanos. Pero mientras sigamos expresando en forma de derechos la posibilidad o la privación de acceso a tales redes y recursos, no cabe duda de que la defensa del derecho al acceso equitativo de las necesidades básicas de todas las personas constituye la médula central de la propuesta de un nuevo modelo de desarrollo sostenible.

Sin embargo, desde su visión solidaria, la cultura de la sostenibilidad asume la vindicación de los derechos sociales con un sesgo particular: situándolos en el contexto de los límites ecológicos. Esa peculiaridad del "derecho al medio ambiente" queda reflejada, por ejemplo, en la propuesta de unos *derechos humanos eléctricos*. ¿Cuánta electricidad puede consumir todo el mundo para que todo el mundo pueda consumir electricidad? No se trata de una cuestión banal, cuando dos mil millones de personas (un tercio de la Humanidad) carecen de acceso a las redes eléctricas y a los combustibles fósiles, y mientras esas formas de energía originan la mayor parte del calentamiento planetario global, y la proliferación de residuos y peligros nucleares. (Un ingeniero danés, Jorgen Norgard, lo ha calculado: para no privar a otros de sus derechos humanos eléctricos no debe-

riamos rebasar los 300 kilovatios hora por persona al año en el consumo doméstico.⁵ Menos de un tercio de nuestros consumos actuales en la parte del mundo en que vivimos).

Eso es lo que subyace también en las discusiones sobre las emisiones de gases de efecto invernadero en las conferencias internacionales sobre el cambio climático, y en sus sucesivos fracasos. ¿Tiene todo el mundo el mismo derecho a utilizar ese gran termostato que regula el clima terrestre a través de la absorción de carbono por la vegetación terrestre y el mar? Si la respuesta es afirmativa, sabemos que las emisiones sostenibles se sitúan entre una y dos toneladas de CO₂ por habitante y año (y bajando, porque el denominador de la población mundial aún sigue subiendo). En Estados Unidos pasan de veinte, y nosotros andamos por las seis o siete. Lo que significa que hay quien ocupa en la Tierra unas seis o veinte veces el espacio ambiental común que le correspondería. A costa del desarrollo humano de otras personas y de las generaciones futuras, claro está.

Derechos y derechos

Un amigo sindicalista me contó la siguiente historia. Antes de la caída del muro del Berlín se encontraba en una ciudad del Este, en casa de un amigo miembro del mismo colectivo político internacional. Ambos eran disidentes en sus propios países, uno en el Este y el otro en el Oeste. En un momento de su charla necesitó ir al baño. Al hacer sus necesidades observó que el grifo del agua caliente estaba estropeado y perdía a chorro. Al salir se lo advirtió enseguida a su amigo. Para su sorpresa, éste no se inmutó. Le explicó, simplemente, que en aquel país el agua y la calefacción comunitaria eran

5. J.S. Norgard, "Energía para el confort personal. Opciones eficientes y límites", en AEDENAT, *Energía para el mañana*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1993, pp. 21-52.



gratis. En cambio, era una proeza encontrar un lampista. Por aquellas fechas el Estado del país en cuestión se llamaba a sí mismo socialista.

Se cuenta otra historia de Gandhi, que también tiene que ver con el agua. Alojado en casa de Nehru se encontraba una mañana discutiendo con él mientras se lavaba con un cazo. En el encono de la discusión, tiró el agua del cazo antes de haber terminado de lavarse. Entonces se enfadó muchísimo consigo mismo. Para calmarle, Nehru le dijo que se encontraban al lado mismo del gran río que atraviesa aquella ciudad, y que disponía de tanta agua como quisiese. A lo que Gandhi respondió: mi ración de agua para lavarme es ese cazo, me encuentre donde me encuentre.

Por qué la escuela sí y el agua no

Si la divisa del desarrollo sostenible debe servir para algo más que llenar estanterías de papeles (hasta amenazar su misma sostenibilidad), debe convertirse en una cuestión ciudadana de primer orden. Y los movimientos ciudadanos que reclaman derechos sociales efectivos, buscando que nuestra vida común sea realmente capacitadora para todo el mundo, no pueden ignorar que tales demandas deben situarse en los límites necesarios que comprometen la satisfacción de las necesidades de otras personas. Mientras sigamos reclamándolos, la puesta en claro de las *necesidades* debe presidir la vindicación de derechos. ¿Cuáles y cuántas son esas necesidades? ¿Cuánto es bastante?

Volvamos al ejemplo del agua corriente. Llega a nuestras casas por una tubería (una de tantas redes de nuestra vida social), pasa por un contador, y cada dos o tres meses pagamos la factura. Los movimientos ciudadanos reclaman, con razón, que para un umbral de con-

sumo básico el agua debe ser un bien asequible para todo el mundo, y debe facturarse a un precio barato. Pero eso no justifica que los usos ineficientes e insolidarios del agua por encima de ese consumo básico se primen también con precios baratos. Si prescindimos del cazo de Gandhi, y admitimos vivir conectados a ese mundo-red que nos proporciona sus flujos a cambio de dinero, seamos consecuentes.

El mismo criterio de justicia que reclama un acceso equitativo a un recurso básico debe ir unido, necesariamente, al estímulo de la eficiencia y el ahorro cuando el agua interviene sólo para efectuar una serie de servicios cada vez menos básicos susceptibles de mejora técnica. Si la economía moral del agua como bien elemental se confronta con su realidad ambiental como recurso limitado, la reclamación de aquel umbral mínimo asequible para todo el mundo debe incluir, por pura coherencia, el establecimiento de otro umbral máximo por encima del cual los consumos excesivos de unas personas pueden poner en peligro los consumos básicos o intermedios de otras, y las demás funciones ambientales del agua que son un bien común.

Pero si no es bueno que el agua sea gratis, ¿por qué lo es la sanidad o la escuela pública? Ahí es donde debemos hurgar en las redes de nuestra vida cotidiana para empezar a distinguir entre derechos y derechos. Hay servicios públicos que pueden y deben ser gratuitos *para la persona que los usa* (pues nada que exija energía, materiales y trabajo es nunca gratis), sufragándolos entre todas las personas que pagan impuestos, porque reu-

La defensa del derecho al acceso equitativo de las necesidades básicas de todas las personas constituye la médula central de la propuesta de un nuevo modelo de desarrollo sostenible



nen alguna de estas dos condiciones, o ambas a la vez:

- Que sea una necesidad que se presenta sólo cíclica o aleatoriamente en la vida de las personas, afectando a la vez sólo a una parte de la comunidad (pero siendo posible o seguro que un día u otro nos afectará a todos). Entonces es más justo y eficiente que el coste se reparta entre toda la gente que contribuye a la riqueza social. Eso evita dos situaciones indeseables que comprometen la igualdad en el desarrollo humano: que las personas sobre las que recaen esos gastos se vean súbitamente empobrecidas, o que por carecer de los medios necesarios (*entitlement*) no reciban la atención que necesitan.
- Que la gratuidad de acceso para la persona que usa tales servicios no influya en la frecuencia o la cantidad con que va a emplearlos. O bien, aunque propicie un uso mayor, que eso redunde en un beneficio y no en un coste mayor para la comunidad.

Nadie se pondrá más enfermo o alargará voluntariamente su vejez porque existan una sanidad pública y un sistema de pensiones. Tampoco nadie tendrá más hijos sólo porque haya guarderías públicas subvencionadas. El uso de los parques públicos no depende mucho de que estén abiertos gratis, y si depende tanto mejor: la calidad de vida y la sociabilidad del barrio se enriquecen. En cambio, pagarse cada cual su jardín privado o su parte-re no sólo es más injusto. Es mucho menos

eficiente, como la medicina y la enseñanza privada.

Sin embargo, eso no vale para todo. Subvencionar el uso del automóvil privado, con un gran gasto del Estado en autovías y carreteras que luego paga todo el mundo tanto si quiere tener coche como si no, no es precisamente una forma solidaria y sostenible de organizar la movilidad. Menos del 40% de toda la población posee carné de conducir. Un sistema de movilidad centrado en el automóvil convierte en discapacitados al otro 60%, que pasa a depender de alguien con coche y carné para moverse. En cambio, un sistema público y eficiente de transporte colectivo está al alcance de la inmensa mayoría, y tiene un impacto ambiental muchísimo menor. Los autobuses, el metro o los tranvías no suelen ser gratuitos. Pero está muy bien que estén muy subvencionados, y resulten baratos para las personas que los emplean.

Si seguimos hacia atrás las redes del suministro de agua, electricidad y gas, encontraremos graves e insostenibles impactos ambientales. También colosales injusticias. En esos casos, un criterio de justicia global, social y ambiental nos dice que no deben ser nunca gratuitos para cualquier tipo o nivel de consumo. La gratuidad indiscriminada incentiva usos ineficientes, insolidarios e insostenibles que redundan en el deterioro de los bienes comunes de la Tierra. En definitiva: el lenguaje de los derechos debe acercarse a la vida cotidiana, y confrontarse con sus límites ("no más derechos sin deber"). Si hay algún socialismo que de verdad importa para nuestro futuro común, es el socialismo nuestro de cada día. ■



Una conversación sobre ollas rápidas

Daniel Renedo Pérez

A partir de la descripción de la vida en el campo, el autor evoca el deseo de la reconstrucción de ciertos lazos comunitarios.

Septiembre es el mes del año que más me gusta. Ya se nota cómo los días se van acortando, pero el calor, sin ser tan agobiante como los meses anteriores, aún permanece. En el campo castellano, cuando yo era niño, los meses de junio, julio y agosto eran muy duros. En junio se iniciaba la siega de las leguminosas –yeros, vezas, alholvas– y en el mes de julio la del cereal. A los niños nos tocaba arrastrar los restos de mieses que quedaban dispersos por el rastrojo e ir a por agua a la fuente más cercana. Esta última labor era la más agradable. Pronto se iniciaba la trilla de las mieses en las eras. Todo había que hacerlo lo más rápidamente posible para evitar que las morenas –montones de mieses apilados en el rastrojo para facilitar el transporte posterior a la era– o la trilla se mojaran. En caso de lluvia, las labores se retrasaban y se hacía más difícil separar el grano de la paja.

Los niños también teníamos que llevar las vacas a pastar al campo y cuidar de que no comieran en los trigos o las huertas. Nos juntábamos el mayor número posible de niños y siempre procurábamos ir a zonas de pasto amplias aunque no hubiera apenas hierba.

Elegíamos estos lugares porque podíamos jugar todo el día, ya que, aunque las vacas apenas tenían qué comer, había que vigilarlas menos. Gran parte del año las vacas estaban encerradas en casa y los primeros días que salían al campo solía haber unas peleas tremendas entre ellas. Durante estos días el juego consistía en ver de quién era la vaca que podía a las demás. Al cabo de unos días dejaban de pelearse e iniciábamos otros juegos, como el de meter una piedra redonda en un hoyo utilizando los palos que llevábamos. Procurábamos que estos palos, generalmente de olmo, tuvieran en un extremo un abultamiento para poder dar mejor a la piedra. En el pueblo había juegos de niños y juegos de niñas. Cuando estábamos cuidando las vacas, los juegos eran comunes para todos.

Recuerdo que envidiaba a los hijos del cartero, del secretario de la Cámara o a los del albañil, porque, como sus padres no se dedicaban a la agricultura ni tenían ganado, no tenían que ir al rastrojo ni a cuidar vacas. De todas formas, como en el pueblo había muchos niños, siempre encontrábamos un hueco para jugar.

Daniel Renedo Pérez es miembro del colectivo En Pie de Paz y del grupo Eirene Cultura para la Paz, de Burgos.



Podíamos hablar tranquilamente, sin las voces y las malas caras que provocaba el trabajo duro de la recolección

Creo que me gusta el mes de septiembre porque para mí era el mes en el que se iniciaban otro tipo de labores más agradables: hacer zamanzos —una especie de manojito hecho de las ramas pequeñas del olmo, con hojas, que servía para alimentar a los corderos en invierno—, recoger la fruta, sacar las patatas, hacer el vino. Eran trabajos menos pesados y, sobre todo, los mayores no tenían el agobio del verano. Podíamos hablar tranquilamente, sin las voces y las malas caras que provocaba el trabajo duro de la recolección. También se iniciaba la escuela. Tenía la ventaja de que ya no teníamos que ir a cuidar las vacas al campo y que, como salíamos a las cinco de la tarde y no estaban de moda las actividades

extraescolares, podíamos jugar el resto de la tarde hasta la hora en que nuestras madres empezaban a gritar nuestros nombres por el pueblo para que fuéramos a cenar.

Hoy las labores del campo son mucho menos pesadas. Las cosechadoras recogen el cereal

en pocos días, aunque la obsesión por acabar las tareas agrícolas lo más rápidamente posible sigue siendo la misma que cuando se trillaba en las eras. Ha habido también otros cambios en los últimos años. Cuando era niño, veía siempre gente en el campo, oía cantar mientras segaban, en el pueblo había viejos, muchos agricultores y niños. Hoy los agricultores escuchan música en la radio y se comunican a través de las emisoras de los tractores. El último niño que nació en el pueblo fue hace quince años.

Cada año vienen más veraneantes, sobre todo el mes de agosto. Cuando llega septiembre, en el pueblo sólo se queda la gente que vive todo el año: el 80% son jubilados. Cuando estoy en el pueblo, suelo ir al bar a tomar café

después de comer. Antes no se puede, pues el bar sólo se abre un rato después de comer y por la noche. Para poder tener el bar abierto tuvimos que crear una peña que nos facilita poderlo llevar entre todos, aunque casi siempre lo abre el alcalde. Uno de esos días que fui a tomar café comprobé con agrado que estaban en el bar el alcalde y un agricultor joven (41 años). El día anterior tuve que tomar el café solo porque no había nadie más. El alcalde nos comentó que había estado en el molino, moliendo cebada para sus vacas. Tiene unas pocas vacas de leche para complementar los ingresos de la agricultura. Nos dijo que había tardado en moler la cebada más de lo previsto y que no había podido guisar el conejo que había comprado el día anterior y tuvo que freír pescado, para él y para su madre a la que cuida, pues los 88 años que tiene le impiden hacer cualquier labor de la casa. Entonces el agricultor joven le comentó que si hubiera tenido una olla rápida podía haber cocinado el conejo en poco tiempo. El alcalde dijo que no la había comprado porque pensaba que no iba a saber manejarla, y que con la olla exprés se arreglaba. Los dos insistimos al alcalde sobre las excelencias de las ollas rápidas. El agricultor joven, aunque vive con sus padres, a veces se hace la comida, y con la olla rápida puede hacerla en poco tiempo, prácticamente el que le lleva llenar el depósito del tractor. Yo comenté que mi madre compró una olla rápida, hecha en Suiza, hace muchos años, pero que las de entonces eran muy caras y encima a los pocos meses ya no funcionaban. Sin embargo, las de ahora son mucho más baratas, tienen dos válvulas de seguridad y siguen cocinando, después de varios años, igual de rápido que el primer día. Para el agricultor joven el único problema de las ollas rápidas es que las más

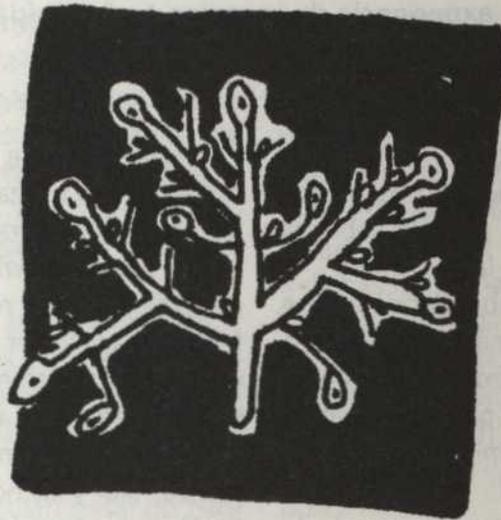


pequeñas son de cuatro raciones, y a él le gustaría que hubiera ollas rápidas más pequeñas, de una o dos raciones.

Creo que no convencimos al alcalde de mi pueblo y que seguirá con su olla exprés.

Tendremos que seguir insistiendo para que se compre una olla rápida. Haría la comida en menos tiempo y podría abrir antes el bar.

A pesar de todo, el mes de septiembre me sigue gustando. ■





Sobre lo femenino y la feminidad

Elena Grau Biosca

Este artículo y el siguiente fueron escritos a propósito del III Ciclo de cine de L'Espai Roig, Verd, Violeta..., en el que se dedicaron dos sesiones a tratar los temas "Una aproximació a la Masculinitat" y "Una aproximació a la Feminitat" a través de las películas *Persiguiendo a Amy*, de Kevin Smith, y *Rosa Luxemburgo*, de Margarethe Von Trotta, respectivamente. En este primer artículo se reivindica la feminidad desde la propia experiencia de la mujer. La feminidad es vivir lo cotidiano en y desde la mujer.

Cuando nuestros amigos y amigas de L'Espai Roig, Verd, Violeta nos propusieron comentar una película sobre el tema "Una aproximación a la feminidad", y aceptamos, todavía no estaba decidido qué película proyectar, pero además el título de la sesión nos planteaba problemas que tenían que ver con la incomodidad que nos creaban las asociaciones a este término que tienen lugar en el discurso patriarcal.

El malestar que sentíamos acerca de la acepción patriarcal del término *feminidad*—que remite a una esencia femenina justificadora en última instancia de la subalternidad de las mujeres— nos situaba en una disyuntiva: o bien nos desmarcábamos de aquél señalando que la transgresión era el único camino interesante con respecto a la feminidad patriarcal, o bien intentábamos resignificar el término desde nosotras dando nuestra medida a la feminidad.

Empezamos a trabajar explorando lo que nos sugería la utilización de las palabras *femenino*, *femenina* y *feminidad*. Nos dimos cuenta de que el adjetivo *femenino*, *femenina* ya no nos molestaba. Hasta no hace mucho, calificar de femenina cualquier actitud, actividad o producción (literatura femenina, tareas femeninas, sensibilidad femenina, etc.) era una forma de devaluarlas. Pero en la medida en que las mujeres les damos valor y las nombramos como propias, se desplaza la connotación del adjetivo *femenino*, *femenina* desde la insignificancia y la devaluación a la significación "procedente de mujer".

El único caso en que el adjetivo *femenina* se nos hacía insoportable era cuando lo aplicábamos al sustantivo *mujer*. Al preguntarnos ¿somos mujeres femeninas?, nos dimos cuenta de que en la respuesta "sí" no nos sentíamos reflejadas; pero si respondíamos "no", era una paradoja. El porqué de esta situación lo entendimos luego.

Elena Grau Biosca es miembro del colectivo En Pie de Paz y del grupo Giulia Adinolfi.



El término *feminidad*, "la feminidad", nos remitía a un modelo de mujer que en nuestra cultura hemos recibido como parte de la ideología de la domesticidad desarrollada en Europa en el siglo XIX y que se ha presentado como una forma de ser que se desprendía de forma natural, y por tanto necesaria –es decir, entendida como destino–, por el hecho de pertenecer al sexo femenino, de tener un cuerpo sexuado capaz de albergar la vida humana y hacer posible que se desarrolle durante el embarazo. El destino femenino –maternidad en el seno de la institución matrimonial– se traducía en una forma de socialización, la interiorización de una serie de actitudes y comportamientos que definían la forma legitimada de ser mujer en nuestra cultura. Es lo que se ha denominado "género" y que confiere identidad. Fuera de ese molde reducido la existencia femenina no tenía representación en el imaginario colectivo; a él tenían que adherirse las mujeres para no ser rechazadas en su medio social.

A finales del siglo XX, las mujeres hemos roto el modelo con nuestros deseos y nuestro hacer. Hoy la representación del ser mujer contempla las opciones femeninas que continuamente se ensanchan. Y sin embargo, las connotaciones de su origen seguían pesando para nosotras en la palabra *feminidad*.

En el ejercicio de preguntarnos qué significado dábamos al sustantivo *feminidad* desde nosotras, después de explorar sus resonancias en el discurso patriarcal, nos ayudó tomar como punto de partida la afirmación de Milagros Rivera en su libro *Nombrar el mundo en femenino*: "[...] en lo feminista predomina un componente de lucha contra el orden socio-simbólico patriarcal; en lo femenino, en cambio, resalta la omisión del referente viril, el

prescindir de ellos como medida del mundo".¹ Podemos decir, pues, que todo lo que las mujeres hacen estableciendo una medida propia –es decir, interrogándose sobre el mundo a partir de su experiencia– es femenino.

Si imagináramos un escenario no patriarcal, en el que la identidad femenina no estuviese colonizada por el discurso patriarcal, donde existiera al lado de la masculina una medida femenina del mundo, *femenino* sería un adjetivo que calificaría todo lo que hiciera una mujer, todo lo que hiciesen todas las mujeres. Sería absurdo entonces utilizar la expresión "mujer femenina". Decirlo sería una redundancia innecesaria.

La perversión de la expresión "mujer femenina" tiene su origen en la existencia de un sujeto que se atribuye la potestad de decidir qué es femenino y qué no lo es, cuándo una mujer es femenina y cuándo no

lo es. Esta medida ajena a nosotras, establecida por el sujeto masculino patriarcal, es la que nos crea malestar porque nos obliga a examinar lo que somos según un modelo impuesto, porque nos niega como sujetas con representación simbólica propia.

En esta operación patriarcal que establece lo legitimado como femenino enraiza la idea de feminidad que hemos recibido, el modelo al que deben adherirse las personas con cuerpo de mujer.

Para nosotras, si femenino es lo que procede de mujer, feminidad es el ser y el hacer que da lugar a lo que llamamos femenino, el ser y el hacer de mujeres. La feminidad es, para nosotras, la experiencia de vivir en un cuerpo de mujer. La feminidad no es, pues, un mode-

Podemos decir que todo lo que las mujeres hacen estableciendo una medida propia –es decir, interrogándose sobre el mundo a partir de su experiencia– es femenino

1. Milagros Rivera, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria, 1994, p. 14.



lo. No hay modelos de feminidad; en todo caso hay ejemplos concretos, tantos ejemplos concretos y diversos como mujeres diversas viven en el mundo. La feminidad es un término de contenido abierto porque la experiencia de vivir en un cuerpo de mujer abarca cualquier cosa que una mujer haga y experimente y, por tanto, no es reducible a un modelo o a una esencia.

Pero para sustraer la palabra *feminidad* del universo simbólico patriarcal es necesaria la opción política de significarla desde noso-

tras. Si damos palabras a las experiencias femeninas, a la feminidad, les damos significado, las convertimos en referentes para la vida en común de mujeres y hombres, las ponemos en el mundo para quien las quiera recibir.

Rosa Luxemburgo fue una mujer que buscó la medida del vivir en ella misma y en este sentido es un ejemplo de feminidad. Lo que hemos querido hacer a partir de la película es explicar qué significados tiene para nosotras *su experiencia de mujer*. ■



Rosa Luxemburgo, una experiencia de feminidad

Violeta Ibáñez Royo

En el anterior artículo, Elena Grau ha explicado la evolución del concepto *feminidad* en nuestras cabezas, la evolución conceptual y teórica de lo que se llama *feminidad*, que es lo mismo que desarrollar un pensamiento femenino propio.

Yo quiero, en primer lugar, explicar la metodología que seguimos para crear pensamiento con punto de vista de mujer. Después entraremos en la película y en Rosa Luxemburgo, no como modelo, sino como experiencia de feminidad que nos gusta, que nos ha enamorado, una experiencia de feminidad con la que nos sentimos identificadas.

Cuando vimos esta película nos embargó una emoción profunda. Era la película que estábamos buscando.

La sola convicción de que "*ésta era la película*" tiene mucha importancia para nosotras. Es uno de los puntos de partida para la elaboración de nuestro pensamiento. Lo que no sabíamos, porque nuestro discurso todavía no estaba estructurado, es todo lo que nos unía a Rosa Luxemburgo como mujer.

Las mujeres construimos el pensamiento basándonos en un material o en unas fuentes que Alessandra Bocchetti y nosotras llamamos descartes. (También, por supuesto, en el resto del material que se puede apilar en las bibliotecas).

Durante mucho tiempo, prácticamente todo el tiempo, la llamada RAZÓN (con mayúsculas) se ha ocupado de *garantizar un punto de vista cristalino sobre el mundo...*, sobre el

hacer de las personas..., sobre lo bueno y lo malo..., sobre lo justo y lo equivocado..., sobre el loco y el cuerdo...

Pero esta misma RAZÓN (con mayúsculas) ha huido despavorida de un territorio de pensamiento complejo y contradictorio: *el mundo de los afectos y de los sentimientos*.

La representación de este territorio caótico, el de los afectos, los sentimientos, lo que se intuye, lo que se siente, lo innombrable –todavía–, los silencios... los DESCARTES..., *ha sido encomendada casi exclusivamente al cuerpo de mujer*.

Esta idea, y otras muchas, nos las ha regalado Alessandra Bocchetti, pero nosotras, como el "cartero de Pablo Neruda", creemos firmemente que "la poesía es de quien la necesita y no de quien la escribe".

La película de Rosa Luxemburgo, vista por Von Trotta, nos ha permitido iniciar un itinera-

Violeta Ibáñez Royo es miembro del colectivo En Pie de Paz y del grupo Giulia Adinolfi.



rio de conocimiento de nosotras mismas, y viceversa: un itinerario de conocimiento de Rosa a través de nuestra propia experiencia porque nos es imposible (*y esto es un hecho objetivo*) y además no queremos (*esto es un hecho volitivo*) olvidarnos de nuestra propia experiencia. No podemos ni queremos porque todas sin excepción hemos tenido que vérnoslas con la idea de mujer, que no pertenece a la biología sino a la historia, a la historia de la cultura.

Nuestras idas hacia Rosa y venidas hacia nuestra experiencia para construir el discurso sobre "Rosa Luxemburgo, una experiencia de feminidad", han sido una opción metodológica y también una opción política: crear pensamiento propio.

Elaboramos discurso a través de los descartes: los lapsus, los silencios, la mirada, las no-respuestas..., porque en realidad *el descarte no es lo contrario de la razón, sino lo que la razón no sabe y no quiere saber*. Es un espacio todavía vacío de conocimiento. Pero si elaboramos pensamiento a través de los descartes (y esto es lo que hacemos habitualmente), sea sobre el período histórico que sea (en este caso, 1905-19), el pensamiento deja de ser una información histórica para convertirse en *un conocimiento actual* (en este caso, sobre la feminidad).

Conjugemos el verbo "ser femenina" en forma interrogativa. ¿Yo soy femenina? ¿Tú eres femenina? ¿Ella es femenina?... ¿Quiénes son femeninas? Ésta fue nuestra manera de empezar a trabajar intelectualmente con un

material que sólo está dentro de la experiencia de cada una de nosotras por el hecho de vivir en un cuerpo de mujer.

Esta conjugación produce muchos sentimientos controvertidos. Y ante ellos se pueden tomar dos actitudes diferentes: darles valor de conocimiento... o no darles valor de conocimiento.

1. Si los descartes no tienen valor de conocimiento; sino sólo fuerza emotiva, suceden varias cosas: es un material incomprensible y caótico; es un material que produce malestar, dudas, confusión, desestructuración, incompreensión, etc.

(Imagen concreta: Un chico señala y dice: ¡Mira qué chica tan femenina! Y el caos te domina. ¿Por qué será ella femenina? ¿Tal vez yo no soy femenina? Con sombras oscuras de duda en nuestro corazón. ¿Tal vez no

esté en la línea políticamente correcta de la feminidad? ¿Seré un desastre estético?... No entiendo la clarividencia de mi interlocutor o interlocutora. Pero claro, seguramente es que a mí me falla alguna conexión neuronal

porque su aseveración no admite la duda ni el error).

2. Si este material (descartes) tiene el valor de ser fuente de conocimiento, da lugar a un discurso y a una construcción teórica con punto de vista de mujer (véase el anterior artículo).

I. Rosa Luxemburgo supo crear pensamiento con todo este material de descarte. Lo podemos ver en casi todas sus cartas:

Elaboramos discurso a través de los descartes, que en realidad no son lo contrario de la razón, sino lo que la razón no sabe y no quiere saber



¡Cuánta alegría me ha dado tu carta! Pero no así el tono que habla en ella entre líneas, y que me ha parecido poco alegre, un tanto frío, *algo así como si una sombra se proyectara sobre tu espíritu...* No me canso de releer tu carta, buscando en ella ese soplo impulsivo, impetuoso y ardiente que me es tan familiar, y que yo sabía arrancarte siempre que necesitaba de él para confortar mi corazón. (Carta a Luisa Kautsky, 19/12/1917).

¡Cuán jóvenes son esos ojos gris-azulados, en los que hay tanta sed inquieta e insaciada, tanto dolor desesperado!... ¡Cuánto te quiero, por esa *incertidumbre interior*, precisamente! ¡Yergue la frente querida! Hay que mostrarse orgullosos y no dejar adivinar nuestro *dolor*. Lo que debemos hacer es apretarnos más para guardar "mejor el calor". (Carta a Luisa Kautsky, 24/11/1917).

[...] sigo firme y decidida, sobre todo cuando estoy sola. Mas *en cuanto experimento emoción –aunque esta sea alegre– siento flaquear mis nervios*. (Carta a Luisa Kautsky, 17/03/1917).

También, por supuesto, y es muy importante, Rosa trabajó con todo el resto del material que no pertenece al mundo de los descartes.

El proceso intelectual de Rosa está asentado en la reflexividad entre estos dos tipos de materiales. No son dos cosas compartimentadas. No se puede hacer de otra manera si tomas la opción de pensar con tu propia cabeza.

(Siempre vas y vienes del territorio caótico al otro territorio... ¿ordenado?, y viceversa).

Rosa Luxemburgo conocía de memoria a los grandes literatos alemanes, era multilingüe, hablaba polaco, ruso, alemán y francés con fluidez, y sabía muy bien el inglés y el italiano, y era una ávida lectora de textos políticos, científicos, etc.

Rosa Luxemburgo supo combinar estos dos tipos de materiales o fuentes de conocimiento para crear pensamiento libre. *Pone en juego todo su saber teórico y todo su saber del mundo de los afectos y de los sentimientos.*

Cierto que escribo poco, pero ya comprenderás que sólo es la coacción exterior lo que me impide expresarme como yo desearía, torturada, pensando en que la carta traspase ya los límites de lo permitido... *Necesito sentirme en libertad de escribir, como lo hago en este momento, sin traba alguna; sólo así me vienen las palabras a la pluma espontáneamente.* (Carta a Luisa Kautsky, 19/12/1917).

En la película esta combinación de materiales de conocimiento se materializa en forma de *integridad personal*. Von Trotta ha sabido plasmar la integridad que produce la coherencia entre el mundo de las ideas y el de las emociones. (¿Tal vez esta coherencia es la que le permitió a Rosa y al "grupo de camaradas polacos" tener ese gusto moral tan exquisito que la caracteriza y que es tan insólito?).

II. Para nosotras, Rosa Luxemburgo es un ejemplo concreto de

feminidad porque *siempre es ella misma. Es una mujer.*

Ser ella misma significa ser absolutamente libre de pensamiento.

Rosa nunca acepta ayuda económica de la dirección de la socialdemocracia alemana, porque no quiere deber nada a nadie, necesita ser libre para existir.

La representación de este territorio caótico –el de los afectos, los sentimientos, los silencios, los descartes...– ha sido encomendada casi exclusivamente al cuerpo de mujer



Tampoco quiso estar en órganos de dirección de la socialdemocracia alemana porque era la forma de protegerse para poder ser libre de pensamiento.

Rosa es capaz de responder desde dentro y no desde la teoría. Ésa es la mayor libertad personal. Cuando, a la salida de un mitin, un joven obrero le pregunta si ella cree que debería casarse o si eso es una desviación pequeño burguesa como ha leído en ciertos libros, Rosa le contesta: "Pruébelo usted". Esta respuesta para las que tenemos experiencia de militancia comunista desde los 15 años es la respuesta más libre que jamás yo he oído. Nosotras nos movimos en el desasosiego de los sentimientos y el de la línea correcta. El resultado fue el silencio, o el desconcierto o...

Rosa no se negó su existencia y, por tanto, tampoco tuvo que negar la existencia de los/as otros/as.

III. También nos identificamos con Rosa, con su experiencia de feminidad, por la *intensidad de sus emociones*.

Von Trotta lo ha sabido trasladar muy bien a la pantalla. Es imposible leer sus cartas y no impregnarse de la intensidad de la emoción. Rosa dice:

Siento una terrible nostalgia por la felicidad y estoy dispuesta a luchar por mi porción diaria de felicidad con toda la obstinación de una mula. Soy capaz de soportar mi propio dolor pero el dolor ajeno me es absolutamente insoportable. Por cierto que usted exagera mi "serenidad". La verdad es que mi equilibrio interior y mi calma desfallecen a la menor cosa que pasa sobre mí, y en estos momentos soy víctima de una invencible congoja. Lo que ocurre es que en esos momentos tengo por norma callar. No le exagero nada, en momentos tales me es imposible pronunciar ni la menor palabra. (Carta a Sonia Liebknecht, 23/05/1917).

¡Cuántas de nosotras no nos sentimos así en muchos momentos de nuestras vidas!

La fuerza emotiva de la imagen y de la reflexión sobre los bueyes en la cárcel de Breslau, es desmesurada:

Yo estaba frente a la yunta, y el animal herido me miraba; las lágrimas que asomaron a mis ojos eran sus lágrimas. No es posible estremecerse ante el sufrimiento del más querido de los hermanos más dolorosamente de lo que yo me estremecí en mi impotencia ante aquel mudo dolor. (Carta a Sonia Liebknecht, diciembre de 1917).

IV. También nos interesa la experiencia de feminidad de Rosa Luxemburgo por su *interés por los demás* y por su *opción de cuidar a los demás*.

A Rosa le interesan tanto las personas, los animales, los seres vivos, que es capaz de *ponerse en el lugar de los otros*, de tal manera que siempre dice, propone, aconseja lo que es integralmente mejor para ellos. Esto no se puede hacer si no se trabaja con el material de los descartes.

Rosa, ante la pregunta del hijo de Clara Zetkin sobre si debería ingresar en el partido, responde: "Éste no es un lugar para ti. El partido destruye lo mejor de las personas. Tú debes dedicarte a la historia, a la filosofía, a la poesía...". Rosa se olvida de sí misma, de su intenso deseo de compromiso con la transformación del mundo para pensar y reconocer el deseo del otro y potenciarlo. Y no olvidemos que para Rosa abandonar el partido significaba abandonar a la humanidad.

Las cartas a Luisa Kautsky y a Sonia Liebknecht desde la cárcel, aparte de ser muy hermosas, suponen siempre un olvido de sí misma, de su estado anímico, para ponerse en el lugar del otro y darle la fuerza necesaria para seguir existiendo.



Otro ejemplo (éste no aparece en la película) es lo que Hannah Arendt oyó de pequeña y después confirmó el abogado de Rosa: sus carceleros se despidieron con lágrimas en los ojos cuando Rosa abandonó la prisión, como si no pudieran seguir viviendo sin la presencia de esa extraña prisionera que *había insistido en tratarlos como seres humanos*.

Rosa es Rosa por "*su exquisita tarea de amar y vivir*" (Hannah Arendt).

V. Rosa es para nosotras un ejemplo de feminidad por su *forma de intervenir en política* y por su *compromiso total con la transformación del mundo*. Nos gusta porque reconocemos en ella:

- el deseo de pensarlo todo;
- el deseo de *ser libre* para pensarlo todo. Rosa tenía una necesidad absoluta de libertad no sólo individual sino también pública, en cualquier circunstancia. Ella nunca fue una "creyente", nunca utilizó la política como un sustituto de la religión y se cuidó, como señala Nettl, de no atacar la religión cuando ésta se oponía a la Iglesia;
- un alto grado de interrogación permanente. Otros lo llaman "desarrollado sentido para las diferencias teóricas";
- la pasión con la que defiende sus ideas porque cree en ellas. Cree firmemente lo que dice y sólo puede decir lo que cree; con esta combinación "se puede incendiar una pradera". Rosa decía de sí misma, no siempre con suficiente autoestima, que tenía un temperamento "capaz de incendiar las praderas";
- y el deseo de transformar el mundo porque no le gusta y porque le produce malestar.

VI. Rosa es para nosotras un ejemplo de feminidad por su capacidad para *distinguir entre las diferencias políticas y las relaciones personales*.

Von Trotta nos lo muestra a través de la relación de Rosa con Luisa Kautsky durante toda su vida, y su dolor ante el posible alejamiento de Luisa. Hay que decir que, tras el asesinato de Rosa, fue Luisa la primera que puso manos a la obra para no permitir al mundo el olvido de su amiga.

VII. También nos gusta por su *voluntad de construir discurso político y teórico*. Por su opción de *tener punto de vista propio en todos los terrenos, desde el personal al intelectual*.

Nettl nos dice que Marx para Rosa no era otra cosa que "el mejor intérprete de la realidad de todos ellos...". Recomendaba a sus amigos que leyeran a Marx por lo atrevido de sus pensamientos y por su rechazo -de Marx- a dar algo por sentado, en lugar de por el valor de sus conclusiones.

VIII. Y sobre todo, nos ha conmovido, convulsionado..., no encuentro la palabra para expresar la removida emotiva interna que nos ha producido su *elevado gusto moral que es tan diferente a los llamados "principios morales"* (Hannah Arendt).

Este aspecto no aparece explícitamente en la película, pero la impregna por completo. Me atrevería a decir que Von Trotta lo sintió en sus entrañas de una forma bastante parecida a nosotras.

Aquí es donde aparece el llamado "grupo de camaradas polacos", cuya existencia ha

Rosa Luxemburgo pone en juego todo su saber teórico y todo su saber del mundo de los afectos y de los sentimientos para crear pensamiento libre



Rosa es para nosotras un ejemplo de feminidad por su capacidad para distinguir entre las diferencias políticas y las relaciones personales

hecho visible y significativa Netti, el biógrafo de Rosa. El grupo de camaradas polacos con el que Rosa mantuvo una relación íntima, duradera y cuidadosamente oculta fue el suelo firme, el hogar sobre el que Rosa se construyó como ser humano.

Un grupo humano que se mantuvo siempre fuera de todo rango social y/o étnico (ellos eran judíos) y que por lo tanto no tenía prejuicios convencionales. Un grupo humano del Este de Europa que era multilingüe por su propia ubicación geográfica y que nunca aceptó las barreras lingüísticas. Un grupo que desarrolló su propio código de honor y con un gusto moral tan exquisito y un código ético tan sólido que Lenin no dudó en escoger a uno de

ellos para ser el jefe de la Cheka, porque ningún poder lo podría corromper.

Un grupo humano —el grupo de camaradas polacos al que también pertenecía Leo Jogiches— *que siempre trató a los demás como a un semejante.* Y casi nadie más lo hizo (Hannah Arendt).

Recordemos las escenas de su relación de niña con la criada, su relación con la carcelera a la que da lecturas, su intento de conversación con el joven soldado que la vigila momentos antes de ser asesinada..., su relación con Leo Jogiches.

Todo lo anteriormente señalado se basa en ese gusto moral que es tan diferente de los llamados principios morales.

IX. Finalmente quisiéramos hacer un *homenaje a Leo Jogiches.* Para esto no hemos encontra-

do mejores palabras que las que Clara Zetkin escribió en mayo de 1919:

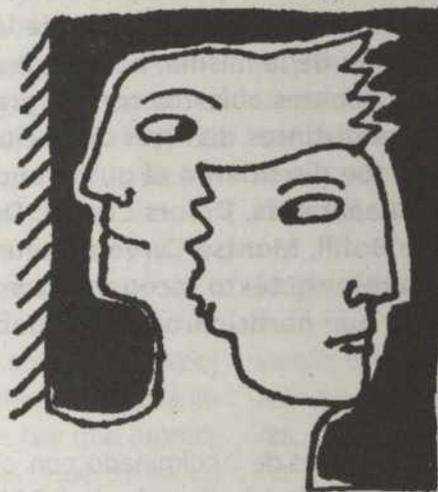
De la aureola que rodea su figura [la de Rosa], se desprende, sin embargo, otra personalidad. Hay que sacarla de la sombra en que se mantuvo voluntariamente, con una discreción que es un índice de auténtico valor y de entrega absoluta al servicio de un ideal. Esta personalidad es Leo Jogiches-Tyska. Durante más de veinte años, vivió con Rosa Luxemburgo en una comunidad de ideas y de lucha incomparable, que había sido reforzada por la fuerza más poderosa existente en el mundo: la pasión ardiente y devoradora que ambos seres excepcionales tributaban a la Revolución. Pocas personas han conocido a Leo Jogiches, y menos son las que lo han apreciado en su justo valor. Solía aparecer simplemente como un organizador, como el que hacía pasar las ideas políticas de Rosa Luxemburgo de la teoría a la práctica, un organizador de primera categoría, un organizador genial. Sin embargo, su actividad no se limitaba a eso. Poseedor de una cultura general amplia y profunda, y disponiendo de un dominio poco común del socialismo científico y dotado de un espíritu de matices dialécticos, Leo Jogiches era el juez incorruptible de Rosa Luxemburgo y de su obra, su conciencia teórica y práctica siempre vigilante; sabía ver a distancia y abrir nuevos horizontes, mientras que Rosa, por su parte, era la que tenía el espíritu más penetrante e idóneo para concebir los problemas. Era uno de esos hombres, todavía hoy muy escasos, que, dotados ellos mismos de una gran personalidad, pueden admitir a su lado en una camaradería leal y dichosa la presencia de una gran personalidad femenina, asistir a su desarrollo y a su transformación sin ver en ella una presión o un daño infligido a su propio yo; un revolucionario flexible, en el sentido más noble de la palabra, sin contradicción entre las ideas y los actos. Buena parte de lo mejor de Leo está contenido en la obra y en la vida de Rosa Luxemburgo. ■

Lecturas

Arendt, Hannah: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Madrid, Gedisa.



- Bocchetti, Alessandra (1995): *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Cátedra.
- Luxemburgo, Rosa (1974): *Cartas de la prisión*, Buenos Aires, Distribuidora Baires.
- (1973): *Cartas de amor a Leo Jogiches (1894 a 1900)*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Nettl, Peter (1974): *Rosa Luxemburgo*, México D.F., Era.





Dar valor a la participación de las mujeres

Mireia Bofill

El 15 y 16 de enero de 1999 se celebró el I Congreso de las Mujeres de Barcelona, convocado por el Consell de les Dones de Barcelona (Consejo de las Mujeres de Barcelona), órgano "consultivo y de participación" del Ayuntamiento de Barcelona. Este texto resume una parte de las conclusiones de la ponencia

"Transformemos la ciudad dando valor a la participación de las mujeres", elaborada por Ca la Dona (la Casa de las Mujeres de Barcelona), y de las reflexiones surgidas en el curso del proceso de preparación de la misma, a lo largo de más de un año. El texto fue el resultado de una serie de debates abiertos con un gran número de mujeres, realizados en Ca la Dona y en los distintos distritos de la ciudad, y de las aportaciones recibidas de grupos de mujeres que discutieron el guión inicial. La redacción final la elaboramos Carme Porta, Chus Peñaranda, Dolors Cruells, Dolors García, Manola Rodríguez, Mercè Otero, Mireia Bofill, Montse Cervera, Neus Moreno, Núria Casals y Rosa Pascual. Las palabras del presente texto recogen sus voces y reflexiones, junto con las de muchas otras mujeres que participaron en los debates previos y en la discusión final en el Congreso.

Cuando desde el Consell de les Dones de Barcelona se decidió encargar a Ca la Dona una ponencia sobre la participación de las mujeres con vistas al Congreso, en un primer momento tuvimos grandes dudas. Hacía poco más de un año que habíamos celebrado las Jornadas "20 años de feminismo en Cataluña" (en mayo de 1996) y estábamos muy enfrascadas en el proyecto de la Red feminista (Xarxa feminista) como una manera de continuar profundizando en el proceso de relación, conocimiento e intercambio iniciado con la preparación de dichas jornadas y que había

culminado con el encuentro durante tres días de más de 3.000 mujeres en torno a más de 100 espacios de trabajo. Ésa era para nosotras una experiencia viva de participación que nos parecía difícil de encuadrar dentro de lo que se suele entender por participación desde las instituciones: la presencia y posible incidencia de los ciudadanos y ciudadanas votando en las elecciones y a través de organismos creados desde el propio poder institucional (consejos, comisiones). Al mismo tiempo, la propuesta suponía un reconocimiento de nuestra autoridad para hablar sobre esta cuestión y nos ofre-

Mireia Bofill es miembro de Ca la Dona, de Barcelona.



cía una oportunidad para profundizar en un significado más amplio de la idea de participación y, sobre todo, en cómo la viven y la practican las mujeres. Y aceptamos el encargo, como un reto: "transformar la ciudad dando valor a la participación de las mujeres".

Partimos de la constatación de que la ciudad somos todas las personas que aquí vivimos y todo el entramado de relaciones que establecemos entre nosotras en el curso de nuestra existencia cotidiana, desde la diversidad de nuestras circunstancias, necesidades, deseos, proyectos y aspiraciones; es a través de estas relaciones y de las decisiones que vamos tomando día a día en los diversos ámbitos como nos construimos en colectivo social. Nos propusimos indagar, por lo tanto, en el papel que han cumplido y cumplen las mujeres en esta construcción colectiva de un mundo común. Se trataba de hacer visible, en suma, la presencia de las mujeres y nuestro papel en la sociedad.

Qué entendemos por participación

Participación es sin duda un concepto difuso, que demasiado a menudo se entiende de manera restringida y como algo que hay que promover, estimular, desde fuera, más que como un impulso a partir del cual nos construimos como individuos singulares a través de la relación con nuestras y nuestros semejantes. Veamos cómo lo definen los diccionarios. La primera acepción de *participar* que encontramos es "dar noticia" o, lo que es lo mismo, "hacer público", y esto es lo que queremos las mujeres: hacer visibles y que se reconozcan nuestras acciones y decisiones. La segunda es "tener o tomar parte", que es la forma más habitual en la que se entiende la participación, y la tercera es "tener algo en común", que se aproxima más a la idea de com-

partir, que es algo que las mujeres sabemos hacer muy bien. Siguiendo con el diccionario, en diferentes contextos, algunos sinónimos de participación pueden ser: contribuir, colaborar, asistir, concurrir, compartir, intervenir.

Para abrir el debate, nosotras partimos de una definición operativa de participación como cualquier actividad, acción y toma de decisión que incida/influya en la construcción de nuestra sociedad. Y aclaramos que con ello entendemos también la participación como forma necesaria para mantener, promover y cambiar la sociedad, mediante las relaciones y las conexiones sociales. El cambio social es, en definitiva, la suma de una serie de acciones individuales que en un momento dado alcanzan una masa crítica y transforman el contexto en el que se inserta nuestro ser y nuestro hacer, a la vez que nos transforman a nosotras mismas/nosotros mismos, junto con nuestra manera y nuestras posibilidades de relacionarnos.

La participación de las mujeres

Desde esta definición abierta, nos propusimos recoger todo lo que hacen/hacemos las mujeres, con la conciencia de que nuestro hacer diario incide en el conjunto de la sociedad. Queríamos dar noticia de dónde estamos/están las mujeres y cómo estamos en cada lugar. Nos interesaba indagar en la diferencia, en la especificidad de la participación de las mujeres y a la vez en su diversidad. El resultado de los debates fue la constatación de que, por un lado, es evidente que las mujeres somos responsables y lo hemos sido históricamente de una serie de tareas de cuidado, relación, educación, transmisión de valores, de esquemas de relación con el mundo, de afecto, etc., que son necesarias y también básicas para la construc-



ción de la sociedad y la ciudad, y en consecuencia tenemos, en tanto que mujeres, unas necesidades específicas, unas demandas específicas y, sobre todo, también un conocimiento y un saber específicos. A la vez, también somos distintas entre nosotras y la participación es distinta según la edad, la etnia, la clase social, la profesión, la salud, la movilidad, el nivel cultural y educativo, la ideología, etc. Por lo tanto, cuando hablamos de participación es importante partir de la premisa de la diversidad.

Otro aspecto destacable de la participación de las mujeres es la falta de reconocimiento. En los debates y aportaciones quedó patente la conciencia de la poca valoración del trabajo doméstico y del cuidado de otras personas y, más ampliamente, de la obra de civilización que se realiza en los espacios privados y en la interacción entre éstos y los espacios más públicos y/o colectivos. Todos estos servicios y aportaciones que las mujeres ya hacen/hacemos

no se reconocen: el concepto de ciudadanía se define a partir de la participación en el espacio de decisión institucional y los derechos sociales de ciudadanía se vinculan a la participación en el mercado laboral. Sin embargo, si examinamos el contenido de todas estas tareas y cometidos, vemos que la participación de

las mujeres es fundamental para construir una sociedad solidaria y una ciudad sostenible.

Por otra parte, incluso cuando las mujeres participamos en los espacios tradicionales de decisión tenemos dificultades para hacer valer la experiencia y los saberes que hemos obtenido en los espacios privados, así como nuestra experiencia diferente de los espacios comparti-

dos. Frente a este hecho, nosotras resaltamos que la participación de las mujeres es más completa, puesto que estamos presentes en todos los ámbitos, y su punto de vista más integrador, precisamente debido al continuo ir y venir entre los diferentes espacios.

La falsa dicotomía entre lo público y lo privado

En los debates se constató la trascendencia de las decisiones que se adoptan en casa, en relación con la vida cotidiana, y de las formas privadas de relación para la calidad de vida de las personas, y también para el tipo de sociedad en la que vivimos y que construimos o queremos construir. Los valores colectivos se gestan en el ámbito más privado y personal: para asumir un valor colectivo, primero tenemos que hacerlo nuestro a escala individual. El siguiente paso es la transformación de los deseos, decisiones y necesidades privadas en voluntad colectiva, la constitución en sujeto colectivo.

Desde esta perspectiva podemos ver los movimientos sociales como la suma de múltiples decisiones individuales. Un par de ejemplos nos muestran cómo las decisiones individuales generan cambios sociales de gran trascendencia y modifican el paisaje, entre otros también el paisaje urbano. Por ejemplo, la emigración es el resultado de las decisiones de personas concretas que dan una serie de pasos para buscar un cambio, aunque habitualmente esto suceda en un marco de presiones. Lo importante es cambiar la mirada y ver que no es sólo la presión que empuja, sino que quienes más se mueven son las personas más decididas y emprendedoras. Unas hacen la maleta y otras se quedan, y tanto en uno como en otro caso no se trata de una respuesta pasiva a unos

La participación es necesaria para mantener, promover y cambiar la sociedad, mediante las relaciones y las conexiones sociales



condicionantes externos, sino de una decisión activa, una apuesta con sus riesgos. La suma de todas estas decisiones determina un cambio en la sociedad de origen y también en la de acogida. Esto no lo han decidido los poderes públicos; al contrario, muchas veces intentan frenarlo. La decisión la ha tomado cada persona en su pueblo cuando un día coge su hatillo y se echa a andar. ¿Cómo llega a tomar esa decisión? Detrás hay toda una red de contactos e intercambios informales de información, que al final se traducen en un movimiento amplio y generan cambios sociales enormes.

Otro ejemplo es el del descenso de la tasa de natalidad, con toda su trascendencia para la composición y configuración de nuestras sociedades. Si acercamos la mirada, detrás vemos una multiplicidad de decisiones personales, íntimas, de mujeres concretas que han decidido no tener una criatura, una elección individual fruto de la negociación de cada una consigo misma para concretar sus deseos y aspiraciones.

Las decisiones individuales se transforman en impulso colectivo cuando muchas personas, en su esfuerzo por plasmar sus aspiraciones individuales concretas, coinciden en unas maneras de hacer, de pensar, de sentir, y se permiten traducir a la práctica sus deseos. Esto no pasa necesariamente por una reivindicación colectiva, ni por la presencia en los ámbitos tradicionales de decisión.

En el ámbito privado se establecen los mecanismos que aseguran las redes de atención a las personas, una parte importante del bienestar de las personas y la satisfacción de las necesidades básicas, imprescindibles para la participación en los demás ámbitos. Tareas y funciones todas ellas de las que se han ocupado y se ocupan fundamentalmente y toda-

vía en gran parte casi exclusivamente las mujeres. Allí se establecen los vínculos más importantes que están en la base de numerosos valores sociales, como la solidaridad, la afectividad, la atención a los y las demás. En resumen, lo que ocurre en el espacio privado, las relaciones que allí se tejen, las tareas que se realizan, tienen una trascendencia. El llamado ámbito privado y el llamado ámbito público no son lugares estancos, totalmente separados, opuestos, fracturados, sino que existe un continuo intercambio entre uno y otro, o más claramente aún un *continuum* que se extiende a través de círculos de relaciones cada vez más amplios, desde el reducido de la intimidad individual, pasando por los espacios de relación inmediata, la casa, la escalera, el barrio, el lugar de trabajo, hasta abarcar toda la colectividad.

También la participación de las mujeres en el trabajo se desarrolla dentro de este *continuum* privado/público. Aunque se habla mucho de la incorporación de las mujeres al trabajo, las mujeres nunca han dejado de contribuir a la economía doméstica con su trabajo: produciendo bienes y servicios en el hogar, realizando trabajo por cuenta ajena en el domicilio, vendiendo a otros esos bienes y servicios domésticos, etc., sin que todo ello se haya cuantificado como participación en el mundo laboral. Y las que se han integrado en el mercado oficial de trabajo tampoco han dejado el mundo doméstico ni el ámbito de las relaciones personales directas, al que siguen dedicando una segunda jornada de trabajo y que las acompaña siempre en el

El ámbito privado y el ámbito público no son lugares estancos, totalmente separados, opuestos, fracturados, sino que existe un continuo intercambio entre uno y otro



pensamiento, dando lugar a lo que se ha descrito como la "doble presencia", la atención simultánea a las demandas contrapuestas de ambos ámbitos.

En las redes familiares y de relación, la manera de hacer de las mujeres se caracteriza por un uso no fragmentado del tiempo que choca con los tiempos rígidos, segmentados del mundo de la empresa. La simultaneidad de tareas combina trabajo material, cuidado a los demás y actividades de relación y socialización: mientras preparamos a las niñas para ir al colegio, repasamos la lista de compras y encargos que vamos a hacer camino de la oficina o la fábrica; cuando salimos de casa, pasamos a ver a la vecina que está enferma, para preguntarle si necesita algo; mientras esperamos la tanda en el puesto de verduras, hacemos una nota

mental para no olvidarnos de llamar a la madre de nuestro compañero o compañera; ante la mesa de trabajo, repasando la agenda del día, recordamos de pronto que tenemos que llevar a la pequeña al médico y llamamos a una amiga para pedirle que cuando recoja a los suyos del colegio se lleve también al mayor y ya iremos a recogerlo luego. Esta pequeña historia de cada día y de todos los días del año no es

un hecho anecdótico y tiene muchas variantes: mujeres que viven solas, mujeres con pareja, mujeres con hijas o hijos o sin ninguno, nuestras abuelas, nuestras hijas, nuestras madres...

Esta manera común de hacer con capacidad de simultaneizar tareas, las mujeres la trasladan al mundo asalariado, donde es un valor que se aprovecha tácitamente, pero no obtiene el debido reconocimiento: no se traduce en

cualificación, ni tiene una compensación salarial justa. Lo mismo ocurre con otras aptitudes, competencias y habilidades adquiridas en el ámbito doméstico, como la empatía o la minuciosidad, la capacidad de absorber tensiones o la capacidad de escucha.

Por otro lado, las mujeres también crean redes de apoyo y solidaridad en el mundo del trabajo y establecen relaciones personales en ese ámbito. Y las estrategias que elaboran para negociar las exigencias muchas veces contrapuestas entre su papel en el ámbito mal llamado privado y demás espacios de relación más próximos y su puesto de trabajo se traducen en exigencias de cambios sociales y han generado debates sobre el papel de las instituciones públicas en la satisfacción de las necesidades de la población, el reparto de tareas, la reestructuración de los horarios laborales y de la ciudad, e incluso sobre el concepto mismo de trabajo.

La conclusión de todas estas reflexiones es la necesidad de devolver la centralidad a esta participación multiforme de las mujeres, con toda su diversidad, y de reconocer, en los análisis y las políticas, su importancia para el bienestar de las personas y el funcionamiento global de la sociedad. De la misma manera que poco a poco se ha ido abriendo paso la idea de la sostenibilidad medioambiental, de la necesidad de preservar y mantener el medio ambiente que sustenta la vida y actividad humana, tenemos que empezar a promover también la idea de una sostenibilidad de todo el entramado de relaciones y cuidados, asimismo imprescindible para el mantenimiento de la vida de las personas, las comunidades y la sociedad en general. Dos ideas que, además, no son contrapuestas, sino que están estrechamente interrelacionadas.

En las redes familiares y de relación, la manera de hacer de las mujeres se caracteriza por un uso no fragmentado del tiempo que choca con los tiempos rígidos del mundo de la empresa



Un modelo distinto de participación

Las mujeres, como hemos visto hasta aquí, nos construimos en gran parte como sujeto colectivo a partir de los espacios privados de relación, de las relaciones informales con otras mujeres de nuestro entorno inmediato, de las redes de apoyo familiares y entre vecinas, amigas o compañeras de trabajo. En los debates quedó de manifiesto que esta práctica se concreta, se amplía y se extiende a través de la participación en grupos de mujeres y en el movimiento feminista, que posibilitan el intercambio de experiencias, el conocimiento y el cambio personales a través del diálogo, la puesta en común y el apoyo mutuo, y la articulación de una voz propia que exprese los deseos, aspiraciones, demandas y propuestas de las mujeres.

Aunque el movimiento feminista nació en gran parte como un movimiento reivindicativo y de emancipación, el reconocimiento de la diversidad, la reflexión a partir de la propia experiencia, el dar valor a los sentimientos y los vínculos afectivos, el apoyo para la transformación personal, el trabajo sobre la propia subjetividad, tuvieron un peso importante desde sus inicios. Una parte importante de la participación siempre se ha concretado a través de la relación directa con otras mujeres, y éste sigue siendo uno de los aspectos que más valoran las mujeres que participan en grupos y asociaciones de mujeres.

Para muchas mujeres la participación en grupos de mujeres ha sido, por otra parte, una respuesta frente a la dificultad para hacer visibles su experiencia, sus aspiraciones y propuestas, en otros movimientos sociales "mixtos". A pesar de que con el tiempo se ha ganado en tolerancia y respeto hacia los temas que plantean las mujeres, y existe un reconocimiento

explícito de la existencia y la diferencia de las mujeres, no hemos conseguido que nuestro discurso forme parte del discurso global. Tenemos algunas "habitaciones" propias pero no hemos conseguido impregnar al conjunto de las organizaciones y no ser espacios paralelos. En los debates quedó claro que para muchas ya no basta con lograr la aceptación de demandas específicas y la presencia de mujeres en lugares de decisión; lo que deseamos es dar un lugar central a la visión de las mujeres y trasladar a todos los espacios "mixtos" una manera diferente de hacer política.

Una manera que se ha ido desarrollando a partir de la relación entre mujeres. Citando las palabras finales de la clausura de las Jornadas "20 años de feminismo en Cataluña": "Todo empieza con una mujer que habla con otra mujer y cuando ésta recoge su deseo y le da la confianza y la fuerza para hacerlo realidad. Y cuando a la una y la otra se suman dos, tres, cuatro..., veinte..., quinientas..., tres mil... y muchas más, ya hemos empezado a cambiar el mundo". A partir de las aspiraciones personales de cada mujer y de las demandas y reflexiones de cada grupo concreto, del intercambio y del reconocimiento mutuo, se ha ido construyendo a lo largo de los años un espacio común de relación, en el que prevalece el reconocimiento mutuo de autoridad, aunque no siempre haya coincidencia en las acciones o demandas concretas. Una manera de hacer que privilegia el reconocimiento y el consenso, entendido como satisfacción compartida, sin necesidad de rebajar las propias aspiraciones o planteamientos.

Es preciso devolver la centralidad a la participación multiforme de las mujeres y reconocer su importancia para el bienestar de las personas y el funcionamiento global de la sociedad



tos, por encima de la homogeneización en torno a unos mínimos comunes denominadores y la reducción a un discurso común en el que unas hablan en nombre de todas. Una manera de hacer que procura respetar los ritmos y dinámicas propios de cada mujer, grupo o asociación, y en la que cada una es acogida y reconocida como semejante y, por lo tanto, significativa para las demás, y valorada por su diversidad, por el saber y el hacer que aporta desde su experiencia singular. Una manera de hacer en la que el objetivo es que cada una pueda pedir y recibir lo que necesita, y cada una puede ofrecer y dar lo que tiene.

Éste es el principio del funcionamiento en red, practicado históricamente por las mujeres, en el que la intensidad de la relación puede ser variable, en función del momento, el deseo y la necesidad de las personas que mantienen el vínculo, y en el que pueden coexistir vínculos de diversa intensidad y proximidad, en el espacio y en el tiempo.

Esta forma de vinculación resume el modelo de participación que ha ido desarrollando el movimiento feminista a lo largo de los años, como resultado de la voluntad de dar expresión colectiva al pensamiento, las experiencias y vivencias, y las acciones diversas de

las mujeres, creando un vínculo a partir de la materialización del compromiso de reconocer a la otra. Esto es lo que ha permitido la confluencia, a pesar de la pluralidad de grupos y la diversidad de pensamiento, de colectivos y grupos de mujeres muy distintos y dispares: emigrantes, mujeres con discapacidades, jóvenes, mayores, mujeres vinculadas a otros movimientos sociales, a partidos, a instituciones, grupos de ayuda mutua, grupos de trabajo sobre temáticas concretas, grupos de reflexión, de acción...

La participación se ha concretado progresivamente en el establecimiento y el mantenimiento del vínculo, reconociendo y negociando el conflicto, e incorporándolo en todo momento a la práctica, sin negarlo ni anularlo. Un planteamiento totalmente contrapuesto al del funcionamiento jerárquico, de delegación y representación, con canales definidos y a menudo unidireccionales de comunicación. Un modelo que exige una continua interacción, ya que cada decisión significa reconocer, escuchar y dar cabida al otro punto de vista. Un modelo que quisiéramos trasladar al conjunto de la sociedad, a fin de promover su transformación dando valor a la participación de las mujeres. ■

Necesidades y excesos: lo que nos falta y lo que nos sobra, a nosotros y a los demás

RIECHMANN, Jorge (coord.) (1998): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 352 pp.

Resulta difícil pensar en cuáles son las necesidades básicas del ser humano en un entorno de imágenes de abundancia. Una abundancia material que no se corresponde precisamente con un desarrollo humano pleno. ¿Existen necesidades que pueden predicarse como comunes al conjunto de los seres humanos hombres y mujeres? ¿Son éstas necesidades universales o dependen de la cultura y el momento histórico? ¿Cómo puede evaluarse si una sociedad es más o menos justa? ¿Qué tiene que ver el crecimiento económico y las formas de vida con la posibilidad de que el conjunto de la humanidad tenga cubiertas sus necesidades básicas, ahora y en el futuro? Los trabajos recopilados en el libro *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* abordan estos temas y muchos otros relacionados con ellos, dando criterios y argumen-

tos para situarnos de un modo consciente en la parte del mundo que nos ha tocado vivir, sin desresponsabilizarnos del destino de la gran mayoría de la humanidad, actual y futura. Una humanidad de la que formamos parte, un futuro que en la medida en que habitamos una tierra de recursos limitados, también está en nuestras manos.

Jorge Riechmann, coordinador del libro, en el artículo que abre la selección, "Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir", destaca,



entre otras, dos ideas a mi parecer fundamentales: la vulnerabilidad del ser humano, su dependencia de los demás y del medio, y la importancia de un enfoque, el de las necesidades básicas, "que nos obliga permanentemente a universalizar, a preguntarnos qué prácticas sociales y económicas pueden extenderse efectivamente a todos los habitantes del planeta" (p. 18). Esta perspectiva universalizadora es la

que expone y argumenta con solidez Martha Nussbaum en "Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico". La autora defiende la existencia de un sustrato común de necesidades que puede predicarse del conjunto de la humanidad y pone de manifiesto el modo en que algunas posturas relativistas, mantenidas supuestamente para dar voz a las diferencias culturales o de sexo, conducen al mantenimiento de discriminaciones históricas, racistas y sexistas. Nussbaum hace una reivindicación del esencialismo, que está muy mal visto, dice, por razones que han de ser admitidas: ha obviado las dimensiones históricas y culturales del ser humano, su autonomía para decidir qué es lo que considera importante en la vida, y además ha operado con una concepción del ser humano lastrada por los prejuicios, lo que ha sido causa de que, por ejemplo, las mujeres y otros grupos quedaran sometidos a la exclusión. Pero ninguna de estas objeciones, cuya justeza es reconocida por la autora, es justificación para caer en un relativismo extremo o en un subjetivismo, a la hora de evaluar las condiciones de una vida que pueda llamarse humana. De ahí que su propuesta, la "teoría vaga y gruesa del bien", una concepción aristotélica que "se preocupa de los fines y de la figura y contenido general de la forma humana de vida" (p. 61), siga rei-



vindicando un esencialismo, aunque ciertamente no un esencialismo metafísico.

Luis Enrique Alonso, en "La producción social de la necesidad y la modernización de la pobreza: una reflexión desde lo político", expone la evolución del concepto de *necesidad*, desde el rango "objetivo" básico hasta el mundo subjetivo del deseo. Recorre distintas teorizaciones sobre las necesidades: primarias y secundarias (Malinowski); fisiológicas, seguridad, amor, autoestima y autodesarrollo (Maslow) o ausencia de planteamiento sobre el tema, como —señala— ha sucedido en la teoría económica clásica. Tras analizar el peso que se concede al deseo en los enfoques postmodernos, entre sus conclusiones destaca cómo la llamada "civilización de la abundancia" mantiene "sus espacios oscuros [...] porque el tipo de desarrollo en que se basa, y el modo de vida que crea, es un sistema que impone el deseo sobre la necesidad, lo superfluo sobre lo fundamental [...], el parecer sobre el ser" (p. 155).

Desde una perspectiva psicoanalítica, Francisco Pereña pone de relieve la importancia para los humanos de la alimentación psíquica, tan crucial como la física. El lugar fundamental del Otro en la vida del niño, para llegar a ser, para lograr una identidad, es una de las claves que da en su "Crítica al concepto de necesidad". Mientras que la demanda de amor y la

demanda de reconocimiento es consustancial al ser humano, dice Pereña, una identificación social basada en el trabajo, como propone el sistema capitalista, es inversa; cuando impera la ley del mercado, pasamos a ser mercancías los unos para los otros y no hay lugar para el reconocimiento ni para la solidaridad.

José Manuel Naredo critica en "Sobre pobres y necesitados" el que se evalúe la desigualdad y la pobreza (e implícitamente la satisfacción) en términos monetarios, cuando lo que pide la complejidad del problema es un enfoque multidimensional. Y Jorgen S. Norgard destaca que, si bien en las dos últimas décadas se ha intensificado el ahorro de energía mediante la aplicación de tecnologías más eficientes, este avance puede verse totalmente descompensado si no se ataja la ineficiencia creciente de la economía en su conjunto. La duración de los bienes, el paso del consumo de éstos a la utilización de servicios, o la disminución del trabajo en favor del tiempo libre son categorías que el autor señala como importantes para el logro de una economía global eficiente.

El enfoque ecosocialista de la problemática de las necesidades es desarrollado desde diversas perspectivas. Enric Tello, en "Demandas ecosocialistas", estudia la evolución de la economía en el escenario de la crisis que elevó los precios de la energía, favoreciendo así el revulsivo hacia

tecnologías más ahorradoras, algo que era demandado por el movimiento ecologista y sugerido por los informes del Club de Roma sobre los límites del crecimiento. Mejorar la eficiencia energética ha permitido ganar tiempo, pero los aumentos del producto interior bruto (PIB) no podrán seguir dándose con disminuciones absolutas del consumo de energía. No es posible un crecimiento infinito en un mundo finito. Critica Tello tanto la noción defendida por el comunismo de la abundancia como la espiral de consumo que se genera en una sociedad guiada por la publicidad hacia la posesión de objetos. Algo que desemboca en una permanente frustración. Hay que actuar sobre la demanda, propugna, sobre las formas de vida y sobre las opciones de consumo. "Desenganchar del mercado capitalista los patrones de demanda de la mayoría de la población, y sustituirlas por otras pautas de consumo autodeterminadas desde una identidad consciente del metabolismo de la sociedad humana con la naturaleza, es una tarea formidable" (p. 265), un verdadero reto cultural. En el que tal vez resida nuestra mayor dosis de libertad real hoy, añado.

El análisis de las necesidades como una construcción social que es histórica y tiene que ver con el estatus y la clase social, es llevado a cabo por Joaquim Sempere en "Necesidades y poli-



tica ecosocialista". Y algunas de las dificultades prácticas con que ha topado un programa que trata de paliar la situación de uno de los países clasificados entre los más pobres del mundo, Nicaragua, son expuestas por José Iglesias Fernández en "Para una salida de la pobreza en Nica-

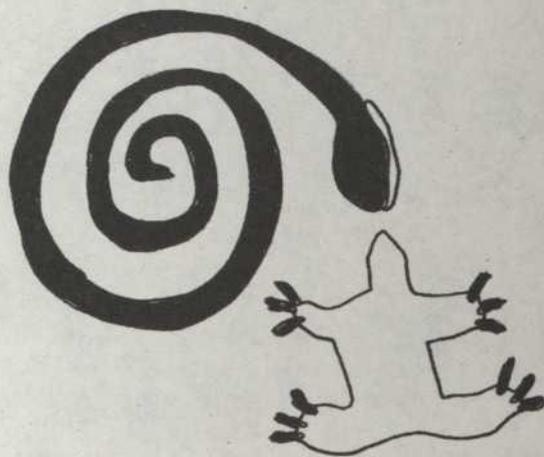
ragua: programa de la canasta básica ampliada".

En el capítulo que cierra el libro, Jorge Riechmann aporta una serie de datos significativos y profundas reflexiones en "Necesidades humanas frente a límites ecológicos y sociales", destacando la dimensión mun-

dial del problema y proponiendo un conjunto de políticas que podrían conducir a una redistribución tanto de la riqueza como del trabajo necesario para producirla.

Un libro de lectura obligada. ■

Carmen Magallón.





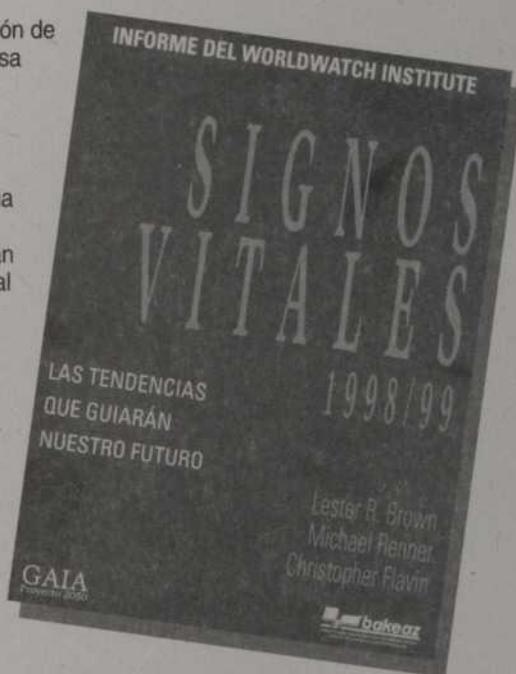
Signos vitales 1998/99

Las tendencias que guiarán nuestro futuro

Signos vitales 1998/99 –las tendencias que guiarán nuestro futuro, desde la extensión de la escasez del agua al gran aumento de la energía eólica– presenta de forma concisa los indicadores que determinarán en gran parte la calidad de nuestras vidas y la de nuestros hijos en la próxima década.

Esta séptima edición de *Signos vitales*, elaborada por el prestigioso equipo de investigadores del **Worldwatch Institute** y traducida a 21 idiomas, muestra de forma gráfica y sencilla las tendencias poco tratadas por políticos y grandes medios de comunicación y muchas veces ignoradas por los expertos económicos que planifican el futuro. *Signos vitales* presenta los indicadores clave del progreso ambiental, social y económico, o su ausencia, a partir de miles de documentos, informes y libros, obtenidos de gobiernos, empresas, científicos y organizaciones internacionales. *Signos vitales* analiza las tendencias históricas y futuras de los recursos alimentarios, el consumo y la producción de petróleo, gas natural, carbón, eólica y solar, la energía nuclear, las tendencias atmosféricas (temperatura, ozono), la economía mundial, los diferentes modos de transporte desde el automóvil a las bicicletas, el desarrollo de las comunicaciones (satélites, teléfonos, Internet), el crecimiento de la población, las desigualdades crecientes y los gastos militares.

Signos vitales es un excelente complemento a otras publicaciones del **Worldwatch Institute** como *La situación del mundo*, los *Cuadernos Worldwatch* y la revista *World Watch*. **Gaia**, **Proyecto 2050** y **Bakeaz** se enorgullecen de poner a disposición de los lectores la edición anual en castellano de esta obra.



Boletín de pedido

Deseo recibir _____ ejemplares del libro *Signos vitales, 1998/99* al precio de 2.450 ptas./ejemplar (IVA incluido).

Datos del solicitante

Apellidos _____
Nombre _____ DNI/CIF _____
Domicilio _____
Población _____ CP _____ Provincia _____
Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____

Forma de pago

- Talón nominativo a nombre de Bakeaz.
 Contra reembolso.
 Transferencia (a nombre de Bakeaz) a la c/c. 2095/0365/49/38-3062621-8 de la BBK.

En cualquiera de las tres formas de pago deben añadirse 350 ptas. de gastos de envío al importe total.



NUNCA LA GUERRA