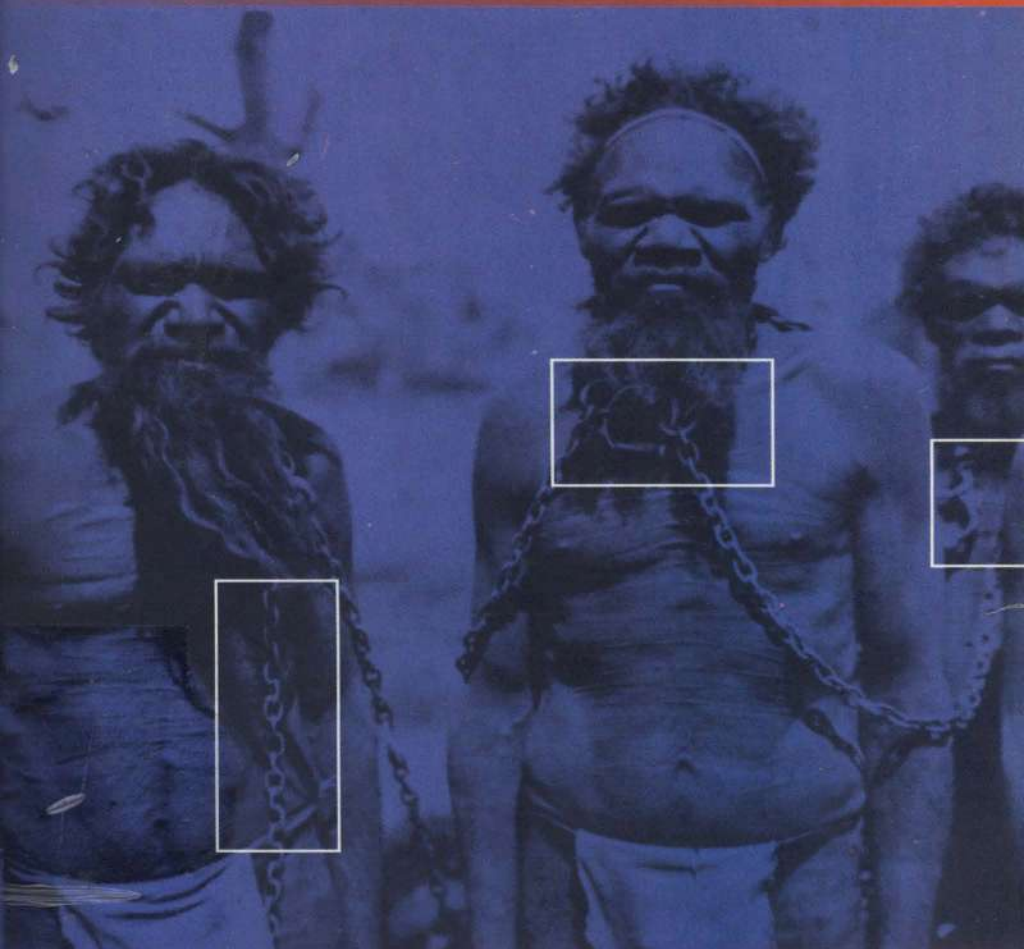


PODER Y CULTURA DE LA VIOLENCIA

Susana B. C. Devalle (*compiladora*)



EL COLEGIO DE MÉXICO



Biblioteca Daniel Cosío Villalón

Inventario 2007

Biblioteca Daniel Cosío Villalón
EL COLEGIO DE MEXICO

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0696084 1

Fecha de Vencimiento

Bibli
El

DEVUELTO
DEVUELTO

DEVUELTO
DEVUELTO

DEVUELTO
2 JUL 2007

DEVUELTO
14 NOV. 2011

PODER Y CULTURA DE LA VIOLENCIA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

PODER Y CULTURA DE LA VIOLENCIA

Susana B.C. Devalle
compiladora

Mónica Cejas Minuet
Alejandro De Oto
Saurabh Dube

Mauricio Fernández Picolo

Carlos Aquiles Guimaraes

Étienne-Richard Mbaya

Montserrat Rabadán Carrascosa

Doris Musalem Rahal

Juan Carlos Segura

Ramón Vera

Wilda Celia Western

colaboradores



EL COLEGIO DE MÉXICO

301.158
P742

Poder y cultura de la violencia / Susana B. C. Devalle, compiladora ; Mónica Cejas Minuet ... [et al.] colaboradores.— México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2000.

423 p. : fot., mpas ; 21 cm.

ISBN 968-12-0937-0

1. Violencia. 2. Poder (Ciencias sociales). 3. Cultura. I. Devalle Bustamante, Susana B.C., comp. II. Cejas Minuet, Mónica.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Portada: Aborígenes australianos encadenados
East Kimberly, 1906
Australian Institute of Aboriginal and Torres
Strait Islands Studies
Diseño: María Luisa Martínez Passarge

Primera edición, 2000

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0937-0

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación	13
Violencia: estigma de nuestro siglo, <i>Susana B.C. Devalle</i>	15
Violencia	18
Recordar y olvidar	24
Bibliografía	29

PRIMERA PARTE

Reflexión sobre la masacre, <i>Juan Carlos Segura</i>	35
De la identidad sin cuerpo al cuerpo sin identidad	35
Bibliografía	67
Pensar el desarrollo como violencia: algunos casos en África,	
<i>Mónica Cejas Minuet</i>	69
Violencia	71
Desarrollo como discurso	73
Desarrollo como violencia: algunos casos en África	78
Presión	84
Resistencias y rupturas	94
Anulación de potencialidades	99
Relaciones sociales afectadas por el “desarrollo”	105
Conclusión	110
Bibliografía	113
“Huidas” y desplazamientos. Notas sobre el discurso	
de oposición de Frantz Fanon, <i>Alejandro De Oto</i>	119
Primeros itinerarios	119
Dualismo y oposición	120
Desplazamiento y oposición	123

Historias impuras, historias fundacionales	129
Último desplazamiento	138
Bibliografía	140
Colonialismo, genocidio y lucha en el Pacífico.	
Un acercamiento histórico, <i>Susana B.C. Devalle</i>	143
Imaginar el Pacífico	143
Sociedades del Pacífico	146
Problemas que enfrentan los pueblos del Pacífico	148
La tierra	148
Explotación de mano de obra original del lugar	149
Racismo	151
Poblaciones abarcadas en formaciones sociales centrales	154
Aborígenes australianos	154
El Pacífico actualmente bajo la dominación colonial	164
Kanaky y sus luchas (Nueva Caledonia)	164
Comentarios finales	172
Bibliografía	174
Génesis, evolución y universalidad de los derechos humanos ante la diversidad de las culturas, <i>Étienne-Richard Mbaya</i>	
Introducción	177
Exclusividad de los derechos humanos	178
Los derechos humanos: materia de derecho interno y externo	182
Los derechos humanos y algunas grandes tradiciones culturales	186
Tradición china y budismo	187
Judaísmo, cristianismo e islam	188
Humanismo africano	189
Pensamiento marxista	191
La tradición liberal y las fuentes de los derechos humanos en el derecho internacional	192
Derechos humanos y filosofía del derecho	193
Universalidad de los derechos humanos	197

Universalidad de los derechos humanos y su relación con la democracia social	201
La democracia, ¿un derecho fundamental de cuarta generación?	206
Democracia y desarrollo de África	209
Democracia como derecho y condición del desarrollo de la paz social	211
Conclusión	214
Bibliografía	216

SEGUNDA PARTE

Los pasados de un lugar de peregrinación, <i>Saurabh Dube</i>	221
Bibliografía	242
Acercar el mar a los peces, <i>Ramón Vera H.</i>	245
I. Un trayecto regional centrífugo	246
Conflictos en la Costa Atlántica y el primer sueño de la autonomía regional	248
II. "No se lanza una locomotora contra una sombra"	251
Una tradición de simulacros	252
Segunda llamada, segunda	254
III. Un <i>happening</i> al estilo de la aldea global	255
Encuentro en el río	256
Responsabilidades	258
Un dato indirecto	259
IV.	260
El marcaje personal	261
Los sumos, por ejemplo	262
El perol	263
El embrujo	266
La persecución	267
V. La vacuna de la memoria	270
Segundo sueño de autonomía	274
Conclusiones	280
Bibliografía	286

La intifada: lucha de resistencia popular palestina, <i>Doris Musalem Rahal</i>	289
Bibliografía	298
Literatura de la intifada. Otra piedra para la lucha, <i>Montserrat Rabadán Carrascosa</i>	301
El cuento	306
Bibliografía	311
La mano de un hombre como él, <i>Mahmud al-Rimani</i>	313
Quando dormir da miedo. Exterminio de los niños de la calle en Brasil, <i>Carlos Aquiles Guimaraes</i>	321
Fragments de un discurso odioso	321
Señales de alarma	323
Dimensión social del problema	325
<i>Apartheid</i> social	329
Proceso de deshumanización y derecho de matar	336
El otro lado de la trinchera	340
El valor de la vida	343
¿Señales de esperanza?	348
Bibliografía	350
Derechos de las mujeres y nación en Egipto, <i>Wilda Celia Western</i>	353
Mujeres y nación	354
Comentarios	370
Bibliografía	371
Violencia institucionalizada, derechos humanos y resistencia en Argentina, <i>Mauricio Fernández Picolo</i>	375
Introducción	375
La violación de los derechos humanos en Argentina	376
La defensa de los derechos humanos	382
Conclusiones	394
Bibliografía	399
Bibliografía sobre violencia y derechos humanos, <i>Alejandro De Oto</i>	403

I. África	403
II. Derechos. África, Estado y humanidad	405
III. Asia	406
IV. América Latina	407
V. Enemigos y derechos humanos	408
VI. Lucha por los derechos humanos	408
VII. Movimientos sociales y derechos humanos	409
VIII. Estado y derechos humanos	409
IX. Teoría y derechos humanos	415
X. Etnicidad y derechos humanos	416
XI. India y derechos humanos	416
XII. Política y derechos humanos	417
XIII. Violaciones a los derechos humanos	417
XIV. Derechos civiles	418
 Autores	 421

PRESENTACIÓN

Este volumen es resultado de los trabajos de investigación de un grupo de estudiosos de fenómenos sociales en cuatro continentes, discutidos y analizados en un seminario durante el curso de dos años. Los casos analizados se centran en instancias donde y cuando el poder se ha ejercido por medio de la violencia. En un próximo libro se abordarán las formas de resistencia popular en tales circunstancias.

Doy mi agradecimiento a todos los colaboradores en este trabajo. Asimismo, hago notar la valiosa ayuda de Amalia Milman quien exploró los archivos del Institute for Aboriginal Studies (Canberra, Australia) cuyas fotos aparecen en la portada, y complementan mi ensayo. De la misma manera, agradezco a los maestros Wilda Western y Sergio Hernández como asistentes por su desempeño en esta investigación, además de ser coautores en este libro. Mis calurosos agradecimientos por su ayuda práctica también a la licenciada Yadira Vázquez.

Por enfoque y contenidos teóricos se han dividido los ensayos en dos secciones. Esperamos que lo que aquí se presenta sirva no sólo para debates teóricos actuales y futuros sino también para desarrollar un *sentir* de los fenómenos sociales.

México, enero de 1998
SUSANA B.C. DEVALLE

VIOLENCIA: ESTIGMA DE NUESTRO SIGLO

SUSANA B.C. DEVALLE

Donde la libertad no existe
excepto como una idea subversiva.
B. Breytenbach, *The True Confessions...*¹

Este libro es producto de los trabajos y discusiones de un grupo de especialistas en ciencias sociales, sobre el problema del poder y la violencia en sociedades de varios continentes que éstos conocen de primera mano.²

En este volumen se enfoca la violencia tal como se ejerce en acciones desarrolladas por los sectores dominantes de una sociedad, por sectores que respaldan ideologías exclusivistas y racistas, y por el Estado sobre sectores de la población que se consideran “subordinados” o por subordinar y controlar. Estos sectores, sin embargo y de manera importante, se manifiestan en acciones de resistencia a tales intentos de dominación extensiva.

En el ámbito internacional, la violencia ha sido usada por estados que desean afirmar su hegemonía sobre conjuntos de sociedades vistas como potencialmente “dependientes” o “clientes” (como hoy en el Pacífico y en América Latina).

¹ Breytenbach, 1986.

² No todos los autores participaron en el seminario que se realizó sobre el tema del poder y la violencia. Todos, sin embargo, se mantuvieron en contacto, lo que enriqueció a este texto con una pluralidad de opiniones.

Actualmente estos ejercicios de poder por medio de la violencia, la coerción o las presiones, han tenido como motor intereses económicos y políticos que generalmente son fáciles de descubrir. Estos intereses aparecen ligados a la intención de imponer parámetros culturales y morales que respaldan proyectos de estructuras sociales desiguales.

En este contexto, las poblaciones que son objeto de la violencia se “deshumanizan”, la violencia se presenta como abstracción, y sus agentes directos como anónimos. Se reconoce la impunidad de la policía y las fuerzas militares, pero sus prácticas continúan como en la actual América Latina (Argentina, Brasil, Uruguay). Allí, posiblemente debido a una inercia histórica —como lo ha señalado el Premio Nobel de la Paz 1980, Pérez Esquivel— las reglas de las viejas dictaduras que han guiado las acciones represivas han resultado una “costumbre” difícil de erradicar, constituyendo una amenaza permanente para una verdadera y plena democratización. Las fotos y videos recientemente dados a conocer sobre tortura y muerte de “niños de la calle” en Brasil son prueba evidente de esto. Sin embargo, hay diferencias importantes entre la represión ejercida por las dictaduras y la delincuencia común que tiende a generalizarse hoy en día. En todo lugar, las acciones violentas están guiadas por el aparato estatal local así como, últimamente, por remotas organizaciones internacionales (el FMI, el Banco Mundial, en circunstancias específicas el Consejo de Seguridad de la ONU). Estas organizaciones usualmente no se hacen responsables de las consecuencias de sus prescripciones. Al mismo tiempo, sin embargo, asumen el derecho de determinar el presente y el futuro de sociedades enteras, particularmente en la periferia.

Últimamente (desde fines de los años setenta), incidentes repetidos de violencia social no organizada se pueden agregar a este panorama. Una violencia que se dirige contra el cuerpo social mismo, una violencia de la desintegración social o *violencia causada por la desesperación* —como los robos de ali-

mentos en supermercados y tiendas en América Latina, semejante a los motines de hambre (*food riots*) de antaño—, que precede al establecimiento del neoliberalismo. Esto es especialmente notorio en las nuevas situaciones creadas por la nueva competencia internacional por el poder (el llamado “nuevo orden internacional”, es decir, la nueva forma de repartir el mundo para su explotación económica y dominación política). ¿Podemos llamar a esto “un nuevo idioma del imperio a nivel mundial”?³ Esta circunstancia aparece relacionada con el surgimiento del “estatismo neoliberal”, con “un deterioro drástico de las condiciones de vida de la clase trabajadora”, autoritarismo y desprecio por la democracia.⁴ Es a menudo sobre esta base que la *violencia de la desesperación* tiene lugar. Al mismo tiempo ésta puede verse también como expresión de una cultura de la resistencia en el ámbito cotidiano.

Este tipo de violencia tiene como contrapartida la violencia de clase abierta e impune, desarrollada por los sectores favorecidos por el sistema sociopolítico desigual que gobierna a la mayoría de la población del mundo, y que afecta con particular severidad a las sociedades periféricas. Esta violencia se materializó en acciones de “limpieza social” con los pobres, los enfermos, los muy jóvenes y los ancianos, como meta específica de agentes que van desde los escuadrones de la muerte a órganos de justicia y legislaciones desiguales. Las relaciones cercanas clásicas entre poder y violencia hoy se hacen evidentes en sus formas más crueles. Los derechos humanos, en las diferentes interpretaciones culturales que se hacen de ellos, continúan siendo violados de las peores maneras tanto en las sociedades centrales como en las periféricas. La violación de los derechos humanos básicos marcó las vidas de sectores

³ Debo esta expresión al doctor Saurabh Dube, la cual remplazó a la mía “nuevo colonialismo mundial”, quizá equivoca.

⁴ Véase Vieux y Petras, 1996, pp. 23-28.

importantes de sociedades enteras en Asia, África, el Pacífico y América Latina. La violencia se vuelve *instrumental*.⁵

VIOLENCIA

La violencia adopta varias formas, desde aquella violencia cotidiana, constitutiva de culturas de opresión-dominación estructuradas, hasta la violencia como espectáculo (véase el uso por los medios de comunicación de la guerra del golfo), y la violencia “moralista” dirigida principalmente contra los pobres y los miembros no queridos de la sociedad (los “dispensables” en las palabras de Eduardo Galeano). En este sentido se puede recordar el caso doloroso de los “niños de la calle” de Brasil, generalmente pobres y afrobrasileños.⁶ En mis propios trabajos sobre India me acerqué a los ángulos étnico y de diversidad de identidades frente al problema del poder y la violencia, y a cómo los derechos humanos eran y son violados atacando la diversidad social y cultural. En el mismo contexto también observé el lado político de este problema, la derecha extremista hindú en la India actual, y la construcción y la distorsión de la historia que respalda la violencia contra aquellos que se persiguen como “el otro” (los musulmanes indios en este caso). También es muy necesario observar las realidades de la diferencia enfrentada a procesos de homogeneización forzada que puede llevar peligrosamente —como observamos hoy en Europa— a una búsqueda por la “pureza” cultural, religiosa o étnica. La violencia a menudo alimenta esta búsqueda.

Entre las metas de los ensayos aquí presentados está la de reformular los términos en los cuales se han entendido los

⁵ Véase el ensayo de Juan Carlos Segura, *Reflexión sobre la masacre*, en este volumen.

⁶ Véase *Cuando dormir da miedo. Exterminio de los niños de la calle en Brasil*, de Carlos Aquiles Guimarães, en este volumen.

procesos de dominación y de resistencia, observando las formas —no sólo las obvias sino también las sutiles— en las que la dominación intenta prevalecer sobre todos los aspectos de la vida social; al mismo tiempo, ver la relación entre diferentes textos sociales explícitos o escondidos, observar las formas en que se formulan los discursos de la dominación y de la resistencia, cómo interactúan, se reinterpretan o niegan. Aunque los ensayos están centrados principalmente en los procesos de dominación, la dimensión de la resistencia está presente en todos los casos, y en algunos se analiza explícitamente. Esto supone que los autores de los ensayos tienen una disposición para “sentir los fenómenos sociales”,⁷ no sólo para mencionarlos sin compromiso.

Los fenómenos políticos de oposición que suceden en confrontación abierta, en realidad, no son acontecimientos repentinos o accidentales. Están basados en procesos sociales que alimentan la disensión diariamente, y el desarrollo de formas de resistencia para enfrentar los intentos de los poderosos de imponer una dominación y una subordinación totales sobre el cuerpo social. Sólo en años recientes lo que se ha llamado “resistencia cotidiana” se ha convertido en objeto de estudio para algunos investigadores (Devalle, Turton, Scott).⁸ En esta nueva tarea, sin embargo, se ha descuidado la necesidad de analizar los fenómenos de resistencia junto con procesos de dominación-subordinación. Para estudiar estos procesos formulé los conceptos de *cultura de la opresión* y *cultura de la resistencia*.⁹

Cultura se entiende aquí en su significado más profundo, siempre y antes que nada social, formando parte de la vida de la realidad social cotidiana, y estrechamente ligada a la vida material. La cultura está moldeada alrededor de la síntesis de

⁷ Véase Devalle, 1992b.

⁸ Véase Devalle, 1985, pp. 646-478; Devalle, 1989. Turton, 1984, pp. 19-73; Devalle, 1981; Scott, J., 1985. Véase también *Journal of Peasant Studies*, 1986.

⁹ En Devalle, 1992, pp. 32-52 y 167-176; y Devalle, 1992b.

la conciencia colectiva de un pueblo, una clase o de un sector social, síntesis por la cual su percepción y representación de lo social y de la totalidad natural se organiza en cada momento histórico. Por lo tanto, la cultura excede los límites empiricistas que la restringen sólo a sus expresiones materiales o a los símbolos externos de identificación.

En la discusión y análisis de los datos que siguen, la cultura se concibe como *un modo de vida* moldeado por fuerzas económicas y sociales, que abarcan un orden social total, el cual involucra un conjunto de *prácticas significativas* —los lenguajes en que se expresa una cosmovisión que apoya un orden social— y *un modo de sentir* —la experiencia subjetiva de lo social que permite relacionar, para usar las palabras de Samuel, “el momento individual con la *longue durée*”.¹⁰

Al analizar procesos de dominación y subordinación se debe considerar también la cuestión de la reproducción de la hegemonía y cómo ésta es negada.¹¹ En breve, la hegemonía es un proceso social total, en el cual significados y valores dominantes específicos se organizan y expresan en prácticas sociales, y se incorporan en un orden social. Está relacionada con la distribución de poder. Actúa sobre el total de lo vivido, siendo “en el sentido más fuerte una cultura [...] que también tiene que verse como la dominación y la subordinación vividas de clases particulares”.¹² La hegemonía es, por lo tanto, un proceso desigual en el que las discontinuidades que surgen en los intentos hegemónicos de inclusividad ponen límites a estos intentos, dejando así espacios libres para ser conquistados por las fuerzas contrahegemónicas.¹³

¹⁰ Samuel, 1981, p. xxxii.

¹¹ El concepto de hegemonía se usa siguiendo la formulación de Antonio Gramsci, 1973.

¹² Williams, 1978.

¹³ En las palabras de E. Genovese: “Hegemonía implica lucha de clases y no tiene significado fuera de ellas [...] No tiene nada en común con la historia de consenso y representa su antítesis —una forma de definir el contenido histórico de la lucha de clases en tiempos de aparente quietud”, citado en Thompson, 1974, pp. 382-405.

En situaciones de dominación, la violencia marca el orden existente y se convierte en un sistema significativo, en un lenguaje, cuyos códigos son explícitos y otros permanecen escondidos. En estas situaciones se realizan esfuerzos de oposición que son menos tangibles o reconocibles en un nivel superficial. El principal factor que permea muchas de estas situaciones de dominación es la voluntad colectiva de los sectores subordinados por *vivir*, por *ser*, no sólo por sobrevivir, tanto en términos físicos como también en términos sociales e históricos. Ésta es la manifestación más significativa y básica de una *cultura de la resistencia*. Se puede anotar aquí lo que dice Das cuando comenta la obra de Manto sobre los disturbios en la India colonial: "la muerte es la categoría sin marca: lo permea todo y no es problemática. En contraste, la vida necesita explicarse".¹⁴

Una *cultura de la opresión* se puede definir como el agregado de significados y valores dominantes, acompañados con prácticas en las cuales la violencia y la coerción entran como elementos constitutivos de importancia en la reproducción del orden hegemónico, por el cual los poderosos intentan mantener y fortalecer su posición superior.¹⁵ Las expresiones de esta cultura en el dominio público generalmente son abundantes, ya que su fuerza reside en hacer que estas expresiones ampliamente conocidas por los sectores subordinados. Es en este ambiente en el que el "teatro del poder" —tan adecuadamente analizado por Thompson—¹⁶ tiene lugar. Este "teatro" toma posesión de gran parte del espacio público, intentando así ocultar el "texto" de protesta de las clases y sectores sociales subordinados. En situaciones de dominación-subordinación donde existe una *cultura de la opresión* estructurada, el "teatro del poder" puede dar lugar a la *realidad del terror*. La práctica del terror tiene varias caracterís-

¹⁴ Das (comp.), 1990, pp. 7-8.

¹⁵ Para una concepción diferente sobre la violencia véase Riches, 1986, pp. 1-27.

¹⁶ *Op. cit.*

ticas, generalmente definidas por su naturaleza extrema: causar terror, no sólo temor a la autoridad; ser repetitivo; que inculca autodesprecio y no sólo obediencia. El terror llega a percibirse como una fuerza que nadie puede contener.

Donde la violencia se desarrolla, ésta adquiere para las clases dominantes el peso de un "valor", es decir, de condición normal de la vida, necesaria para mantener el orden existente, legitimada como "el derecho" de los que tienen el poder.

La violencia tiene significado sólo si tiene un *objeto*. Valores de inferioridad *versus* superioridad fácilmente proveen este objeto. Entonces comienza el proceso de deshumanización. Cuando la violencia entra en el panorama, el proceso de construcción del objeto se completa: los pobres, los que son diferentes por razones variadas se objetivizan, convirtiéndose en un blanco deshumanizado, en una masa sin rostros. Los resultados de este proceso de objetivización de la víctima se reflejan en toda su crudeza en la *práctica del terror*.

Si se observa la práctica de la violencia de los poderosos y sus estímulos, se recuerda la idea sugerente de Scott sobre el desarrollo entre los poderosos de una "paranoia estructural",¹⁷ en circunstancias en que los pensamientos y las intenciones de los grupos subordinados se perciben como algo difícil o imposible de entender con certeza, y yo agregó, cuando la coerción se usa ampliamente en la organización (forzada) del consenso. Esto, sin embargo, debe ser balanceado considerando también la idea que tienen los que poseen poder sobre su propia vulnerabilidad, y sobre cómo esta "paranoia" se transforma a su vez en un mecanismo para la dominación.

Hace mucho tiempo, Conrad describió los miedos que dan base a esta "paranoia",¹⁸ un aspecto que Taussig ha analizado recientemente (1987). Desde otra perspectiva, el escritor y poeta Breytenbach, con una fuerza que supera

¹⁷ Scot, 1985, *op. cit.*

¹⁸ Conrad, 1988.

cualquier discusión intelectual, ha explorado con profundidad esta "paranoia estructural", a partir de sus experiencias en las prisiones de Sudáfrica en los ochenta.¹⁹

En estas situaciones, y a pesar de ser ocultada por la historia oficial, la historia de los grupos y pueblos subordinados se mantiene viva en una memoria colectiva que se expresa en la historia oral, en formas estéticas y en las actividades compartidas de la vida económica y social. Dado que la dominación no se ejerce solamente en lo económico y lo político, sino también culturalmente, la lucha contra ésta se lanza desde niveles múltiples. De este modo, las notaciones y actividades culturales se impregnan de significados políticos. Así, surgiendo del campo cultural total, vemos la formación de una *cultura de la resistencia*, que no sólo está activa en la rebelión abierta, sino que es continuamente operativa en la conciencia y en las acciones de oposición desarrolladas cotidianamente por los sectores subordinados.

Las formas en que se manifiesta una *cultura de la resistencia* son muchas. El mensaje de cada una refleja las formas particulares en que la dominación se ha ejercido y continúa en la sociedad que produce una cultura rebelde: *la cultura se vuelve rebelde y contestataria*.

Toda la evidencia presentada en este volumen provee gran cantidad de material para pensar y abrir un debate que pueda servir para la construcción de una *cultura de la paz* en el próximo siglo. Mi mirada y la de un grupo de investigadores que trabajan conmigo ha sido sensible y, al mismo tiempo, de preocupación, posiblemente porque algunos han sentido de cerca el aliento de la realidad en sus rostros. Uno de ellos, Juan Carlos Segura, pregunta: "¿Quiénes son los beneficiarios de este enorme rompecabezas? Sabemos quiénes son las víctimas".

¹⁹ *Op. cit.*

RECORDAR Y OLVIDAR

En el fondo el olvido es un gran simulacro, nadie sabe ni puede/aunque quiera/olvidar... El día o la noche en que el olvido estalle salte en pedazos o crepite/los recuerdos atroces y los de maravilla quebrarán los barrotes de fuego arrastrarán por fin la verdad por el mundo y esa verdad será que no hay olvido.

Mario Benedetti, *Ese gran simulacro* ²⁰

El recordar y el olvidar colectivamente tienen propósito. Ciertamente, no se refieren a las manipulaciones que impone la historia oficial, de manera no muy sutil, sobre la historia como es vivida. Estos mecanismos de autodefensa (y de ofensiva) pueden quebrarse bajo la fuerza del poder. Por otro lado, también pueden ser impuestos sobre lo concreto de la historia reciente y presente y convertirse en cicatrices de las experiencias vividas, ya sean éstas aceptadas abiertamente o negadas. También existe una memoria oficializada para no olvidar y para recordar la represión.

Varios autores han reflexionado sobre las tensiones que existen entre el recordar, el olvidar y el poder, y han escrito sobre ello hasta en la ficción —como lo ha señalado Rushdie en 1995 en una entrevista en México. Kundera, por ejemplo, ha escrito en *El libro de la risa y el olvido*: “La lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido”. ²¹

Olvidar es primariamente una actitud del observador —y, por supuesto, de los agentes de la violencia. Por contraste, la víctima tiene escrito en sus sentimientos y en su cuerpo todo lo que tiene que recordar. En tiempos de crisis social, la violencia puede fácilmente transformarse en un bien para consumo de los observadores, proceso usualmente acompa-

²⁰ Benedetti, 1995.

²¹ Kundera, 1988, p. 10.

ñado por la posición de “culpar a la víctima”. El ejemplo más claro y reciente en el escenario mundial ha sido la manipulación en imagen, sonido y palabras de la guerra del golfo. Esta guerra se moldeó no sólo como castigo ejemplar para las sociedades de la región, sino como un llamado de atención para todo el “tercer mundo”. Es preocupante notar que últimamente los medios de comunicación que reportan sobre “conflictos de baja intensidad” (como sobre la situación de Chiapas, México) han optado rápidamente por ignorar a los seres humanos reales, existentes en el escenario de lo cotidiano. Cuando se involucran las grandes potencias, máquinas supermodernas reemplazan a los seres humanos, y la realidad de la guerra y la violencia se transforma a veces en un juego de computadoras.

El escritor Saadat Hasan Manto, al tratar de entender la tragedia humana de 1947 durante la división de India, tuvo un diálogo perturbador con su amigo el actor Shyam después de escuchar a una familia de refugiados sikhs:

Yo le dije: “Soy musulmán. ¿Quieres matarme?” “Ahora no —respondió gravemente— pero mientras estaba escuchándolos... podía haberte matado” [...] Shyam dijo que me podía haber matado “entonces” pero no “ahora”. Ahí yace la clave del holocausto comunal de la División...²²

¿Puede esta percepción “desde adentro” ayudarnos a entender la violencia de esa época como la de años recientes? Posiblemente debido a nuestra necesidad de certezas, nosotros, como científicos sociales estamos obligados a buscar explicaciones históricas, económicas, sociales, políticas, de los fenómenos de violencia colectiva con los cuales el mundo nos confronta. Para nosotros las explicaciones imponen un cierto orden en el caos y la tragedia. Al mismo tiempo, constriñen

²² Citado por Khalid Hasan en Manto, S.H., 1989.

los fenómenos en camisas de fuerza seguras para aquellos que no quieren “ver”. Como Yerushalmi dice:

La historiografía no puede reemplazar a la memoria colectiva ni crear una tradición alternativa que pueda compartirse [...] Hoy tratamos no con la decadencia de la memoria colectiva y el declinar de una conciencia del pasado, sino con la violación brutal de lo que la memoria puede todavía preservar, con las mentiras deliberadas que deforman las fuentes y los archivos, con la invención de pasados recompuestos y míficos al servicio de las fuerzas de la oscuridad. Contra los militantes del olvido [...] sólo el historiador, animado por la austera pasión por los hechos, por las pruebas, los testimonios [...] puede observar y mantenerse en guardia.²³

Por otro lado, son precisamente el caos social y la tragedia los que pueden ser develados por aquellos que los sufren. Sus memorias pueden aparecer como un imaginar desordenado. Al mismo tiempo, este recordar está presente en cicatrices psicológicas y físicas, y en las respuestas emocionales y prácticas no totalmente estructuradas de las víctimas. Todos estos elementos se combinan para construir un tipo de memoria “ardiente”. Puede ocurrir, también, que fragmentos de esta memoria se hundan en la niebla pesada del olvido, un mecanismo de defensa cuyo propósito es proveer tranquilidad. Esta tranquilidad se alcanza con un precio. Aunque muchas de las cicatrices estén escondidas, es imposible borrar completamente las experiencias recordadas.

La gente que experimenta la violencia tiene que hacer sentido de ella para poder continuar viviendo. Sobre este asunto Srinivasan considera que:

Los mecanismos de recordar y olvidar, describir y clasificar, contar y recrear, explicar y expresar, reflejados en el testimonio del sobreviviente, todos conducen al mismo tejido social y a

²³ Yerushalmi, Y. *et al.*, 1989, p. 25.

los secretos de la vida colectiva de la cual ha servido como receptáculo.²⁴

Para algunos observadores de la violencia, olvidar es una forma de negar acontecimientos de los que se ha sido testigo o que se han conocido de segunda mano. Este olvidar se convierte en una negación de la historia para dar lugar a su reformulación como una historia sin agentes responsables de hechos de los que aparentemente “nadie sabe”, pero, al fin, son “conocidos por todos”. Además de este olvidar, hay una constante reformulación de acontecimientos para que estén de acuerdo con la “historia oficial”. Al mismo tiempo, en oposición a la “historia oficial” surgen depositarios no oficiales de la memoria como los recuerdos de los sobrevivientes y, entre algunas clases, las comunicaciones secretas que tienen lugar con algunos médicos, psicoanalistas y sacerdotes, y la comunicación establecida usualmente con la gente anciana. Todas estas personas pueden actuar como consejeros y escuchas secretos.

El diálogo entre Manto y Shyam, mencionado anteriormente, es acosador, especialmente desde una perspectiva temporal. En este diálogo, los acontecimientos futuros permanecen en suspenso, contra el transfondo de un doloroso pasado reciente y de un futuro desconocido. Las entrevistas con sobrevivientes del genocidio de sikhs de 1984, por ejemplo, revelan, entre otros sentimientos y no sorprendentemente: miedo, frustración y enojo, pero también esperanza de cambio. Como Linebaugh ha dicho sobre el papel de la gente común en la historia, aquí “los casos individuales [se consideran] como incidentes de un drama”.²⁵ Estos incidentes tienen sentido, han dejado una marca indeleble en un periodo de la historia contemporánea y en las vidas de generaciones.

²⁴ Srinivasan, 1990, p. 307.

²⁵ Linebaugh, 1992, p. xxi.

La necesidad de olvidar, de poner distancia con lugares y las memorias que ellos traen, también ha estado presente vívidamente entre los sobrevivientes de la masacre de sikhs de 1984 en India:

Debemos volver y tratar de reasentarnos, pero los muchachos dicen que el lugar está embrujado. ¿Cómo pueden regresar a la escena de incendios y de matanzas?²⁶

A esta situación Balwant Singh ofreció una solución sólida y sensible:

Sólo si uno puede considerar a cada uno como hermano y si uno puede respetar las diferencias de los otros, sean éstos hindúes, musulmanes o sikhs, si no hay diferencias entre las castas, entre lo alto y lo bajo, entonces la gente puede vivir como hermanos.²⁷

Entonces como ahora, lo que la mayoría de la gente desea intensamente en todos lados es la paz y el entendimiento mutuo. Hay esperanzas de que, frente a la realidad de las tendencias ultranacionalistas en aumento y de las incertidumbres económicas y políticas, puedan surgir nuevos discursos políticos multivocales entre aquellos sectores sociales que apoyan el respeto a la diversidad, los derechos humanos, la democracia y el pluralismo. Estos sectores en realidad constituyen una *mayoría* real, que no está condicionada por el consentimiento pasivo o por los dictados de una *cultura de la violencia*.

²⁶ Prakash Kaur en Chakravarti, 1987, pp. 157 y ss.

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, I. (1984), "Political Economy of Communalism in Contemporary India", en *Economic and Political Weekly (EPW)*, vol. II, núm. 9, pp. 903-906.
- Akbar, M.J. (1988), *Riot after Riot*, Nueva Delhi, Penguin Books India.
- Aloysius, G. (1994), "Trajectory of Hindutva", en *EPW*, vol. XXIX, núm. 24, pp. 1450-1452.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Banerjee, S. (1991), "'Hindutva'-Ideology and Social Psychology", en *EPW*, vol. XXVI, núm. 3, pp. 97-101.
- Barthes R. (1984), *Mythologies*, Londres, Paladin.
- Baudrillard, J., *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairos.
- Bayly, C.A. (1985), "The Pre-history of 'communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860", en *Modern Asian Studies*, vol. 19, núm. 2, pp. 177-203.
- Benedetti, M. (1995), *El olvido está lleno de memoria*, México, Nueva Imagen.
- Bharucha, R. (1990), *Theatre and the World*, Nueva Delhi, Manohar.
- (1994a), "Somebody's Other. Disorientations in the Cultural Politics of Our Times", en *EPW*, vol. XXIX, núm. 3, pp. 105-110.
- (1994b), "On the Border of Fascism. Manufacture of Consent in Roja", en *EPW*, vol. XXIX, núm. 23, pp. 1389-1395.
- Björkman, J.W. (1988), "The Dark Side of the Force: Notes on Religion and Politics", en J.W. Björkman (ed.), *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*, Riverdale, The Riverdale Company, pp. 1-19.
- Breytenbach, B. (1986), *The True Confessions of an Albino Terrorist*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Caplan, L. (ed.) (1987), *Studies in Religious Fundamentalism*, Albany, Nueva York, State University of New York Press.
- Canetti, E. (1962), *Crowds and Power*, Londres, Victor Gollancz.
- Conrad, J. (1988), *Heart of Darkness*, Middlesex, U.K., Penguin Books.
- Chakravarti, U. y N. Haksar (1987), *The Delhi Riots. Three Days in the Life of a Nation*, Nueva Delhi, Lancer International.
- (1994), "Victims, 'Neighbours' and 'Watan': Survivors of anti-Sikh Carnage of 1984", en *EPW*, vol. XXIX, núm. 42, pp. 2722-2726.
- Das, V. (comp.) (1990), *Mirrors of Violence. Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- Devalle, S.B.C. (1981), "La fiebre de la Tala y la masacre de Gna", en *Estudios de Asia y África*, vol. XVI, núm. 1.
- (1985), "India 1984: La violencia comunalista como estrategia política", en *Estudios de Asia y África*, vol. XX, núm. 4, pp. 646-678.
- (comp.) (1989), *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México.

- (1992a), "La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?", *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 28, pp. 32-52, 167-176.
- (1992b), *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Londres/Nueva Delhi/Newbury Park California, Sage Publications.
- (1994), "Situación de los derechos humanos en el Sur de Asia", *Estudios de Asia y África*, vol. XXIX, núm. 3, pp. 419-437.
- Economic and Political Weekly* 1979, 1986.
- Engineer, A.A. (1989), "Communal Frenzy at Indore", en *EPW*, vol. XXIV, núms. 44 y 45, pp. 2467-2469.
- (1990a), "Communal Riots in Recent Months", en *EPW*, vol. XXV, núm. 40, pp. 2234-2236.
- (1990b), "Grim Tragedy of Bhagalpur Riots. Role of Police-Criminal Nexus", en *EPW*, vol. XXV, núm. 6, pp. 305-307.
- (1991), "The Bloody Trail. Ramjanmabhoomi and Communal Violence in UP", en *EPW*, vol. XXVI, núm. 4, pp. 155-158.
- Frykenberg, R.E. (1988), "Fundamentalism and Revivalism in South Asia", en J.W. Björkman (ed.), *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*, Riverdale, The Riverdale Company, pp. 20-39.
- Hobsbawm, E. y T.O. Ranger (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1991), "The Profiles of the New Nationalism", en *The Nation*, vol. 253, núm. 15, pp. 537, 555-556.
- (1992), *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994), *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Michael Joseph Ltd.
- Kundera, M. (1988), *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Seix Barral.
- Lash, S. y J. Friedman (eds.) (1993), *Modernity and Identity*, Oxford y Cambridge, Blackwell.
- Linebaugh, P. (1992), *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Manto, S.H. (1989), *Kingdom's End and Other Stories* (intr. por Khalid Hasan), Nueva Delhi, Penguin Books.
- (1996), *Antología de cuentos*, estudio, selección de textos y fotos Susana B.C. Devalle, traducción del urdu al español Daniel de Palma, México, El Colegio de México.
- Mohanty, M. (1989), "Secularism: Hegemonic and Democratic", en *EPW*, vol. XXIV, núm. 22, pp. 1219-1220.
- Mukhoty, G. y R. Kothari (1984), *Who are the Guilty?*, Delhi, PUNR and PUCL.
- Oberoi, H. (1994), *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, Oxford University Press.
- Pandey, G. (1994), "Modes of History Writing. New Hindu History of Ayodhya", en *EPW*, vol. XXIX, núm. 25, pp. 1523-1528.

- Rahul (1992), "On 'Modernity' and its Victims", en *EPW*, vol. XXVII, núm. 19, pp. 1031-1032.
- Riches (ed.) (1986), *The Anthropology of Violence*, Oxford, Basil Blackwell.
- Rudolph, L.I. (1992), "The Media and Cultural Politics", en *EPW*, vol. XXVII, núm. 28, pp. 1489-1496.
- Said, E.W. (1988), "Identity, Negation and Violence", en *New Left Review*, núm. 171, pp. 46-60.
- Samuel, R. (1981), *People's History and Socialist Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, p. xxxii.
- Sathyamurthy, T.V. (1991), "State and Society in a Changing Perspective", en *EPW*, vol. XXVI, núm. 6, pp. 303-308.
- Scott, J. (1985), *Weapons of the Weak Everyday Forms of Resistance*, New Haven y London, Yale University Press.
- Shute, S. y S. Hurley (eds.) (1993), *On Human Rights*, Nueva York, Basic Books.
- Sinha, Arun (1982), "Class War not 'Atrocities Against Harijans'", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 9, núm. 3, abril.
- Spurr, D. (1993), *The Retic of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Srinivasan, A. (1990), "The Survivor in the Study of Violence", en Das, V. (comp.), *Mirrors of Violence*, Oxford, Oxford University Press, pp. 305-320.
- Tanaka, M. (1987), *Cultura popular y Estado en Japón, 1600-1868*, México, El Colegio de México.
- Taussig, M. (1987), *Shamanism, Colonialism and The Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Thompson E.P. (1974), "Patrician Society, Plebeian Culture", en *Journal of Social History*, vol. 7, núm. 4, pp. 382-405.
- Turton, A. (1984), "Limits of Ideological Domination and The Formation of Social Consciousness", en Turton, A. y Shigeharu Tanabe (eds.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, Osaka, National Museum of Ethnography, pp. 19-73.
- Vieux, S. y J. Petras (1996), "Selling Structural Adjustment. Intellectuals in Uniform", en *EPW*, vol. XXXI, núm. 4, pp. 23-28.
- Williams, R. (1978), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Yerushalmi, Y. et al. (1989), *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión.

PRIMERA PARTE

REFLEXIÓN SOBRE LA MASACRE

JUAN CARLOS SEGURA

DE LA IDENTIDAD SIN CUERPO AL CUERPO SIN IDENTIDAD

...y los cuerpos eran sólo carne amontonada [...] los años los volvieron tan sólo polvo [...] La memoria de los que murieron [...] sólo una vaga y esporádica nube en un cielo azul. Lo único que parece durar son los cascos de algunas balas que todavía algunos niños encuentran cuando juegan con la tierra.

Memorias

The unbelievable is also unexplainable and the unexplainable the inexpressible

E. Valentine Daniel, *The individual in terror*¹

Después de pensar largamente acerca de cómo aproximarme a la problemática de las masacres y al vínculo cuerpo e identidad que en ellas se presenta, me encontré luchando contra la distancia que la escritura misma me presentaba. Peculiar encrucijada si consideramos que los tratamientos académicos preferiblemente buscan aislar el fenómeno, evitando demasiadas interferencias del universo personal del investigador.

¹ Daniel, 1994.

Incluso en los más irreverentes entusiasmos posmodernos, la distancia ha conservado bien definidas sus líneas. La escritura académica ha sido la forma más adecuada de mantener esta distancia responsable. No obstante, lo ha hecho a costa de envilecer el poder del testimonio, de su impacto; a costa de anular, suspender, callar los murmullos, los gemidos, los gritos mismos de la evidencia y del dolor humano ante la violencia.

Hablar de las masacres, pensar en las experiencias del cuerpo y la identidad de los mismos, es para mí reflexionar abiertamente, sin limitarme al peso de la cita o de la referencia académica. ¿Es acaso necesario presentar las evidencias de la masacre para alegar su capacidad de conmoción? De hecho, a fin de superar el limitado alcance de los estudios de caso, los trabajos relativos a la violencia y las masacres alimentan este distanciamiento, disminuyendo su alcance tanto como su impacto político. No obstante, antes que fomentar y fortalecer una perspectiva crítica acerca del fenómeno de la violencia y las masacres, dichos trabajos conducen hacia una zona de neutralidad insoportable.

Aunque se trata de análisis de gran envergadura, con profundas reflexiones sobre el Estado y el poder, o de detalladas descripciones sobre las políticas internacionales frente al fenómeno de las masacres, generalmente con un enorme alcance estadístico y profusamente bien documentadas, éstos tienden a desarrollarse en una extrema indeterminación antropológica y política. Las posiciones de los autores, aunque bien definidas en favor de los derechos humanos, caen regularmente en una patética neutralidad política. Una vaga sensación de limpieza excesiva en la escritura y la descripción de los casos —incluyo los mismos reportes de Amnistía Internacional— dan a la crítica del fenómeno de las masacres un lamentable carácter insustancial e inocuo. Llamar la atención de la opinión pública y especialmente de los “hacedores de políticas” no sólo resulta inútil desde la producción de las

ciencias sociales, sino también desde los mismos medios masivos de comunicación.

En este sentido cada intento por preparar los trazos de este texto me alejaron de las estadísticas, de las clasificaciones, de las complejas relaciones políticas internacionales, así como de las interminables recomendaciones de las Naciones Unidas u otras organizaciones. Al aproximarme a las profundas reflexiones sobre la muerte y el cuerpo de Philippe Ariès, Norbert Elias, Vincent Thomas, Reno Guidieri, Brenda Uekert, Elaine Scarry, E. Valentine Daniel y otros, me encontré fuera de lugar al pensar en el impacto de las masacres en la identidad y el cuerpo de los grupos afectados. Con las notables excepciones de Nancy Sheper-Hughes, Bryan Turner, Jean Comaroff, Jean Baudrillard y los siempre germinales Pierre Clastres y Roberto Jaulin, la investigación social acerca del fenómeno de las masacres y la violencia parece estar restringida a los informes de las organizaciones a cargo de monitorear los derechos humanos en el mundo y los trabajos locales relativos a las masacres, vistos en una dimensión periodística las más de las veces. Partiendo así de lecturas fragmentadas, experiencias y memorias errantes, quiero señalar que la presente reflexión sobre la masacre y el cuerpo se asume derivativa y abiertamente personal.

El cuerpo y la experiencia del mismo en gran parte de los estudios sobre la violencia tiende a ser una entidad secundaria (estadística anónima las más de las veces). En el horizonte de la masacre, el cuerpo adquiere una posición preeminente, fundente, ya sea en relación con otros cuerpos o en relación con las implicaciones de la muerte y la violencia en la transgresión de su identidad, entendida aquí como efecto y condensación de procesos sociales de representación. El cuerpo masacrado sufre un proceso de desintegración y disolución en tanto referente de identidad: en tanto vínculo emocional, pulsional. La dificultad para destacar el impacto de las masacres en términos de su incidencia social y política reside

justamente en esta suspensión del cuerpo, en esa regulación casi censurada del contenido emocional, ausente incluso en las crónicas periodísticas, a pesar de que éstas tienen un alcance decididamente mayor al de las investigaciones académicas.

La cercanía como latinoamericano al fenómeno de las masacres me da acceso a una perspectiva de experiencia de la cual no es posible separarse con fines académicos o de investigación. Pensar en la masacre me lleva no sólo a pensar en estadísticas, culpables, causas políticas, motivos ulteriores, sino que especialmente me lleva a pensar en imágenes, intensidades, sonidos, lamentos, gritos, silencios. No se trata de otra cosa que de la memoria de los cuerpos, de la memoria de cada día: de aquellas visiones que nos atraviesan y muestran las infinitas caras de una sola muerte: en cada diario, en cada historia lanzada a nuestros hombros: allí están siempre. No obstante, los rigores estadísticos o las rutinas académicas, el cuerpo se impone como límite ya sea de violencia o de su propia identidad.

El primer aspecto que llama la atención de las masacres y de la forma como éstas son investigadas es la ausencia de identidad de las víctimas. No es de esperarse la biografía de cada una de las víctimas de una masacre en los medios de comunicación. No obstante, la identidad de las víctimas es una suerte de identidad desplazada, es la de un territorio, la de un grupo políticamente orientado, la de una etnia. Es una identidad clasificada, podría decirse resumida. Uno de los objetivos de la masacre justamente se realiza en este acto de desplazamiento de la identidad del sujeto. Su finalidad no se dirige necesariamente a la anulación de un sujeto particular sino al conjunto de resonancias colectivas que la muerte de éste produce. El sujeto desplazado, en tanto identidad, no representa ya un actuar, es ahora signo de una amenaza permanente: ése es su actuar.

Cada uno de los muertos de la violencia apunta hacia los vivos, hacia nuestros silencios e indiferencias. Las masacres

que recorren el corazón de África, de América Latina, de Europa del Este, de Asia, no son más que el signo de una indiferencia general. No se trata sólo de la descomposición de los Estados, de la neutralización de la "guerra fría", se trata de la derrota de la socialidad en tanto fuerza de estructuración, fuerza de regulación colectiva. La distribución de fuerzas, de poderes, no está sujeta más a las reglas de una ideología de la nación, del Estado, de la etnia incluso. Ahora obedecen más a una volatilidad de las reglas, de las formas de la violencia, que supera con mucho las preocupaciones teóricas sobre las relaciones internacionales. Ya ni siquiera son los presidentes, sus congresos, sus electores, los que definen los derroteros de una nación. Nunca lo fueron *de facto* (si se quiere, lo fueron de forma representativa, simbólica). Ahora, no son más que los garantes simbólicos de un gran pretexto de identidad, de una falsa idea de comunidad.

No obstante, saber que las motivaciones de las masacres están ancladas en intereses de uno u otro orden resulta insuficiente. Sobra decir que la investigación sobre las masacres apenas atina a arriesgar compromisos políticos. Hacer un seguimiento de los efectos e implicaciones emocionales en lo colectivo, de la violencia en la vida cotidiana de los sobrevivientes, no ha sido considerado con la profundidad antropológica y política que demanda. Regularmente, la falta de información y el miedo a señalar a los perpetradores de las masacres constituye el mayor obstáculo. Se añade al cuadro la tendencia a definir las masacres como una entidad estadística, situación que, aunque patética, es una de las pocas formas de aproximación a este fenómeno. El caso de África Central, a diferencia de Europa del Este, constituye un lamentable ejemplo de desarticulación informativa. A ciencia cierta, no hay una definición clara de la situación. Las sobrecogedoras cifras dejan toda explicación en un agujero negro. Son masas de cuerpos a las que sólo una cifra se les adhiere. La diferencia entre un millón, cien o diez, se vuelve cínica y raya en el

absurdo. Podríamos pensar en una especie de falta de vergüenza estadística en las ciencias sociales y los medios de comunicación. En términos éticos un ser humano asesinado merece la misma atención que miles. En esa capacidad de afectarnos por los grandes números se refugia la falta de reacción social hacia la masacre. No nos sorprende ya escuchar sobre una u otra masacre de campesinos, de familias "que a nadie hacen falta y que viven en quién sabe qué apartada región". Los muertos son todos iguales a la luz de las estadísticas. Lo que los diferencia es más vivido que pensado: no es su dimensión numérica, estadística, sino la forma como habitan en nuestra memoria. Las formas violentas de su muerte no son más que las formas múltiples de nuestras intolerancias: las memorias de su muerte y los silencios de los que sobrevivimos no son más que mudas caras reflejando nuestras indiferencias.

En *El Guernica*, los cuerpos que Picasso pinta no son cuerpos definidos por una historia personal, sino los de una memoria colectiva, de una muerte que se manifiesta en los fragmentos de un cuerpo del cual poco importa si pertenece a una u otra identidad personal. Pertenece a todos y de esa forma, por la indefinición que la caracteriza, a nadie. La masacre toma la identidad del sujeto y la transforma en el cuerpo de nadie. Después de ésta queda la memoria silenciosa de su devenir, memoria alojada ahora en cada cuerpo sobreviviente. ¿Quiénes fueron asesinados?, ¿cómo preguntarle a los cuerpos despojados? Los sobrevivientes cercanos lo saben, lo callan. Ellos contribuyen con su silencio a la desincorporación definitiva del sujeto. Identidad y cuerpo, una vez fundidos, ahora son drástica y mutuamente definibles por ausencia. Reducida a carne y hueso la identidad se orienta hacia un territorio mudo.

La identidad de las víctimas entra en una suerte de proceso de erosión, en una suerte de deterioro general de sus huellas y signos. Huellas desprendidas repentinamente de un

centro de gravedad que ya no es más, y aunque sean identidades reconocibles por sus allegados serán sólo cuerpos, cifras vacías en la memoria colectiva. Los cuerpos no reconocidos recibirán una última marca, que a la vez los glorifica al identificarlos como todos los que murieron, también los anula y olvida en un no ser ya más individuo. La identidad del asesinado se hace gradual. Su reconocimiento constituye la menos desgraciada de las penas. No sucede así con aquellos que serán reconocidos como una serie, un número, una ausencia de identidad con cuerpo. El cuerpo irreconocible alcanzará, cuando más, una identidad asociada, colectiva; adquirirá su definición en un horizonte étnico que no siempre podrá aceptar su pertenencia. A diferencia, el cuerpo identificable no sólo adquirirá su identidad en el horizonte étnico que le envuelve sino que también lo hará a través de su propia experiencia como sujeto. Es en los allegados donde se sostiene o diluye la identidad como memoria o como silencio. La masacre busca borrar esta memoria sustituyéndola con la huella de la norma, del castigo, del terror en silencio. El cuerpo masacrado se hace huella y vigencia de una diferencia, expresión de intolerancia, amenaza incesante.

Nuestra identidad está cifrada en tanto grupo, comunidad, organización, género, creencia, interacción. En tanto cuerpo, somos frente a la masacre, carne y huesos. La identidad en el cuerpo, el mismo proceso de su reconocimiento, lo aísla territorializándolo, en éste se hace "sólida", encuentra una densidad. Simultáneamente, el cuerpo encuentra en ella una narración sobre sí mismo, una afluencia de signos, de fronteras. En el caso de la masacre, la ubicuidad del cuerpo, sus territorios, operan de forma diferente. La identidad es la que se suspende y con ella también el *locus* del cuerpo. El proceso de identificación de los cuerpos, por ejemplo, se dificulta más cuando supone la riesgosa exposición de los deudos y con ello su supervivencia. Normalmente la identidad no desaparece con el cuerpo; una marca, un nombre lo

acompaña. No pierde conexión con la condición precaria e inestable del cuerpo: va más allá de éste. En la masacre es hacia esta conexión a la cual se apunta: se pretende su extinción. El proceso de identificación de los cuerpos resulta más penoso y difícil cuando el reconocimiento de un cadáver depende del desconocimiento de otros. Esto es, reconocer las marcas de los cuerpos que sobrevivieron a la masacre y con ellas constituir una corporalidad apropiada por una historia, una memoria y un nombre propio. El sujeto masacrado deviene de irreconocible a parcialmente definible, mas no necesariamente retorna a su identidad en cuanto sujeto colectivo y social: "Sólo vivo cantó: esto es, sólo vivo determina y controla la dirección referencial de su cuerpo, determina las ideas y las creencias que su propia persona con cuerpo y presencia podría sostener".² No busca la masacre desaparecer el cuerpo sino desplazarlo en tanto operador de condensación de una identidad; no trata simplemente de alterar el tejido corporal sino de desplazar todo referente de identidad del cuerpo, a costa de la parcial o total supresión del último, a costa de la anulación definitiva del cuerpo mismo. La precariedad del cuerpo es obligada a manifestarse. El cuerpo es repentinamente transformado en el límite de toda acción: ¿acaso es ése su verdadero estatuto? La diferencia, intolerancia disfrazada en los laberintos de la ley y de los grupos de poder, busca al cuerpo, su gran incógnita y su más clara limitante de acción política. El cuerpo muerto es la manifestación de una identidad despojada, subordinada a los humores, a la carne; subordinada a su deterioro.

Más allá de las múltiples formas de la masacre, sea por sus motivaciones, sea por sus procedimientos o por sus efectos sociales, el acto de violencia en el cuerpo prefigura un campo de acción político decididamente mayor. El cuerpo es la presa de este accionar, es el *locus*, el territorio primario de su

² Scarry, 1985, p. 116.

dominio y sujeción. En su control reside el control de todas las representaciones y acciones del mismo. El control de la vida, tanto como la administración de la muerte son formas paralelas del poder sobre la debilidad del cuerpo. Las masacres, en este contexto de ideas, construyen un campo de representaciones sujetas a las condiciones de dominio de un grupo de fuerza o de poder por un lado, y generan un clima de dominio de las acciones colectivas caracterizado por reglas de supervivencia pasiva y silenciosa, por otro. Es por esto que el mayor o menor grado de daño sobre los cuerpos señala no la mayor o menor efectividad de la violencia, sino la inestabilidad y subjetividad del dolor en el cuerpo. Las masacres buscan atraer la atención del público en forma de terror y miedo. Cabe preguntarse: ¿por qué es más efectiva la respuesta social cuando hay más muertes o éstas han sido "peores"?

Hay socialmente una fuerte preocupación acerca de las diferencias entre una u otra forma de morir: la masacre es quizá la más devastadora de todas por el grado de despojo del sujeto. Ésta presenta una irónica característica: no es tan importante saber quiénes murieron, como saber cuántos y cómo murieron. No se trata únicamente de una macabra fascinación por la muerte sino de un profundo terror al dolor, al cuerpo en pena, a su deterioro repentino. Las motivaciones de la masacre, del asesinato mismo, allí tienden a pasar a un segundo plano. La muerte misma tiende a perder importancia, quizá por su natural inevitabilidad. El dolor, la sospecha del mismo, es frente a la muerte más terrible, más impenetrable, más incomprensible. El hecho de que la experiencia de la propia muerte sea incommunicable resulta menos implacable que la incertidumbre, que la incommunicabilidad del dolor y la pena. La pena y la sospecha de la muerte en pena es la característica más importante de la preocupación general hacia las formas de morir. Hacia este particular centro de gravedad se dirige la masacre. No sería efectiva si sólo tuviera efectos en la brutal suspensión de la vida de un ser humano.

Tiene efectos porque afecta en el centro la expectativa de vida natural del cuerpo, su supervivencia. No es sólo el miedo a la pérdida, es especialmente la repentina desintegración de los vínculos emocionales, de las dependencias económicas y afectivas, la suspensión de las expectativas colectivas, la amenaza de ruptura de las representaciones identitarias, de su ablación.

Los signos del cuerpo son derivativos, errantes, se instalan en el cuerpo en tanto éste los actúa, es decir, en tanto se los incorpora: de otra manera, no son. Sólo a través del cuerpo, como proximidad, índice o yuxtaposición, los signos devienen densos, graves. Scarry expresa esta relación cuando menciona el efecto de sustitución de la herida en el cuerpo. La herida se hace corporalidad, ella es el cuerpo.³ La herida es una alteración mas su preeminencia la transforma en un todo. El cuerpo y la identidad del portador han sido desplazados, la herida es el signo hacia el cual sucumben todos los pensamientos, las sensaciones: domina el horizonte. La herida se hace portadora del cuerpo tanto como la insignia nacional y el uniforme se hacen portadores de la identidad del cuerpo del soldado,⁴ así como la identidad del sujeto en la guerra, por ejemplo, es despojada en favor de una identidad de grupo. Es justamente, asociada con la pena, el dolor y la muerte donde la identidad del cuerpo violentado se disgrega del elemento social. No es el cuerpo del militar o el guerrillero, sino el cuerpo de un sujeto frente al cuerpo-masa de una imaginaria social como la identidad del militar. El cuerpo despojado de identidad en la guerra lo es otra vez en el evento de violencia y muerte.

El caso de las masacres, especialmente la de grupos o familias indefensas, resulta extremo en el grado de despojamiento de la identidad de los sujetos. Allí los signos de territorialidad del sujeto no son más que los de la masa, del grupo

³ Scarry, *op. cit.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

sin bordes: no se proyectan necesariamente como condición política, como gesto organizado o amenaza del orden represivo. El uniforme, la marca de grupo, la insignia, no les confiere una frontera, una espesura identitaria. Su condición de masa, de colectividad anónima, parece despojarlos de antemano. A no ser que se trate de un conflicto entre grupos con marcadas diferencias sociales y étnicas, los trazos de identidad, los reconocimientos, estarán sujetos a una resbalosa y ambigua operación de diferenciación, de identificación, de reconocimiento.

En efecto, todo acto de violencia en el cuerpo irrumpe de forma definitiva en la estabilidad de los signos que consituyen un territorio de identidad. La acción de la herida o la muerte misma de un familiar en actos de violencia definidos por su carácter político o de oposición no cesa, se desliza. Su finalidad no es la producción de la violencia ciega sino la proyección incesante de la amenaza. Los sobrevivientes son ahora portadores de su incidencia. En silencio deben llorar a sus muertos, deben renunciar a declararse cercanos, no se identifican con ellos en público. Deben aceptar el vaciamiento simbólico del cuerpo de sus muertos. Saben cuál cuerpo llorar, cuál nombre pronunciar, pero la acción persistente de la violencia los calla. Supervivencia y silencio permiten a las masacres y a la violencia mantenerse vigentes, intocadas, inalcanzables, impunes.

La amenaza de muerte, la experiencia de la herida, el temor al atentado actúan como fuerzas sociales de coerción, no sólo porque retraen la acción del oponente o la anulan sino porque advierten sobre la capacidad de infligir daño irreversible. No sólo son fuerzas que operan a través del acto presente sino especialmente a través del tiempo, de la consternación colectiva y el miedo por generaciones. La masacre es una acción persistente, perdura en la memoria de los vivos, se extiende siempre más allá. No es su ambición establecer equilibrios de fuerza, ninguna modalidad de aniquilación lo

pretende. Además, su fuerza deriva no únicamente de la cesación definitiva del enemigo físico, reducción de toda reacción activa o inmediata, sino también de su acción en el futuro. La reacción, si existiere, queda diferida en el tiempo, en el silencio de los sobrevivientes, en la construcción lenta de la venganza, aunque en la mayoría de los casos se "tenga que olvidar". No obstante, el objeto de la masacre no puede pretender la eliminación total del enemigo, sueño fascista. Su objeto es doble: por un lado, desasimilar al enemigo como unidad social, convertirlo en anónimo, en pura masa de cuerpos, cuyo desmembramiento o masacre de una de sus partes tenderá a ser irrelevante para el conjunto social mismo y, por otro lado, en un nivel local, en la proximidad de la herida, de infligir una amputación, una suspensión definitiva de la formación de identidades locales, de sus resistencias. Este último daño, parcial y aparentemente inocuo para el cada vez más extendido conjunto social, es definitivo para una familia, una comunidad aislada, un grupo político, una etnia, una respuesta política en gestión, un conflicto local.

El asesinato y la masacre no son sólo la suspensión definitiva del proceso natural del deterioro corporal, ni simplemente "una baja" como el argot militar señala. La muerte violenta, conscientemente provocada, marca un trayecto social intenso: la anulación de la diferencia por exceso de operación de la norma. No ofrece un dispositivo inmediato de explicación, menos aún de justificación. Está por encima de toda operación normativa o ritual. No es expresión del enfado de los antepasados o enunciado de ley, no es declaración de una penalización legitimada socialmente (aunque así lo pretenden grupos de civiles armados por algunos gobiernos para *defenderse*). Es una irrupción violenta en todo el conjunto de reglas, normas y devenires sociales. Su repercusión es, paradójicamente, constante: está instalada como irrupción. Su diferencia con la muerte natural estriba precisamente en su intención política y social. Su poder radica en la capacidad de

forzar y dirigir la atención colectiva de una posición de poder sobre otra. El asesinato se pretende puro signo, puro impacto político. Se piensa menos como acto contra el cuerpo, como causante de daño físico y emocional por generaciones. La masacre, como el asesinato, son las formas extremas de una extensa gama de modalidades de administración de nuestros cuerpos, de nuestros miedos.

La memoria de la masacre, como las heridas en el cuerpo “señalan hacia adelante y hacia atrás en el tiempo. Es decir, hacen perpetuamente visible una actividad que es pasada”.⁵ Las masacres se sostienen así en una suerte de función mnemotécnica, rondan como fantasmas en la memoria de la oscuridad, sea en el cuerpo de los sobrevivientes, en imágenes de muerte. La regla de poder que la masacre aplica queda impresa en la herida como normatividad sensible: palpitación vertiginosa que viene del pasado en lecciones de intolerancia, como razones deslizándose en el tiempo, presentes en el cuerpo siempre. Es habilitándolo como adquieren estabilidad para operar como coerción: sobrevivir a costa de todo, a pesar del miedo.

La imposibilidad narrativa de la experiencia de la masacre es similar a la experiencia de la tortura. La comunicabilidad de la pena y el dolor son narrativas sujetas a la sospecha, más aún si el juicio de su veracidad le viene dado a través del régimen jurídico que regularmente constituye el causante de la pena. Aparece aquí una fuerte dificultad argumental para demostrar la existencia de la tortura o incluso de la definición de los responsables. Demostrar su existencia constituye uno de los casos más complejos de la inestabilidad de los signos que el cuerpo puede portar-producir cuando las huellas de la tortura han sido cuidadosamente evitadas o sanadas por la acción natural de la cura o, incluso, por los mismos responsables de la tortura con el claro propósito de cubrir el caso. Más

⁵ Scarry, *op. cit.*, p. 121.

compleja es la situación de los desaparecidos en los cuales la evidencia de su tortura o muerte no es más que la de su pura ausencia.

El cuerpo en su potencia y precariedad es mutable, es portador de una intensidad y adaptabilidad aleatoria. El mismo puede devenir en prueba "física" a través de las huellas o signos de la tortura o, en su misma capacidad de transformación y cura, puede devenir en prueba de la ausencia de la pena y la tortura. La preeminencia de lo visual desplaza la argumentación y, así como es residencia de la tortura en su cura, la anula quedándose aislado con la incomunicabilidad de la experiencia de la pena y el dolor. En otras palabras, si no hay marcas de la tortura, la pena infringida queda suspendida: la narrativa de la experiencia del dolor se disuelve como pura narrativa. La experiencia se transforma en puro devenir individual incomunicable, sin marca, sin una apelación de realidad. Al igual que el olvido, el silencio aparece como un mecanismo de cura. La huella emocional de la tortura no siempre es indeleble, en ello reside su fuerza y orientación. Puede habitar el cuerpo, pero como huella de significación diluida se hace ilegible sin desaparecer, sin perder su capacidad de conmoción ni su fuerza normativa. No está disuelta de la memoria como olvido; está presente, como lo está la experiencia de la masacre en la pena de los que la sobreviven.

La violencia sobre el cuerpo en la tortura y la masacre funcionan como mecanismos de desactivación de las referencias corporales y sociales. La sustancialidad del cuerpo en tanto cuerpo denso de referencias sociales parece vaciarse en favor de una suerte de insustancialidad de la identidad.⁶ La alteración de los signos y dimensiones simbólicas que el cuerpo soporta responden a una continua reinstalación del cuerpo en el universo semántico de la comunidad que da lugar al sujeto. La masacre constituye no sólo la interrupción

⁶ Scarry, *op. cit.*, p. 119.

abrupta de la vida del sujeto, sino especialmente la amenaza estructural de estas dimensiones simbólicas de identificación de los sujetos. El objeto de la masacre no es la muerte de la identidad particular del sujeto, sino el intento de aniquilamiento de las redes de cohesión simbólicas que otorgan a los cuerpos su condición de identidad social, esto es: destruir la localidad o territorialidad del cuerpo en un horizonte de reconocimientos culturales. El vaciamiento del contenido cultural del cuerpo, como señala Scarry,⁷ deja como efecto un cuerpo despojado, sin referentes.

Dependiente de las marcas que se le adhieren culturalmente y que produce experimentalmente, el cuerpo está destinado a sufrir la amputación de su poder referencial. Los elementos que le habían sido incorporados en tanto marcas de diferenciación, sus propias características étnicas, de estatus, han sido arrancadas y con ellas su identidad. No obstante, queda la promesa de vincular este cuerpo con un contexto, una escena. La masacre de campesinos, prisioneros, o simplemente civiles, deja como resultado un panorama más desolador: los cuerpos están mezclados en una azarosa masa de signos desincorporados. El sentido que el sujeto les confería ha sido destinado a una suerte de reinstalación arbitraria (la identificación de los cuerpos). Los testimonios acerca de la impotencia para identificar los cuerpos son quizá una de las más penosas experiencias de incertidumbre: todas las garantías simbólicas de reconocimiento que parecían ser lo mismo que el cuerpo, súbitamente están desplazadas. El cuerpo que estaba atado a un continente de signos ahora navega en un turbulento río de sospechas, intuiciones, memorias que se traicionan buscando aquella marca o quizá esa otra.

Nancy Scheper-Hughes, en uno de los más iluminadores textos sobre la violencia en Brasil, presenta con notable fuerza fragmentos de testimonios de sobrevivientes acerca del pro-

⁷ Scarry, *op. cit.*, p. 118.

ceso de reconocimiento de los cadáveres. Destaca en el conjunto la referencia a una mujer a la cual se le pide reconocer el cadáver de un familiar: "La policía llegó con fotos para los miembros de la familia. ¿Cómo esperan que reconozca a *mèu homen* [mi hombre] en esta foto? Doña Elena gritó histéricamente".⁸ Los cuerpos fueron mutilados, no presentan referentes identitarios. Y aunque los cuerpos sean reconocibles, el deudo, a pesar de estar sufriendo el terrible develamiento debe decidir al reconocer el cuerpo si esto implica reconocer su conexión identitaria y con ello transformarse en sujeto de sospecha, implicando a su vez la generación de una irrevocable aceptación de la pena, la dolorosa aceptación de una culpabilidad impuesta, de una irreversible estigmatización que marcará para siempre su vida. Sobrevivir en un contexto como éste significa aceptar el despojo de ese cuerpo, de su identidad, aceptar la silenciosa muerte de un vínculo emocional al que sólo una promesa de identidad se le adherirá.

La dificultad de juzgar a los responsables se aloja en el futuro de la víctima; en su amenaza de muerte y miedo habita la impunidad del asesino. Un testimonio sobre los campos de violaciones de mujeres y niñas musulmanas en Bosnia es elocuente: "Tienen miedo de testificar frente a las cámaras de televisión porque sus esposos e hijos no saben qué les pasó y no quieren confrontar a sus atacantes otra vez, aunque sea en la seguridad relativa de una corte".⁹ El reconocimiento de las redes de asociación con la víctima resulta suicida. La violación del cuerpo amenaza simultáneamente a otros cuerpos. La violencia apela a su silencio, de otra forma serán sujetos también de la misma acción: "Nadie quiere ser marcado".¹⁰

Ahora bien, la masacre como la tortura se funda en un tipo de conocimiento de la víctima, aunque menos en la operación de inquisición de la misma o en la localización de

⁸ Sheper-Huges, 1992, p. 216.

⁹ Kelli, 1996.

¹⁰ Sheper-Huges, *op. cit.*, p. 219.

la culpa, sea fundada o construida, propia de la tortura. En este sentido, a diferencia de la tortura, la masacre ya ha encontrado sus conclusiones, ya ha juzgado y penalizado: su acto es la pura ejecución de un horizonte normativo y penal predefinido, su papel no es procesual sino terminal. La tortura todavía abre el espectro de la víctima: ésta le es importante como fuente de información; no importa si es fuente de "verdad": su papel legitimará toda la maquinaria penal. La masacre no depende de la culpabilidad o inocencia "real" de la víctima para legitimarse. Sus víctimas son informantes vacíos: su hablar está ausente y en su ausencia está su hablar. Sus signos son irreconciliables con la realidad. No es ya plausible probar si la víctima fue torturada, si fue un informante aterrado que denunció en el delirio del dolor a aquellos que amaba, que creyó en "la verdad" que le pedían, que creyó que con ella sobreviviría. Para los perpetradores de las masacres y los asesinos resulta superfluo saber si la víctima era inocente, saberlo les negará su condición estructural de poder y violencia.

En las masacres, el cuerpo de la víctima es el signo de su denuncia, de su odio, lo hacen hablar a su manera: el cuerpo es su signo. En la tortura, el ejercicio de invisibilidad del torturador se manifiesta en su intención de no dejar huellas, signos, marcas en el cuerpo; usa el cuerpo pero no es éste lo que busca marcar, sino a la experiencia emocional y física. La corporalidad no debe soportar las huellas de la tortura: el cuerpo no es su signo abierto, en éste transita, no pretende detenerse. El torturador no debe dejar huella: "Su sueño es un tipo de tormento quirúrgico, localizado, sin ningún efecto secundario, cuyas propiedades se pueden separar de la esencia [...] La tortura es el ámbito del puro significante [...] es la producción del significado como ilusión, como ausencia, como algo errático".¹¹ La huella que deja es invisible, así es más eficaz.

¹¹ Mashia-Less y Sharpe, 1992, p. 133.

El dolor y la pena que cada una de estas formas de violencia produce en el cuerpo y la identidad del sujeto manifiestan una sujeción y suspensión profunda del lenguaje. Llevan el cuerpo a un territorio de incomunicabilidad, la del dolor. Para Scarry, la finalidad de la tortura es la de separar la individualidad de la capacidad de creación de significados.¹² No obstante, no es a costa de la regresión del individuo a un estadio prelingüístico, gutural, sino a costa de la neutralización y regulación normativa de la comunicación. El significado no se diluye o "borra", el individuo se incomunica no porque no pueda transmitir la experiencia del dolor, aunque subjetiva, sino porque en el espacio de lo social no encuentra un eco de reconocimiento, un respaldo que legitime su experiencia, no puede probar "objetivamente" su desgracia. Esto es, no encuentra en lo social un eco legal que lo defienda. Callar no es lo mismo que no poder decir. La masacre suspende los significados, lo inscribe en un nuevo régimen, en una nueva sintaxis controlada, desplazada: "El dolor no cancela el lenguaje, lo desplaza a un nuevo ámbito".¹³

La violencia en el cuerpo pretende la construcción de identidades silenciadas, subordinadas, se instituye en la indefensión de las víctimas. No vemos aquí un combate entre dos grupos iguales, donde una masacre resulta de la total reducción de uno de los contendientes de una batalla ganada y perdida. El perdedor es despojado absolutamente de toda característica de identidad colectiva, su identidad ha sido "borrada". El otro tiene la memoria de la victoria y la grotesca imagen de la descomposición de su enemigo, que es la imagen de su fuerza. De su lado la identidad sale reforzada, del otro, simplemente no sale. En el caso de las masacres de campesinos, la operación de desplazamiento o neutralización de la identidad, sea espacial (migraciones forzadas de comunidades enteras, incluso la fragmentación forzada de familias

¹² Scarry, *op. cit.*, p. 6.

¹³ *Ibid.*, p. 134.

enteras), o sea cultural, se percibe en la construcción del anonimato. Tanto las familias o conocidos de la víctima como los perpetradores mismos de las masacres pertenecen y serán reabsorbidos por la sociedad, salvados por el efecto de masa que les confiere una dimensión anónima. Deben reintegrarse a la vida colectiva pero, como el sujeto estigmatizado, deben ocultar tanto como sea posible adscripciones étnicas, políticas, lingüísticas, etc. Este mecanismo de mimetización, aunque aparentemente inocuo, resuelve con el tiempo una parte importante del conflicto: la temporal neutralización de asociaciones de grupos como objetivos violentos.

El caso africano es particularmente complejo en este sentido. En Rwanda, los hutus, en tanto identificables como hutus, son "todos" culpables de las masacres de tutsis dada su conexión étnica. No importa si la gran mayoría es *de facto* inocente, su identidad es la misma que la de aquellos que ordenaron las matanzas, de quienes ejecutaron las órdenes. Una macabra extensión identitaria los condena no sólo a ser todos sospechosos, sino a que todos se sientan y vivan como sospechosos. La identidad que envuelve y en la cual se diluyen los culpables actúa en favor de estos últimos, más no en favor de la masa. Los culpables se cierran adentro de la masa. La masa sabe que los absorbe pero no sabe quiénes son o no lo puede decir. La expresión "cerca de 500 000 tutsis fueron masacrados" apunta a una enorme masa de cuerpos muertos, a una total dispersión de las identidades de los sujetos, son todos el mismo cuerpo muerto. Todos estos cuerpos masacrados tienen historia en tanto masa. Su identidad reterritorializada en fosas "comunes" expresa la imposibilidad de su reconocimiento. No son muertos de cementerio, se lloran en tanto memoria, en tanto cadáver ausente, han desaparecido en la masa. No son un cuerpo al cual despedir.

A su vez, la identidad del asesino se hace indefinida, aunque en el perfil de sus actos, en sus huellas se sospechen sus rostros: es una identidad sin cuerpo, están allí pero no son

ubicables. Su identidad se confunde, especialmente cuando se trata de la modalidad de grupos paramilitares o de civiles armados. No se identifican por un uniforme, son invisibles como lo son cada uno de los civiles de la masa. Y si tienen un uniforme, en éste se encuentra su legitimidad y su mecanismo de encubrimiento: su identidad es toda la de su grupo. Un tribunal internacional declara la existencia de 65 000 sospechosos de haber participado en la masacre (genocidio) de cerca de un millón de tutsis y hutus moderados. ¿Cómo terminar el ciclo ante tan sobrecogedora perspectiva?

Siempre me he preguntado acerca de los pensamientos de una persona que ha participado de una matanza en calidad de perpetrador: ¿qué fuerza le lleva a realizar un acto de tal naturaleza?, ¿bajo qué argumentos sus pensamientos se transforman en actos de violencia?, ¿cree acaso que una dimensión moral positiva es el sustrato de sus acciones?, ¿acaso piensa que la muerte es simplemente una manifestación extrema del castigo?, ¿que sus actos son positivos y benéficos para la sociedad?, ¿cómo asume las huellas del suceso en su vida cotidiana...? La identidad de aquellos que dispararon el gatillo o alzaron el machete, al igual que la identidad de aquellos que murieron bajo su acción, y la de los sobrevivientes, parecen mezclarse incesantemente en nuestra memoria. Los culpables, infinitos como las víctimas, nos son indescifrables. ¿Están en las cárceles?, ¿han sido también asesinados?, ¿morirán a manos del tiempo? No sabremos si serán castigados o condecorados. Viven y mueren entre nosotros, su identidad es tan difusa que quizá somos nosotros mismos... Pareciera que no tienen cuerpo. Allí radica su más segura condición. La identidad de los perpetradores de las masacres se diluye en una difusa imagen: "siempre los otros".

El problema de la definición de los actores es el problema de la definición de la masa. Resulta inabordable explicar cuándo un cuerpo empieza a estar en peligro de muerte o de dolor, o cuándo esto refiere la pérdida de los derechos del

sujeto o, incluso, cuándo este “cuándo” es mayor o menor en una cultura u otra. Un extremo relativismo cultural acerca de las consideraciones graduales sobre la pena y el dolor y las formas de morir, sirven, muy a su pesar, como pretexto y excusa de la ruptura de los derechos humanos, de la permanencia de la masacre y su eficacia. La Declaración Universal de los Derechos Humanos no puede prever las infinitas dimensiones culturales que hacen de las definiciones de dolor, tortura, encierro e incluso muerte, una montaña informe de diferencias, graduaciones, deslizamientos de sentido. Debe, en su lugar, tomar el riesgo de considerar a todos los seres humanos como iguales aunque étnicamente diversos, en una suerte de pirueta semántica. El punto aquí es que la sola definición de dolor, tortura y muerte (por acción violenta, no “natural”) no alcanza consenso. La legislación que en un país alienta formas específicas de castigo de infractores de la ley, en otros países es simplemente un abuso evidente de los derechos del sujeto. Para el caso, el retorno de la pena de muerte en varios países de África, Estados Unidos y América Latina ejemplifica esta tendencia.

La dificultad de llegar a un acuerdo respecto a la universalidad de los derechos humanos impide a las organizaciones internacionales intervenir y prevenir el abuso y amenaza a la vida de las comunidades afectadas. Linz¹⁴ no ve posibilidades de llegar a un acuerdo basado en las características de cada sistema político. La realidad parece mostrar la tendencia contraria. Los estados y gobiernos encuentran en la masacre una forma alterna de solucionar por la vía violenta aquello que en la perspectiva de los derechos humanos es un abuso de poder. La masacre se impone como desviación y válvula de escape ante la presión que viven por los organismos de derechos humanos. Es decir, los estados caracterizados por flagrante abuso de poder deben, tarde o temprano, someterse a las

¹⁴ Linz, 1992.

probables condenas y boicoteos internacionales cuando la situación rebasa ciertos límites o la situación se hace más visible, como el caso de Sudáfrica aceptado por buena parte de la comunidad internacional hasta cuando rebasó un cierto límite de información pública. La moral de Occidente respecto al perfil de los derechos humanos juega con su indefinición. Se lamenta la situación mientras ésta no comprometa sus intereses, mientras hace gala de su política de no intervención, o simplemente acude a la noción más universal posible para justificar una intervención en la situación interna de otra nación.¹⁵

Cada vez son menos los países que se oponen políticamente a algún aspecto de la Declaración de los Derechos Humanos, aunque todos se adhieran nominalmente a la misma. El punto, insisto, es que cada vez más regímenes políticos encuentran formas de cubrir y justificar acciones contra la población y los derechos humanos. Que las matanzas son una expresión propia de regímenes de excepción, no. Son una expresión propia de cualquier régimen político que, presionado por reglas internacionales de protección de los derechos humanos, encuentra ahora en ellas la mejor manera de expresar su intención de dominio. Basta pensar en los elaborados recursos de los grupos de poder para cubrir su participación en las matanzas. Antes, la manipulación de la ley era suficiente. Ahora, con la figura del poder dispersa, la misma masa puede ser portadora y herramienta del accionar de la masacre.

El atributo de derecho que la ley da al gobierno para la legislación y castigo de los crímenes y actos de violencia contra cualquier individuo, le permite incurrir a éste en la práctica de la violencia dada la inmunidad que su posición le confiere.

¹⁵ Las razones económicas que en definitiva dominan estas decisiones no han sido exploradas de forma crítica y extensa. Resultaría conveniente un desarrollo de este tipo de motivaciones detrás de las políticas de protección de los derechos humanos.

El Estado ostenta el macabro privilegio de ser el único que puede hacer uso de la violencia política legalmente.¹⁶ Pero, ¿dónde está el Estado ahora? Contrariamente a la prédica hobbesiana según la cual el Estado protege a los ciudadanos de la violencia de los seres humanos, la realidad muestra efectivamente una tendencia diferente: grupos de civiles armados por grupos de derecha representan intereses que finalmente afectarán estos derechos también. Los derechos humanos ante la invisibilidad de los responsables de las masacres deben estar más allá de "los derechos de los individuos en oposición al Estado" como señala Howard.¹⁷

Si comparamos lo que cada Estado define como una ejecución legal, las diferencias serán extremas. Los estados y ocasionalmente los mismos antropólogos (como en los casos de las prácticas de clitoridectomía en África) se refieren a las diferencias culturales como un reino de lo indiscutible. No obstante, la frontera entre una práctica cultural bien diferenciada y un acto de violencia, con el propósito de exterminar a una persona y con ello crear un clima de fuerza y terror que conlleva a su vez a la muerte no deseada del individuo, está definitivamente sujeta a engañosas concepciones relativistas. Allí se estrella estrepitosamente la concepción universal de los derechos humanos. Las prácticas que cada Estado y comunidad realizan respecto a la concepción de la muerte y respecto a las condiciones especiales en las cuales los casos de violencia se ejecutan, impiden una solución general: tolerancias disfrazadas. Por ejemplo, los casos de estado de excepción o "estado de sitio" han servido durante muchos años de argumento y justificación de los excesos gubernamentales. Mediante este mecanismo se arbitran las más extremas prácticas de tortura y masacres sin que el papel de las fuerzas armadas o judiciales sea en absoluto condenado (y recientemente gracias también

¹⁶ Stavenhagen, 1992.

¹⁷ Howard, 1986, p. 34.

a que estas fuerzas no tienen necesariamente que intervenir de forma directa). El monopolio de la ley de los estados tiende, pues, a burlar el acta de los derechos humanos basado en procedimientos internos no regulables por las organizaciones de derecho internacional. Las propias condenas internacionales contra casos de violaciones de los derechos humanos trae a colación la pregunta sobre aquellos que votan en contra de las resoluciones de condena que instan a los gobiernos a poner freno a las violaciones. Nunca es obvio, pero sí se puede afirmar con cierta comodidad que cada voto en favor o en contra responde a presiones políticas de grupos no siempre nacionales, y al interés económico de algunos grupos de inversión.

Cabe mencionar aquí la respuesta internacional al caso de China en comparación con países como Colombia. El caso de la masacre de Tiananmen atrajo la atención y respuesta internacional a un grado tal que se puede pensar en una valoración diferencial de la vida de un estudiante frente a la de un campesino masacrado, como si se tratase de identidades fuertes *versus* identidades débiles. La identidad hipermanifestada de líderes estudiantiles, sus demandas, repentinamente adquieren en los medios de comunicación internacionales una atención que borra y minimiza las mismas necesidades de un campesino en Latinoamérica. El valor de la muerte en tanto significado social y político se relativiza. Tiananmen es valorada en razón de la posición frente a los intereses de países que controlan los medios de comunicación occidentales contra el gobierno chino. Las masacres gubernamentales en Latinoamérica no merecen la misma atención debido a las alianzas de las políticas de los medios y las de los gobiernos responsables. Las matanzas adquieren relevancia cuando rebasan un cierto horizonte normativo o jurídico internacional que involucra a uno o varios agentes políticos relacionados con los valores morales y políticos de los grupos en el poder. La identidad de los estudiantes de Tiananmen ha sido incremen-

tada, no en tanto sujetos específicos sino en tanto signos de la oposición política de Occidente. No sucede así con las matanzas en otros países. Éstas no reciben atención o seguimiento de los medios de comunicación debido a su capacidad de evidenciar prácticas de poder relacionadas con los intereses de los gobiernos. Tal es el caso de las matanzas vinculadas con las compañías multinacionales petroleras en América del Sur y en África Occidental.

Este desequilibrio se vincula con los perfiles que cada Estado tiende a establecer respecto a los derechos humanos (Suecia comparada a Irán, por ejemplo). Cabe preguntarse si el derecho a la vida es un asunto de carácter general o es relativo a las diferencias culturales. Por ejemplo, en la patética frase "muertes ilegales" aparece de forma rampante la noción de "asesinato legal". La muerte, orientada de esta manera, termina por ser reconocida como legal y regulable por los gobiernos. Es decir, se admite una zona de legalidad del asesinato. No se trata de qué legalidad tiene un asesinato o de qué tan válidas son las razones para llevar a cabo una ejecución sumaria o una masacre, se trata del simple acto de quitar la vida a un sujeto. Los valores dados al fenómeno de la muerte cambian notablemente, pero no así el acto de dar muerte. Es este punto el que conviene ser retomado una y otra vez, sin consideraciones relativistas o especulaciones legales sobre la pertinencia o no de un acto de estas dimensiones. Toda forma de violencia se refugia allí. ¿Están los derechos humanos sujetos a una graduación o diferenciación dependiendo de la cultura de la cual se trate?¹⁸ No, a pesar de las continuas discusiones sobre la universalidad o no de los derechos humanos, una muerte es una muerte, un cuerpo en pena es un cuerpo en pena, un cuerpo torturado es un cuerpo torturado.

El creciente desastre social que enfrentan cientos de comunidades abatidas por la violencia no presentará signos de

¹⁸ Renteln, 1990.

cura llegando a definiciones sobre la legalidad o no de una muerte infringida. No se trata de medir el grado de aceptación de la violencia ni el grado de dolor al que un ser humano puede ser sometido. La evidencia de las masacres no parece ser suficiente prueba. ¿Hasta dónde debe llegar África, por ejemplo? Los campos de refugiados hutus en las fronteras de Zaire y la constante amenaza de ser masacrados en represalia por las matanzas de 1994 ha hecho de éstos un blanco en tres niveles. Primero, su identidad los enfrenta a un juicio histórico sin precedentes. Para los perseguidores no se trata de definir quién entre todos los miles de refugiados ha participado de las matanzas que se les imputan: se trata de borrar su nombre. No son ya una identidad asociada con un cuerpo, sino una masa de cuerpos asociados con una identidad de grupo. Segundo, la unidad de grupo que deviene del efecto de identidad colectiva hace que cada uno de ellos se enfrente a un juicio directo por su pertenencia étnica. Su propia concepción y autopercepción está siendo amenazada de cara a la supervivencia como individuo. La persecución a la que están siendo sometidos anuncia un fenómeno de cohesión de masa *versus* dispersión de la identidad. Comunidades enteras se desplazan de campamento en campamento buscando protección de otras comunidades. En Mugunga (al este de Zaire), donde para noviembre de 1996 habrá un millón de refugiados, el sentimiento de seguridad basado en la masa crea, paradójicamente, un fenómeno de suspensión de la identidad del sujeto. Tercero, la práctica inexistencia de alimentos y agua se agrega a la catástrofe. El hacinamiento y las luchas internas que devienen de la necesidad de alimento y protección incrementan la presión en la identidad de los refugiados. Al tratarse de casi dos millones de refugiados en Zaire y Tanzania, en el éxodo más grande que se ha registrado, las posibilidades de apoyo definitivo —esto es, duradero y básico—, son inexistentes. Pocos gobiernos están dispuestos a apoyar a una masa condenada en conjunto a un grupo inde-

finido de posibles culpables, de sospechosos. La masacre que sobrevuela como fantasma los campamentos ya no es aquella que, perpetrada en la oscuridad, se desarrolla sorpresivamente y deja en la memoria la huella de una estrepitosa estampida de vidas y un súbito amanecer de muertos. La masacre que está desarrollándose en su más rigurosa forma es la del tiempo, la del acoso de los elementos, la del miedo, la epidemia, el hambre, el daño crónico e irreversible de la propia auto-percepción de cada individuo en la experiencia de cada cuerpo. La humanidad está siendo derrotada por su propia arrogancia, la triunfante muerte se pavonea ante nuestras caras.

Un cuerpo, un sujeto en África, muerto por hambre, enfermedad o violencia se ha transformado ante nuestros ojos en lo mismo. La información sobre las condiciones políticas, étnicas y económicas que iniciaron esta era de violencia en África Central se evaporan detrás de la noticia diaria. ¿Qué fuerza nos puede traer de nuevo a la escena humana para mostrarnos el rostro inerte de nuestras indiferencias? Pienso que más que explicar este fenómeno en términos estadísticos, debe ser urgentemente tratado en términos de su significado antropológico y político. Los hacedores de políticas, bajo la presión de intereses frecuentemente corporativos, se caracterizan por la falta de poder para influir en las políticas locales de las partes en conflicto. Dependen de la puesta en juego de medidas de fuerza superiores a su gestión "humanitaria". En el fondo generalmente su papel es intermedio, no pueden proponer más que aquello que les sugiere el mínimo margen de acción que obtienen de los verdaderos hacedores de la política internacional: las alianzas entre gobiernos y corporaciones con intereses económicos en los países o regiones en conflicto. Los intermediarios son sólo emisarios: traducen los perfiles económicos al lenguaje social, disfrazan las estrategias de desarrollo corporativo en un lenguaje humanitario y democrático. Libre mercado, libertad de pensamiento; dere-

chos humanos y desarrollo sustentado o integral; condiciones seguras de inversión o estímulos a la democracia.

La lamentable tendencia a considerar a los líderes como base y clave para la resolución de los conflictos, presenta una nueva faceta en la desincorporación de la identidad y con ello de las responsabilidades colectivas. El presidente de Zaire, Mobutu Sese Seko, en tratamiento por cáncer, está inutilizado para ejercer la administración del país; sin embargo, en él sigue residiendo el proceso. Los estudiantes demandan su renuncia pero "él no está ahí", es sólo huella, sombra de un signo. Los líderes rebeldes tampoco están ahí, su presencia es absurdamente mimética. Todos están diluidos en algo llamado la etnia, la guerrilla, el gobierno, la organización, etc. La masa es su escudo, su agujero negro. La intensidad que de ella se desprende es opaca. A su vez, en el anonimato de la masa reside su desprotección: está expuesta siempre. La importancia del sujeto revolucionario, del líder, ha pasado a otro escenario. Es a la base, a la masa, a la cual se tiene como objetivo. Quien la controla, lo controla todo. La masa no responde, sin embargo recibe todo y no puede devolver, es un agujero negro. Su identidad es una identidad otorgada, adherida. Cada sujeto responde por su propia individualidad, ya no es más el Estado, la etnia, el líder: refugiarse en ellos significa ponerse en la escena de la muerte, ponerse bajo amenaza.

Cada vez encontramos más la ausencia de fuerzas sociales proyectadas políticamente con tentativas colectivas amplias. La masa ha superado el fracaso de los partidos, de las megaorganizaciones sociales; está más allá de la política. No busca respuestas, no busca problemas. "La masa no es lo social", advierte agudamente Baudrillard.¹⁹ La masacre se ajusta notablemente en este escenario. Niega y anula toda tentativa de lo social mismo. En buena medida, al igual que el terrorismo "clásico", la masacre tiene un objetivo inexpressable, una

¹⁹ Baudrillard, 1978, p. 52.

finalidad agónica. No busca más que efecto en cadena, la estampida de la masa, la sinrazón y con ella la razón de su devenir violento. Pero antes que ser explosiva, la masacre es implosiva. Se neutraliza en la masa que ataca. Los estados han aprendido mucho del terrorismo, lo usan con más éxito aun. Su modo de operación ya no necesita ser directo, actúa ahora por medio de infiltramientos, amenazas, desviaciones, apunta al miedo más que al respeto autoritario de la ley. Apunta hacia el pánico, hacia la desbandada de lo social, hacia la desintegración del cuerpo en masa, la disgregación de la identidad social en números, estadísticas sin vergüenza.

Todo aquello que presente matices de sentido, de socialidad, se desplaza fuera de la masa, casi por acción de la propia lógica asocial de la misma. Las masacres buscan asfixiar estos intentos de sentido, incluso antes de su puesta en juego: el miedo es su aliado. Las profundas necesidades de los diversos grupos contenidos en la masa son en sí mismas una suerte de prediscursividad, una suerte de oposición en ciernes. La masacre actúa allí, desarraiga la inconformidad probable o fáctica. Los grupos afectados se caracterizan por estar bordeando los márgenes de la intolerancia de cualquier aspecto: étnico, económico, político. Antes de que la masa detone su implosividad, ésta es reajustada. La masacre funciona como una forma de descompresión, de dispersión de los flujos sociales en formación. La energía de la masa se hace virtual y con ésta la demanda social: lo que queda es el silencio, la anulación de lo político mismo.

Irónicamente las masacres campesinas o masacres de grupos no afiliados políticamente, tienen en los medios de comunicación un nivel de atención relativamente alto, si se considera la falta de información y seguimiento de los casos políticamente orientados. Se explica esta cobertura de las mismas porque pueden reforzar y recrear una zona de atención o preocupación social propia de la advertencia. Su finalidad es pedagógica. La falta de seguimiento de los casos

políticamente sustentados busca neutralizar su poder como instancia pública: son información de riesgo. Las otras masacres, aunque políticamente motivadas, en definitiva son desestimadas o consideradas de forma virtual. El caso colombiano es un claro ejemplo de la derivación de las causas de las masacres: éstas aparecen como acciones del Estado contra el narcotráfico cuando en realidad se dirigen a la población y a las guerrillas. La población aprende a sobrevivir volviéndose masa, número, puro dato.

Las masacres permanecen porque viven de esta “mayoría silenciosa”, una mayoría nebulosa cuya única forma de presencia es el sondeo estadístico. Nadie puede representar a la masa, en ello paradójicamente estriba su fuerza e indefensión. “Se le pueden prestar todas las hablas, siempre será legítimo citarla, hablar por ella, pues en algún punto de su densa masa habrá la sospecha de un eco sordo. Sea cual sea la voz que se le de, siempre estará conforme pues nadie la representa para probar lo contrario. La masa parece ser sólo representable a través de esa hipersimulación de las estadísticas”.²⁰

El terrorismo como la masacre, en palabras de Baudrillard, operan no en el sentido sino en la fascinación, el pánico, el miedo.²¹ No explora el sentido, apela al silencio de la masa. Sabe sus miedos, sabe que no es explosiva sino implosiva. Los residuos de información que recibe la masa apenas acentúan el carácter espectacular de la masacre. Esta última, aleatoria y anónima para la gran mayoría, se apoya en la gran simulación de lo social para deshacerse de sus cargas, limpiar sus culpas y desdibujarse como una noticia más. El espectáculo de la simulación se acentúa en la masa, pues allí en el silencio se hace aleatorio, anónimo, neutral. ¿Cuántas veces no hemos escuchado con asombro y terror noticias de este tipo? ¿Cuántas veces no hemos virado nuestras cabezas hacia otros eventos, evitando así ser absorbido por ello, manteniendo cautos,

²⁰ Baudrillard, *op. cit.*, p. 52.

²¹ *Ibid.*, p. 53.

un indescrutable sentimiento de indiferencia? Éste no es más que un signo del éxito de la masacre pues lo que busca es asfixiar todo sentido, incluso aquél que la genera y promueve. No permite el desarrollo de la diversidad, menos aún el de la diferencia.

La masa existe en tanto convergencia de aquello que la describe e interroga y es capaz de refractar todos los modelos en una hipersimulación de sí misma. Su realidad es difusa, permanentemente descentralizada. Es objetivamente irrepresentable.²² Sólo la estadística, el sondeo o las acciones violentas o espectaculares hablan de ella. Vive en una suerte de pasiva simulación en tanto a ella se le dirigen todas las generalizaciones sin que responda ya sea para confirmar lo que de ella se dice o para rechazarlo. Canetti se aproximó a este aspecto nebuloso de la masa, pero no pudo desenredarla de su supuesta dependencia de los líderes o “representantes”, no previó el fin de esta conexión.²³ Al igual que los hacedores de políticas sociales, los medios de comunicación sostienen la creencia que percibe a la masa como ente crítico capaz de retroalimentar el sentido que se le imputa o presenta. Las masacres, desde esta perspectiva, cuando son percibidas por los medios de comunicación llegan a la masa como una modalidad de información espectacular y una advertencia. La realidad ha enseñado a cada sujeto a sobrevivir a la violencia y a su amenaza permanente por medio de su reducción, ya sea a través de la hipersignificación o por la impenetrable censura y silencio colectivo —léase además indiferencia. No se trata de informar sino de mantener vigente la amenaza y el silencio que de ella deviene. Tanto los medios de comunicación como la masa saben que la neutralización es denegación; sin embargo, en esta enferma convivencia la masacre encuentra su mejor aliado: el silencio.

²² *Ibid.*, p. 33.

²³ Canetti, 1997, p. 257.

¿Atestiguamos un declive de lo social y lo disciplinario? ¿Es acaso la masacre el mecanismo final de neutralización de la identidad, de la organización política del sujeto? Parafraseando a Turner, ¿podría decirse que hemos entrado en un extravío político tal que después de años de lucha contra formas disciplinarias del cuerpo, a fin de no caer en la masacre y la violencia, como respuesta actual *empezaremos a desear* el retorno de lo disciplinario central? Las monarquías expresaban su poder a través del castigo en las plazas, de las ejecuciones como espectáculo, esa era su fuerza y la manifestación de los reyes. Los estados modernos, extendidos a formas paralelas como el ejército y las instituciones sociales, operan y controlan desde allí los cuerpos. Las masacres aparecen ahora como una extensión radical: castigo público con ejecutores invisibles, fuerza incontestable. La decadencia del vínculo político, de la acción social, no ha traído, sin embargo, formas de control y regulación nuevos. La masacre opera como gatillo de negociación, como árbitro y juez.

La masacre, se puede concluir, es una suspensión radical de todo orden social. Representa la retirada y la derrota de un orden colectivo en favor de la incontestable razón cínica de la violencia. Aunque pretendamos hacer responsable a los estados de las masacres u otras metódicas formas de violencia, la condición instrumental que arrastra consigo la violencia se resiste a un develamiento unilateral y, más aún, a la generación de acciones colectivas que superen la actual emergencia de la masacre como forma extrema de negociación social. El análisis mismo del fenómeno por las ciencias humanas y sociales se enfrenta a limitaciones prácticamente insuperables. La profunda dificultad de proyectar un compromiso político o simplemente un compromiso, no sólo muestra la ausencia de influencia de estas disciplinas sino la igualmente patética indiferencia de las masas. No hay terreno de lo social al cual apelar, ni una apelación directa y clara frente a las causas de la violencia. Las masas de cuerpos masacrados denuncian

la fragilidad de nuestra identidad. La masacre ha encontrado un terreno de control definitivo: la administración de la vida y muerte. ¿Se trata acaso del hundimiento y fin histórico de esa metáfora desbordada que es "ser humano"?

BIBLIOGRAFÍA

- Amnesty International (1994), *Power and Impunity: Human Rights under the New Order*, Nueva York, NY Amnesty International.
- (1992), *Human Rights Violations Against the Indigenous Peoples of the Americas*, Nueva York, NY Amnesty International.
- Baudrillard, Jean (1978), *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairós.
- Bernstein, Amy (1991), "Memorial: Yes, It Happened (Babi Yar Mass Executions)", en *U.S. News & World Report*, vol. III, núm. 16, 14 de octubre.
- Canetti, Elías (1977), *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik editores.
- Clastres, Pierre (1981), *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa.
- Comaroff, Jean (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Daniel, E. Valentine (1994), "The Individual in Terror" en Thomas J. Csordas, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Feldman, Allen (1991), *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Francina, Francis (1995), "Meyer Shapiro's Choice. My Lai Guernica. Moma and the Arte Left, 1969-1970", en *Journal of Contemporary History*, vol. 30, núm. 3, julio.
- Frances E. Maschia-Less and Sharpe, Patricia (1992), *Tattoo, Torture, Mutilation and Adornment. The Denaturalization of the Body in Culture Context*, Nueva York, State University of New York Press.
- Glasser, Kurt and Stefan T. Possiny, *Victims of Politics: The State of Human Rights*, Nueva York (1979), Columbia University Press.
- Howard, Rhoda E. (1986), *Human Rights and Commonwealth Africa*, Totowa, N. J. Rowman.
- (1993), "Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community", *Human Rights Quarterly*, vol. 15, núm. 2, pp. 315-338.
- Human Rights and U.S., Security Assistance on Amnesty International (1996), *USA Report on Human Rights Violations in Countries*, Edición 47.

- Kelly, Patricia (1996), "Serbs Leader didn't Prevent Muslim Rapes, Tribunal Told. Some Women Were Herd into Camps. Leadership had Control" puesto en www.cnn.mission:peace. 2 de julio.
- Kutcher, Norman (1991), "China: the Time of Song and Tears. Chinese Democracy Movement, Politic Dissent, and the Tiananmen Square Massacre", en *Problems of Communism*, vol. 40, núms. 1-2.
- Linz, Juan (1992), "Types of Political Regimes and Respect for Human Rights", en Eide, A. y B. Hagtevt (eds.), *Human Rights in Perspective: A Global Assesment*, Oxford, Basil, Blackwell Ltd.
- Renteln, Alison Dundes (1900), *International Human Rights: Universalism versus Relativism*, California, Sage Publications, Newbury Park.
- Scarry, Elaine (1985), *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the Body*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press.
- Sheper-Hughes, Nancy (1992), *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992), "Universal Human Rights and the Cultures of Indigenous Peoples and Ethnic Groups: The Critical Frontiers of the 1990's", en Eide, A. y B. Hagtvvet (eds.), *Human Rights in Perspective: A Global Assesment*, Oxford, Basil, Blackwell Ltd.
- Tolstoy, Nikolai (1990), "Bare Bones: The Massacres at Kocevje (Yugoslavian war crimes)", en *New Republic*, vol. 203, núm. 26, 24 de diciembre.
- Turner, Bryan (1984), *The Body and the Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil, Blackwell Ltd.
- Uekert, Brenda (1995), *Rivers of Blood, a Comparative Study of Government Massacres*, Praeger, Westport, Conn.
- Zelizer, Barbie (1993), "From the Body as Evidence to the Body of Evidence", en Young Katherine (ed.), *Bodylore*, American Folklore Society y The University of Tennessee Press.

PENSAR EL DESARROLLO COMO VIOLENCIA: ALGUNOS CASOS EN ÁFRICA

MÓNICA CEJAS MINUET

No vio las umbrosas e interminables plantaciones de banano a ambos lados de las líneas. No vio las casas blancas de los gringos, ni sus jardines aridecidos por el polvo y el calor, ni las mujeres con pantalones cortos y camisas de rayas azules que jugaban barajas en los pórticos. No vio las carretas de bueyes cargadas de racimos en los caminos polvorientos. No vio las doncellas que saltaban como sábalos en los ríos transparentes para dejarles a los pasajeros del tren la amargura de sus senos espléndidos, ni las barracas abigarradas y miserables de los trabajadores donde revoloteaban las mariposas amarillas de Mauricio Babilonia, y en cuyos portales había niños verdes y escuálidos sentados en sus bacinillas, y mujeres embarazadas que gritaban improperios al paso del tren.

G. García Márquez, *Cien años de soledad*¹

Pensar el desarrollo como a un ejercicio de violencia parecería, a primera vista, contradictorio. La supuesta carga positiva del primero —el goce de un “reino de abundancia”— parecería no corresponder con la negativa del segundo. ¿Cuándo

¹ García Márquez, 1993, p. 332.

el desarrollo es violento? ¿Puede pensarse a la violencia como un componente intrínseco al desarrollo? Para responder a estas preguntas debemos partir de los conceptos y sus metáforas de sentido expresadas en el discurso y en la práctica. Es preciso luego, analizar a los protagonistas de los mismos para entender cómo se construye la relación entre ambos. Este capítulo no pretende ser una reflexión acabada sobre el tema. Mucho se ha escrito sobre el “desarrollo” y sus consecuencias en todos los campos en que han sido aplicadas sus doctrinas; intentar abarcar todas y cada una de sus problemáticas sería una tarea ciclópea. En nuestro caso, sólo pretendemos establecer un espacio de reflexión en el que se crucen estos dos conceptos y se piense en sus consecuencias concretas a la luz de algunos casos en África.

¿Qué es el desarrollo? ¿Es un proceso desalmado de crecimiento económico exclusivamente dedicado a la creación de riqueza y que considera a todo, incluso a la cultura, como una mercancía? ¿O es parte de un amplio intento de construir una sociedad cuyos miembros son participantes y beneficiarios y cuyos fines no se limitan a los puramente económicos sino que se basan en los valores que ellos subscriben?²

Esta pregunta y sus posibles respuestas tal como aparecen en el editorial del *Correo de la Unesco* —para presentar el número especial sobre desarrollo y cultura que incluye las conclusiones de la Comisión Mundial de Desarrollo y Cultura, presidida por el ex secretario general de Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar— señalan la preocupación por redefinir desarrollo, por “limpiarlo” de su carga negativa y recrearlo, esta vez hermanado con el concepto de cultura. La hipótesis del presente trabajo es que el concepto desarrollo ha tenido y tiene mucho más relación con violencia, con

² Elnadi y Rifaat, 1996, pp. 8-9.

imposición desde arriba, es decir con prácticas autoritarias, que con participación y justa distribución para todos.

VIOLENCIA

De acuerdo con la definición de Galtung —quien ya en 1981 se lamentaba del escaso trabajo científico sobre este concepto— la violencia es “la evitable reducción de la realización humana (*avoidable reduction in human realization*), con una interpretación abierta de lo que esto podría significar en varias culturas, en varios puntos del espacio geográfico y en varios puntos del tiempo histórico”.³ Planteada de esta manera, la violencia estaría dirigida básicamente a la reducción de las potencialidades del individuo o grupo en cuestión. Felipe Mac Gregor y Marcial Rubio retoman la definición de Galtung tratando de precisar algunos puntos:

Es una presión física, biológica o espiritual, ejercida directa o indirectamente por una persona sobre alguien, la cual cuando excede un cierto umbral, reduce o anula los potenciales de realización de esa persona, tanto a nivel individual como grupal en la sociedad en que tiene lugar.⁴

Galtung diferencia violencia personal y violencia estructural. En la primera, el agresor puede ser identificado, es la violencia frente a frente. La segunda se inscribe en el marco social y sus expresiones básicas son las desigualdades de poder y condiciones de vida. Galtung agrega que esta violencia radica, sobre todo, en la desigual distribución del poder de decidir sobre la distribución de recursos. La situación se agrava —en palabras de Galtung— “si las personas con bajos

³ Galtung, 1975, p. 281.

⁴ Mac Gregor y Rubio, 1994, p. 46. Maizels y Machico, pp. 879-900.

ingresos tienen también bajo nivel de educación, salud y poder”.

La violencia estructural podría traducirse entonces como injusticia social.⁵ La violencia cultural sería el tercer tipo de violencia que actuaría como legitimadora de las otras dos:

Entendemos como violencia cultural a aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia —ejemplificada por la religión y la ideología, lenguaje y arte, ciencia empírica y formal (lógica, matemáticas)— que puede ser usada para justificar o legitimar la violencia directa o estructural.⁶

En nuestro particular punto de vista, esta separación de la violencia en dos tipos, de acuerdo con el grado de “reconocimiento” de agresor por parte de la víctima, es demasiado esquemática y un tanto rígida por varias razones. Muchas veces los límites entre uno y otro tipo de violencia son difícilmente discernibles. Primero, el individuo que provoca la violencia no es un ente separable del contexto económico social, político y cultural en que se inscribe su acción. Su “violencia personal” está inscrita en un contexto espacio temporal concreto. Segundo, la violencia estructural resultaría así, como contrapartida de la personal, una violencia anónima, sin agentes actuantes que podrían ser inculpadados. La desigual distribución del poder de decisión sobre los recursos; es fruto de un proceso con protagonistas reconocibles, llámese clase dirigente y sus asociados, grupos de interés económico, etc. Negar su “identificabilidad” sería negar la posibilidad de contestar a los mismos, de producir un cambio. Puede servir a los fines prácticos del análisis tomarlas por separado, pero carecería de validez si no se las integra como procesos que indican el cambio en la permanencia. Por todo esto, consideramos prudente en nuestro caso utilizar los ele-

⁵ Galtung, *op. cit.*, pp. 110-111, 114-115.

⁶ Galtung, J., “Cultural Violence”, en *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3, p. 291.

mentos sugeridos por Galtung como componentes de la violencia, para reconocer a la misma en el llamado "desarrollo" entendido como proceso dinámico, tratando de identificar en todo momento a sus protagonistas.

La violencia cultural, que Galtung identifica con la *long durée* de *l'École des Annales*, sería el marco ideológico legitimador de cambios más lentos. Entonces, la violencia cultural correspondería a la ideología del desarrollo, entendida como proceso con cambios generados por sus respectivas políticas, puestas en práctica y por las contestaciones de quienes las padecen. ¿Por qué el desarrollo como ideología y más precisamente como ideología violenta? Para contestar a estas preguntas debemos comenzar por reflexionar sobre el desarrollo como discurso.

DESARROLLO COMO DISCURSO

Como discurso, el desarrollo no se limita a una trama de palabras y prácticas, va mucho más allá al dictar un régimen de conocimiento y poder. Es una peculiar manera de ver y construir la realidad como un espacio que necesita intervención. El imaginario espacio temporal que se construye y sus simbolismos legitiman y han legitimado la autoridad del "experto", silenciando otras voces; determinan formas de conocimiento y relaciones, asegurando su reproducción y que los sujetos que habitan el espacio en cuestión sean objetos de la aplicación de poder. Las sociedades del llamado "tercer mundo" son así recreadas y reinstaladas en un espacio determinado unilateralmente, apropiado y simplificado que no contempla las propias definiciones de los que lo habitan. El lenguaje del desarrollo delimita territorios, señala áreas, ubicación, distancia, límites y fronteras.

Se trata, entonces, de una práctica de definir y categorizar para ordenar y dar significado a la intervención en una

determinada realidad social, en suma, un ejercicio de poder. Como señala Álvarez: "la afirmación de que desarrollo es poder puede invertirse para producir otra verdad: poder es desarrollo".⁷ No puede negarse que el Banco Mundial es la fuente más autorizada sobre desarrollo y que no son precisamente los sujetos a los planes de desarrollo quienes teorizan sobre el mismo o deciden cómo se pondrán en práctica los planes y programas. Se monta así un vasto aparato de producción de conocimiento y su correspondiente mercado de consumo.⁸

La idea de desarrollo es inseparable de su carga de evolucionismo de cambio lineal, de nociones organicistas de crecimiento, de paso de lo "tradicional", "primitivo", etcétera, instalado en un espacio difuso y ahistórico, hacia sucesivos grados de "modernización", de "protagonismo".⁹ Se trata de delimitar etapas en el camino del desorden al orden, del caos y la violencia a la "estabilidad con crecimiento". El horizonte es siempre "el occidente exitoso". En las palabras de Castoriadis, el desarrollo como imaginario social vino a significar crecimiento indefinido, madurez y capacidad de crecimiento sin fin.¹⁰ El primitivismo, tribalismo y barbarismo con que los textos del colonialismo ilustraban a "las sociedades tradicionales" fueron remplazados por etnicidad, analfabetismo e ignorancia en los textos de desarrollo.

Así, la etiqueta de "tradicional" dicta la inmovilidad de las sociedades rurales, las fosiliza quitándoles autodeterminación y negando su patrimonio de conocimiento y saber adquirido en su relación con la naturaleza y con otras sociedades. Despojada de historia, su saber es descalificado como premoderno y acientífico. Se puede llegar aún más lejos cargándolas con la "culpa" de la falta de equilibrio entre recursos y

⁷ Álvarez, 1992, pp. 95-109.

⁸ Véase Crush, 1995, p. 5.

⁹ Como ejemplo de este tipo de discurso véase Lerner, 1955.

¹⁰ Castoriadis, 1991, p. 186.

población, de la “realidad de crisis y desintegración” que las caracteriza —lo que supone una “descontextualización” de dicha sociedad frente a los factores externos que condicionan y condicionaron su funcionamiento. Entonces, la “necesaria intervención” resulta un corolario lógico para la introducción de tecnología y expertos.

Pero no sólo los espacios son recreados, también las personas que lo habitan. La categoría de campesino, por ejemplo, es impuesta como un rótulo sin tener en cuenta diferencias de género (asumido generalmente como masculino) o clase. Mucho más abarcadora, la categoría de subdesarrollado incluirá en un mismo saco a pescadores, artesanos, campesinos, con saberes de siglos completamente negados. Según Arturo Escobar, otras “anormalidades” creadas por el discurso del desarrollo fueron las de “analfabeto”, “desnutrido”, “pequeños agricultores” o “campesinos sin tierras”,¹¹ en suma, patologías por tratar y reformar. Generalizar, homogeneizar, objetivar, he aquí las tres armas en que estriba el poder del desarrollo. El objetivo: producir sujetos gobernables.¹² No resulta difícil, así, identificar tantas prácticas paternalistas.

Detrás de la idea de desarrollo se encuentra la del deseo de acumulación. La extensión de la segunda, en los pueblos que carecen de ella, sería condición *sine qua non* de la primera. Entonces, como afirma Watts,¹³ es también un producto del no desarrollo; en otras palabras, el desarrollo necesita del no desarrollo. El imaginario del “subdesarrollo” es organizado de esta forma para justificar una “mentalidad de frontera” que permita incorporar áreas ricas en recursos naturales y convertirlas en ganancias. El llamado tercer mundo es recreado en un discurso repetitivo de “incompetencia, desastres, pobreza”. Como expresión clave del discurso del desarrollo, la idea de “tercer mundo” será cargada de un sentido opuesto

¹¹ Escobar, 1995, p. 41.

¹² Véase Burchell y Miller (eds.), 1991.

¹³ Watts, p. 49.

a la de "primer mundo". Este maniqueísmo que dibuja un espacio geopolítico, será aplicado luego en expresiones como "centro y periferia", "norte-sur", contribuyendo a la perfecta demarcación de espacios de poder sin lugar para claroscuros.

Cuando las políticas del desarrollo fallan, puede que se critiquen sus métodos de puesta en práctica o sus agentes, pero jamás el discurso que lo sustenta: "Capitalismo significa progreso y el progreso puede traer a veces algunos inconvenientes".¹⁴ El desarrollo se reinventa, se apropia de otros discursos y se reinstala en la continuidad.¹⁵ Es el continuo ejercicio del exorcismo de los fantasmas de sus consecuencias nefastas. Ejemplos de ello son los conceptos de moda como "desarrollo con crecimiento", "desarrollo sostenido" o "mujeres y desarrollo". En el último caso, la estrategia consistió en buscar un nuevo personaje para el discurso: las mujeres, cuya ausencia en los planes y proyectos y el empeoramiento de su situación en general desde la aplicación de los mismos, venía siendo duramente criticada desde la década de los setenta. "Las mujeres", más que "los hombres y las mujeres" o sus relaciones socialmente establecidas, pasaron a ser "el problema" que legitima nuevas intervenciones. Entre los resultados de tales intervenciones cabe señalar con Christine Bradley¹⁶ que los programas destinados al desarrollo de las mujeres tienen la carga potencial de crear más estrés y violencia, porque el desarrollo de las mujeres puede verse como una amenaza a la autoridad masculina. De allí que sea tan necesario un análisis de género entendiendo como tal a la manera en que se dan las relaciones entre hombres y mujeres en un

¹⁴ Declaraciones de Adolf Jann, presidente de Hoffmann La Roche cuando fue interpelado sobre las consecuencias del accidente con dioxina producido en su empresa de Seveso (julio de 1976), citado en Álvarez, C., *op. cit.*, p. 5.

¹⁵ Esta reinención del desarrollo se localizaría en lo que Schumpeter llama la esencia del capitalismo: "la destrucción creativa", citado en Watts, *op. cit.*, p. 46. Un ejemplo de la apropiación discursiva es la aplicación del término "revolución" —cambios radicales en la organización de una sociedad— a proyectos como la llamada "revolución verde". Véase, para el caso de la India, Álvarez, C., *op. cit.*, pp. 33-45.

¹⁶ Bradley, 1994, pp. 19-20.

espacio y tiempo determinados. Los programas para el desarrollo de las mujeres se focalizan en las mismas, sin ver que las mismas, viven en relación con la posición de los hombres.

Según Cowen y Shenton¹⁷ la idea moderna de desarrollo es necesariamente eurocéntrica porque fue en Europa donde primero se instaló la idea de desarrollo para crear un orden que permitiera superar la realidad de desorden, rápida urbanización, pobreza y desempleo. Se oponía así a la idea de progreso, entendido como proceso natural y sin intencionalidad.

Lo que caracterizó el desarrollo del periodo de posguerra —tal como fuera presentado por el presidente Truman en enero de 1949—¹⁸ fue el “profesionalismo” y la “institucionalización” del mismo en nuevas disciplinas —como economía del desarrollo— y la organización del entrenamiento de “expertos” encargados de “medir” el bienestar y la pobreza, el producto bruto nacional, etc. Como proyecto global tuvo por objetivo el reingreso de las economías nacionales en el mercado mundial mediante los “ajustes” que tales “mediciones” dictasen como pertinentes.¹⁹ Se trataba de un proceso de montaje de cartografías de poder y conocimiento con contenido real e imaginario, muchas veces contradictorio, para “occidentalizar” al mundo.²⁰ Cualquier falla de diagnóstico se presentará como un problema técnico, cuando en realidad encubre verdaderos problemas sociales o políticos.²¹ De allí que la opción sea siempre un discurso rebosante de indicadores macroeconómicos: tasas de crecimiento, inflación, producto bruto, etc., que poco dicen sobre las causas y efectos ligados a las políticas de desarrollo.

¹⁷ Cowen y Shenton, *op. cit.*, pp. 27-43.

¹⁸ Mensaje inaugural como presidente de Estados Unidos (20 de enero de 1949). En esta ocasión presentó su concepto de *fair deal* para el mundo entero, según el cual con capital, ciencia y tecnología, el sueño americano de paz y abundancia podría hacerse extensivo a todos los pueblos del planeta. Escobar, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁹ Watts, *op. cit.*, p. 56.

²⁰ Véase la definición de desarrollo de Sachs, 1992a, pp. 1-5.

²¹ Véase para el caso de los planes aplicados en Lesotho a Ferguson, 1990.

En los años cincuenta las teorías de desarrollo económico estuvieron dominadas por la discusión en torno a la "naturaleza del desarrollo" aspirable para contrarrestar la "pobreza" en Asia, África y América Latina. En efecto, la "modernización de la pobreza" fue un fenómeno de la posguerra. Esto no significa que la pobreza no existiera como tal en las colonias, la había, pero sus sujetos no eran construidos como "problema social" que requería nuevas maneras de intervención en la sociedad (en educación, salud, higiene, moral y empleo, etc.). Este "descubrimiento" de la pobreza también se manifestará en nuevas cartografías diseñadas de acuerdo con el "ingreso anual *per capita*" oponiendo "ricos" a "pobres" con base en un mero cálculo estadístico que permitirá la "globalización de la pobreza".²² En los años setenta, el discurso se centró en la definición de "las necesidades humanas básicas". Desde entonces el desarrollo fue ocupando progresivamente el campo de discusión de cualquier tema que tratase sobre "el tercer mundo" y sus problemas, lo que se tradujo en su adquisición y reconocimiento de un "estatus de certeza" en el imaginario social. Como señala Arturo Escobar en su excelente análisis del concepto de desarrollo: "La realidad, en suma, fue colonizada por el discurso del desarrollo".²³

DESARROLLO COMO VIOLENCIA: ALGUNOS CASOS EN ÁFRICA

El daño a las personas, la corrupción de los políticos y la degradación de la naturaleza que hasta hace poco estaban implícitos en el desarrollo, pueden ser vistos, tocados y oídos..., el desarrollo apesta.²⁴

²² Véase Sachs, 1992b, pp. 4-51.

²³ Escobar, A., *op. cit.*, p. 5.

²⁴ Esteve, 1987, p. 135.

Mamadou Dia plantea que los proyectos de desarrollo para África partieron de cuatro asunciones: 1) una visión eurocéntrica de la herencia colonial, por la cual se asumía que durante el periodo colonial se crearon naciones Estado homogéneas y administraciones públicas modernas. Por eso para impulsar el desarrollo, sólo bastaba con una buena administración de las mismas; 2) una aproximación tecnológica al desarrollo institucional y a la administración por la que se asumía que los métodos y las técnicas occidentales de administración eran la única vía hacia la modernización; 3) una concepción lineal y mecanicista de la historia y el desarrollo por la que se asumía que cada sociedad debía pasar los mismos estadios antes de alcanzar el desarrollo, y 4) una aproximación etnocéntrica de cultura por la que se asumía que toda sociedad tiene los mismos valores básicos y objetivos que caracterizan a los países "desarrollados", es decir, espíritu de empresa, búsqueda de ganancias, seguridad material y privilegio de los propios intereses. Los países que no presentasen tales valores y objetivos serían considerados como primitivos y subdesarrollados. Podríamos agregar una quinta: el tono generalizante con que se construyó y se construye el discurso sobre África, como si se tratase de una entidad uniforme. El discurso así planteado tiene como conclusión lógica la afirmación de que en África, el desarrollo debe ser "estimulado desde afuera" mediante la transferencia de cultura, instituciones, métodos y técnicas de los países industrializados de occidente.²⁵

En efecto, en África comenzó a hablarse de políticas de desarrollo en el periodo de entreguerras. Desde entonces y aún más en el periodo postindependentista, el discurso del desarrollo comenzó a tejerse y a ser absolutamente necesario para consolidar o establecer la estabilidad política en medio de la realidad de profunda crisis social legada del colonialismo. A las profundas divisiones internas debía agregarse la

²⁵ Dia, 1994, pp. 166-167.

crisis económica que se tradujo en la pobreza extrema de la mayoría. Ciertamente, las diversas políticas coloniales tuvieron el común denominador de drenar las riquezas del continente, extrayendo sus recursos con bajo costo con base en la explotación de la mano de obra local. Aún más, los requerimientos de materias primas de la industrias de las metrópolis produjeron cambios radicales en la organización socioeconómica del campo, al imponer los cultivos de exportación y reducir notablemente los de subsistencia. De esta manera, sociedades que hasta entonces no habían sufrido carestía de alimentos comenzaron a experimentarla de manera creciente. Un continente de productores de alimentos pasó a ser un continente incapaz de alimentarlos.

La crisis de los años treinta y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial agravaron la situación acentuando las diferencias entre campo y ciudad. Las ciudades, lugares de concentración de poder, demandaban alimentos del campo a bajo precio. El sector campesino se sintió entonces traicionado en sus expectativas de obtener, con la independencia, precios más justos para sus productos. Los conflictos campo-ciudad se hicieron profundos.

La extracción de riqueza y su transferencia hacia las metrópolis y sus clases dirigentes locales, no terminó con la independencia. Las desiguales condiciones de mercado en que se debieron colocar los productos agrícolas y minerales —para financiar las importaciones de los bienes de producción necesarios para un “desarrollo” económico que garantizara una gestión autónoma de los recursos nacionales— aseguraron la perpetuación de dichas condiciones. A esto debemos sumar los desembolsos crecientes de la importación de alimentos.

Sobre esta base, no puede imaginarse una inserción en el mercado mundial con poder de decisión sobre las reglas de juego y precio de los productos. Con mercados controlados por los países industrializados por un proceso de siglos de

duración, los africanos debían convertir, en un abrir y cerrar de ojos, sus economías de autosubsistencia para “adaptarse” al mercado.²⁶ “Saltar” una revolución industrial inexistente para instalar rápidamente industrias y urbanizar —los dos factores considerados indicadores “del desarrollo”—; volverse dependiente de las importaciones y sobre todo desarrollar una mentalidad capitalista de ganancia más individualista. Una ética de subsistencia —con sus hábitos y actitudes— debía ser remplazada velozmente por una ética capitalista. Habida cuenta de que hablamos de fenómenos de larga duración, de mentalidades, suponer un cambio de ciento ochenta grados en este sentido, ¿qué resultado podría tener? El discurso del desarrollo tendría la misión de hacerlo “realidad”.

En el caso de África, la “ayuda para el desarrollo” que había existido de manera simbólica durante la colonia (en los casos de Inglaterra y Francia) y a los fines de asegurar el flujo creciente de materias primas hacia las metrópolis, se hizo más extensa después de las independencias. Como nueva forma de intervención y por lo tanto de presión, estaba dirigida a preservar el suministro de materias primas. Así, muchos proyectos estuvieron dirigidos a extender las zonas de monocultivos de exportación en áreas diezmadas por el hambre, en lugar de privilegiar los cultivos de subsistencia.²⁷ Si bien es cierto que parte de la ayuda fue invertida efectivamente en la promoción de las economías, los altos intereses de la deuda externa creciente se convirtieron en una carga que les restó eficacia —en 1985 el total de la deuda exterior africana excedía el doble del valor de sus exportaciones.²⁸

Últimamente la discusión en torno a la ayuda para el desarrollo ha estado ocupada por el tema de “la fatiga de la

²⁶ Debe tenerse presente que algunos países ni siquiera tenían control de sus monedas. Tal es el caso de las entonces colonias francesas, cuyo valor de cambio siguió bajo control de París vía las operaciones bancarias y el mantenimiento del llamado “franc CFA”, cuyo valor se fijaba en relación con el franco francés.

²⁷ Véase Davison, 1994.

²⁸ *Idem.*, p. 241.

ayuda", es decir, por la disminución del apoyo político a los programas de ayuda para África ante la persistencia de indicadores de "crecimiento económico negativo". Según el informe elaborado por el proyecto del ODC (Overseas Development Council) sobre "eficacia de la ayuda" en 1996,²⁹ la respuesta a la cuestión de por qué los programas y proyectos han resultado "inefectivos" debería prestar más atención a los gobiernos de los países receptores de la ayuda, a la manera en cómo la administran e implementan. "En cada caso los problemas fueron o bien causados o exacerbados por la *debilidad de las propias capacidades* administrativas de los gobiernos."³⁰ Dicha debilidad se debería a la actitud de los donantes quienes tienden a dominar el proceso de la ayuda desoyendo las preferencias del gobierno receptor o con prácticas que inhiben la integración de la ayuda en los planes y presupuestos del país en cuestión. Aunque el discurso del informe acusa y cuestiona la acción de los donantes, el peso de la "falla" se carga en los gobiernos receptores y su falta de compromiso con la estabilidad de sus economías. "La clave de la eficacia de la ayuda para África radica en las capacidades administrativas de sus propios gobiernos."³¹ De allí que se inste todo el tiempo a una acción protagónica de los gobiernos para coordinar la ayuda y "dejar de permitir que los donantes dominen el proceso". Se parte entonces de suponer que los gobiernos tienen total control de sus economías y de las decisiones que posibilitan su funcionamiento, es como si la fuerza y el poder de los condicionantes externos (léase mercados internacionales, intereses de la deuda, programas de ajuste estructural, compromisos con las ex metrópolis, etc.) fuera fácilmente

²⁹ El proyecto incluye las instituciones de los siete países donantes más importantes y siete instituciones africanas con las que tienen relaciones de ayuda. Van de Walle, 1996.

³⁰ Las cursivas son agregadas, Van de Walle, *op. cit.*, p. 31.

³¹ *Idem.*, p. 48.

contrarrestable por la "fuerza de decisión" de los gobiernos.³² Los gobiernos pueden y tal vez quieren, pero, ¿los dejan?

¿La "fatiga de la ayuda" no será una recreación de la realidad africana de posguerra fría para legitimar el traslado del interés estratégico hacia nuevos polos, como el este europeo y la anterior Unión Soviética, nuevos mercados potenciales a repartir?³³

Volviendo a la definición de Galtung revisada por Mac Gregor y otros, la violencia implicaría primero, el ejercicio de presión, de uso de la fuerza, cohesión, en suma poder sobre otros. ¿Hasta qué punto puede considerarse al desarrollo como presión? Y, ¿qué tipos de presión podrían distinguirse? Segundo, la existencia de un "umbral" que debe pasarse para entrar en una situación de violencia implica una anterior resistencia hasta que dicho umbral se rompe. En el caso del desarrollo, ¿cuáles serían esas resistencias? Tercero, la violencia reduce o anula los potenciales de realización de los grupos o personas sobre los que se aplica. ¿En qué se traduciría dicha anulación y cuáles serían sus alcances? Por último, hasta qué punto afectaría las relaciones sociales de los individuos o grupos sobre los que se aplica, en otras palabras, ¿el tipo de relaciones sociales que resultan del llamado "desarrollo" tienen o no una carga manifiesta o potencial de violencia?

³² "La *habilidad* de los africanos de hacerse cargo de su propio desarrollo y alejarse de la dependencia en la ayuda requiere una más fuerte capacidad de sus sectores públicos." Las cursivas son agregadas, *Idem.*, p. 42.

³³ Una prueba al respecto estaría dada por el hecho de que el sector más afectado por la disminución de la ayuda ha sido el productivo (particularmente la agricultura) con escasa dependencia de la importación de productos extranjeros. En efecto, fue a principios de los años noventa que la ayuda a dicho sector cayó de 22-30%, que caracterizó a la década de los ochenta, a 12% en 1993. Véase Von Braun, Joachim *et al.*, *Aid to Agriculture: Reversing the Decline*, Washington, D.C., International Food Policy Research Institute, 1993.

PRESIÓN

Si tenemos que conducir a nuestra gente al paraíso a garrotazos, lo haremos, por su bien y por el bien de aquellos que vienen después de nosotros.³⁴

Aquí, analizaremos algunas formas de presión y sus motivaciones. La actitud paternalista que parte de prejuizar a las sociedades locales como carentes de iniciativa o imaginación en la determinación de sus destinos o de incompetencia para manejar sus recursos con "eficiencia", es la construcción discursiva que avala la presión, que da el visto bueno para la intervención. Por supuesto, jamás definida como tal, la intervención será disfrazada con denominaciones pseudoprogresistas como las de "desarrollo participativo". Pero presión o ejercicio de poder, ¿de quién y por qué motivos? ¿No son acaso las políticas de desarrollo un intento por "salvar" al tercer mundo, de rescatarlo de la pobreza y guiarlo hacia el camino del "progreso" o del "crecimiento sostenido"?

La violencia que afecta al proceso de toma de decisiones sobre los recursos, de manera que lo concentra en manos del "experto" extranjero o del funcionario de la administración nacional es legitimada por el discurso que glorifica el conocimiento de la "ciencia moderna" a la que sólo éstos tendrían acceso. Para subrayar "el derecho a intervenir" se agrega que se hace en función del "interés nacional". Este *slogan* justifica traslados de población, implantación del monocultivo con fines comerciales, etc. Todo con base en decisiones que, en la mayoría de los casos, no fueron sometidas a escrutinio ni nacieron del consenso democrático. La ideología del desarro-

³⁴ Palabras de Abel Alién, presidente regional del sur de Sudán durante una discusión sobre la construcción del controvertido canal de Jonglei, en Álvarez, C., *op. cit.*, p. 108.

llo, fiel heredera de la noción de "misión civilizadora" de la época colonial, actuará como legitimadora.

En África, el discurso del desarrollo partió de la valoración negativa de la economía de subsistencia; mejor dicho, nada se hizo por entender su lógica y simplemente se le superpusieron fórmulas tomadas de una experiencia totalmente ajena a su manera de entender el espacio y el tiempo y sus relaciones con la naturaleza. La mutua dependencia y obligación que caracteriza a la "ética de subsistencia" de la comunidad doméstica significaba la posibilidad de proveer un nivel básico de subsistencia para todos sus miembros. En este marco, la familia es, no sólo una fuente de apoyo económico, sino también una unidad de producción en el seno de la cual los recursos individuales y colectivos son utilizados para satisfacer las necesidades de consumo e inversión de sus miembros.³⁵ El bienestar de todos más que el provecho individual es el motor de toda actividad productiva. La tierra y sus recursos son el "capital social" de la comunidad, de ahí que el tipo de producción sea respetuoso de los ciclos ecológicos. El establecimiento del sistema de plantaciones de monocultivo durante la época colonial, desestabilizó estos sistemas y llevó a su paulatino empobrecimiento. Las economías campesinas fueron entonces discriminadas, presentadas como la antítesis del "progreso", el imaginario de campesino construido a partir de este discurso se llenará de metáforas que resaltan su incapacidad organizativa, su "falta de valores capitalistas", su "terquedad" al no querer incorporarse al mundo moderno y a la economía de mercado. En el ámbito económico, la comunidad doméstica campesina será el chivo expiatorio para explicar las dificultades de "despegue" para el desarrollo. *Ineficiente*, el corolario de todo análisis de la economía nacional. Este discurso legitimará la presión física y psicológica ejercida por los aparatos del Estado fuertemente autorita-

³⁵ Definición tomada de David, W. y David, P., 1995, p. 7.

rios y centralizados. La autoridad del “experto” nacional y extranjero colocará al campesino bajo una doble presión que desarticulará muchas de las solidaridades internas y acentuará la división. Mantener el orden será imperativo, por eso gran parte del capital que ingresará en forma de ayuda para el desarrollo será invertido en la creación de un aparato de seguridad militar y policial que asegurará la “estabilidad” política. En lugar de favorecer políticas tendentes a lograr la cooperación, el poder coercitivo fue puesto en práctica para instalar el miedo y así controlar.

Las presiones físicas fueron acompañadas por presiones psicológicas que silenciaron los conocimientos ecológicos de campesinos y campesinas. En efecto, el proceso de desertización (la llamada “sahelización”) con erosión creciente de los suelos y pérdida de su capa fértil, fue atribuido a la “explotación acientífica” de los campesinos africanos. Los efectos destructivos de los tipos de producción agrícola impuestos por el colonialismo —monocultivo no rotativo— fueron prácticamente ignorados.

Tomemos el caso estadounidense para dar un ejemplo de bajo qué motivos reales se ha venido organizando la ayuda para el desarrollo y presionando a las sociedades sobre las que se ha llevado a cabo. Zimmerman demuestra en su libro *Dolars, Diplomacy, and Dependency. Dilemmas of U.S. Economic Aid*³⁶ que la asistencia económica para el desarrollo de Estados Unidos ha fallado en alcanzar sus objetivos económicos y sociales debido a que dicha asistencia ha sido, sobre todo, una herramienta diplomática para promover sus fines políticos y de seguridad. En el discurso de la ayuda estadounidense para el desarrollo la metáfora legitimadora será que la paz dentro y entre estados es la base fundamental de la seguridad de Estados Unidos.³⁷ En el ámbito económico se planteó que un

³⁶ Zimmerman, 1993.

³⁷ Idea ya presente en el discurso de Truman a que antes hicimos alusión. Por entonces, el objetivo principal era la recuperación de las economías europeas.

“orden liberal internacional” era el único medio de lograr “pan y libertad”, eliminando las nefastas consecuencias de la crisis de los años treinta y la Segunda Guerra Mundial. Legitimada la intervención, poco importan sus reales resultados. Según este autor, el objetivo en el ámbito de la política exterior de Estados Unidos radica en la creación de lazos de dependencia recíproca con los gobiernos que la reciben. De esta manera el margen de intervención en la política nacional del país receptor es mayor y se asegura su apoyo en las decisiones que deban tomarse durante las asambleas de Naciones Unidas.

Durante la “guerra fría” el objetivo fue limitar la extensión de la esfera de influencia soviética en el tercer mundo, de allí que la ayuda se tradujera en el mantenimiento de bases militares y de inteligencia en esas regiones, la asistencia a las policías locales y otros grupos paramilitares de contrainsurgencia. Mantener el “orden” para que los gobiernos locales puedan encauzar sus economías en el “progreso”. Para la administración del presidente Kennedy, seguridad y desarrollo eran inseparables.³⁸

Ya en los noventa el objetivo será “el buen gobierno”, es decir la reducción de la corrupción y el mejoramiento de la administración. He aquí una clara declaración del principal objetivo del “desarrollo”: crear sujetos gobernables ya que no hay ninguna intención de crear las bases para que los habitantes de un país controlen sus propios destinos y puedan poner en práctica sus potencialidades por propia iniciativa. Esta postura seguía las propuestas de Gunnar Myrdal, uno de los principales ideólogos de la teoría del desarrollo. Para Myrdal, el desarrollo económico era una tarea de los gobiernos que deberían implementar las medidas necesarias para “impul-

devastadas por la guerra, por eso Estados Unidos optó por la defensa de los sistemas coloniales. Desde el punto de vista estadounidense, la continua provisión de materias primas desde las colonias era crucial para la reconstrucción de Europa. Escobar, A. *op. cit.*, p. 31.

³⁸ Zimmerman, *op. cit.*, p. 10.

sar" el inicio del desarrollo y su mantenimiento. Para ello era necesario la planeación centralizada del mismo y su aplicación mediante un sistema de controles sobre la economía nacional. En el ámbito de las élites políticas del país receptor de la ayuda, esta perspectiva de desarrollo significaba la posibilidad de perpetuarse en el poder y legitimar sus propias políticas, a la vez que se "cargaba" en la ayuda extranjera los servicios sociales básicos que el Estado nacional debería prestar. Lo mismo puede decirse del acceso al crédito que en muy pocos casos llegaba a las manos de los productores.³⁹ Si a esto le sumamos la corrupción de la clase dirigente, no es difícil imaginar entonces, el origen de pocas fortunas en medio de la miseria de la mayoría.

Concretamente, la ayuda estadounidense a Zaire se remonta a los años sesenta, desde entonces se transfirieron aproximadamente un billón de dólares en ayuda económica que incluía los rubros de: "asistencia para el mantenimiento de la seguridad" y "alimentos por paz". Esta ayuda se justificaba por la importancia estratégica atribuida al país como eje para "mantener la estabilidad política de África Central y los intereses occidentales en la región".⁴⁰ Durante los sesenta, es decir en plena "guerra fría", debía evitarse toda posible extensión de la zona de influencia soviética. De allí la importancia de bases militares estadounidenses, como la de Kamina situada en la provincia sureña de Shaba, desde donde se dirigieron operaciones de apoyo militar a las fuerzas de Savimbi quien luchaba en Angola por derrocar al gobierno socialista del MPLA (Movimiento Popular de Liberación de Angola). El mismo argumento fue esgrimido una y otra vez por Mobutu Sese Seko, presidente de Zaire, para justificar su perpetuación en el poder. Él y solo él podría contener la influencia soviética en África. Con el fin de la guerra fría este argumento perdió

³⁹ No más de 5% de los campesinos africanos tienen acceso al crédito institucional. Véase Mengisteab y Logan, 1995.

⁴⁰ Zimmerman, R., *op. cit.*, p. 41.

fuerza y es en parte la razón de la disminución de la ayuda estadounidense a Zaire.⁴¹

En los casos de Liberia y Somalia también la justificación fue "la amenaza soviética". En el primer caso, la "estrecha amistad" con Liberia se justificó por los lazos culturales e históricos, que datan de los tiempos fundacionales (1847), cuando un grupo de ex esclavos estadounidenses se instaló en lo que hoy es Liberia y por la importancia estratégica del puerto y la base aérea asiento principal de fuerzas estadounidenses en África. De esta manera se justificó el apoyo a un gobierno que había llegado al poder mediante un golpe militar en 1980 —liderado por el sargento Samuel K. Doe. Durante los años ochenta toda la ayuda económica se invirtió en la obtención de la cooperación de la clase política de Liberia contra "el avance soviético fuente de la inestabilidad en África". En el ínterin se realizaron elecciones que resultaron una completa farsa para prolongar el gobierno de Doe. A pesar del resultado se las presentó como "el principio, aunque imperfecto, de una experiencia democrática". Sin embargo la división interna persistió y las guerrillas de resistencia al gobierno de Doe terminaron por derrocarlo en diciembre de 1989. El país quedó entonces sumido en las luchas entre dos facciones que se culpaban de corrupción; Estados Unidos se mantuvo al margen de las contiendas que resultaron en la muerte de miles de inocentes (no hizo nada por evitar la ejecución de Doe en septiembre de 1990). El fin de la guerra

⁴¹ Disminución pero no eliminación total de la ayuda ya que existen amplios sectores que reemplazaron el discurso del "peligro soviético" por el de "Mobutu como garantía de unidad nacional" en Zaire para seguir apoyando al régimen. Los resultados de tales posturas pueden verse en la guerra civil que asola el país y sus consecuencias de mayor deterioro económico, muerte, refugiados huyendo, etc., mientras la clase dirigente que constituye el entorno de Mobutu intenta mantener un sistema autocrático que está en sus últimos estertores, cada vez más vacío de legitimidad y con su líder —como buena metáfora de ese sector de la clase dirigente— enfermo de cáncer internado en una lujosa clínica de La Riviera francesa.

fría contribuyó a esta actitud, acompañada además por una disminución en la ayuda económica.⁴²

En Somalia el objetivo era "evitar el peligro soviético" en el cuerno de África. Presentada como ayuda humanitaria para el desarrollo, canalizó recursos para apoyar el régimen dictatorial del general Siad Barre como aliado en la región, cuando el dictador etíope Haile Selassie (aliado del gobierno estadounidense) fue derrocado por Mengistu Haile Mariam con apoyo soviético en 1974. La ayuda se prolongó hasta 1989, cuando el Congreso estadounidense declaró insostenible la ayuda a un gobierno que violaba los derechos humanos de manera tan abierta. Durante los veintidós años de gobierno autoritario de Barre, ingresaron a Somalia mediante "la ayuda estadounidense" millones de armas que alimentaron la guerra civil entre facciones.⁴³

Examinemos ahora el caso de la ayuda europea. Un estudio que cubrió datos entre 1978 y 1980 llegó a la conclusión de que la ayuda bilateral de los grandes donantes europeos estaba determinada en general por los intereses económicos, políticos y de seguridad del donante. En el caso de Francia, la principal motivación de la "ayuda para el desarrollo" es la de promover el comercio francés y mantener su esfera de influencia. Lo mismo puede decirse para el caso de la ayuda británica.⁴⁴ Entonces, la ayuda para el desarrollo es también una forma de presión cuando está "ligada" pura y exclusivamente a los intereses del donante (como una forma de "proteccionismo" frente al expansionismo de otros donantes). Es la imposición de tales intereses lo que se traduce en presión, es como si la Conferencia de Berlín (1884-1885) y el proceso que desembocó en la misma se reeditaran en un nuevo reparto de "áreas de interés".

⁴² Zimmerman, *op. cit.*, pp. 44-48.

⁴³ *Idem*, pp. 48-52.

⁴⁴ Maizels y Machico, pp. 879-900.

La ayuda “ligada” impone condiciones al receptor de la misma y puede exigir que sus capitales sean canalizados a las áreas de interés comercial para colocar sus exportaciones, que se utilice exclusivamente “su” tecnología, bienes y servicios, etc. En 1987, por ejemplo, 6% de la ayuda canadiense fue “parcialmente ligada”, en el caso de Japón 28%, Holanda 44%; Estados Unidos 13%, etc.⁴⁵ En 1995 la prensa belga denunció casos en Cabo Verde, Benin, Etiopía, Kenia e Indonesia, donde la ayuda estaba íntimamente ligada a intereses comerciales en Bélgica y cuyos resultados eran inapropiados o nunca funcionaron como ayuda a quienes supuestamente estaba destinada. En el caso danés, las compañías esperaban generar 75% de valor del proyecto mediante contratos de exportación sin relación directa con el mismo.⁴⁶

Según un estudio de OECD (Organization for Economic Co-operation and Development) de 1985 se identificaron las siguientes “distorciones” (*sic*) en el uso de la ayuda: preferencia por proyectos que requieren una mayor cantidad de importaciones en áreas de particular interés para las exportaciones del donante; menosprecio de proyectos y programas con bajo contenido de importaciones (como los proyectos de desarrollo rural, y particularmente aquellos con propuestas de financiamiento local); privilegio a los países “de interés comercial”; renuncia de los donantes a coordinar sus actividades con otros donantes, quienes pueden ser considerados como competidores en busca de proyectos comerciales; deterioro de la credibilidad de los donantes frente a los destinatarios de la ayuda en el transcurso del diálogo en torno a las políticas de desarrollo a poner en práctica, y renuncia de los donantes a canalizar la ayuda mediante instituciones multilaterales.⁴⁷ El resultado de la aplicación de los programas y proyectos bajo

⁴⁵ Véase Jepma, 1991.

⁴⁶ Randel y German, 1996, pp. 17-18.

⁴⁷ OECD, 1985, pp. 241-242. Para el caso de la ayuda estadounidense debe tenerse en cuenta que existe una ley —“Zorinsky Amendment”— por la que se prohíbe toda

tales lineamientos significa la reducción en términos reales del monto de la ayuda y un incremento de los costos para el que la recibe, quien debe "cargar" además con los riesgos en caso de efectos adversos inesperados (como la presión inflacionaria). Además, el proceso de toma de decisiones en temas claves para la planificación económica del país se va desplazando hacia el lado del donante, quien programa las actividades, designa los técnicos, etc., sin respetar o al menos intentar comprender los ritmos y necesidades reales de los que la reciben.

El caso de la ayuda japonesa es también un buen ejemplo al respecto. Según la evaluación realizada por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón en 1995, de 128 proyectos, 98 fueron juzgados como exitosos, 27 como parcialmente exitosos y tres como fracasos. La evaluación de otras agencias del gobierno fue menos generosa; en efecto, los programas japoneses se caracterizarían por: 1) preproyectos y estudios inadecuados, lo que se traduce en malgasto y deficiencias de coordinación; 2) el equipamiento y la maquinaria adquirida (91% de fabricación japonesa) no es utilizada por su alto grado de sofisticación, altos costos de mantenimiento y requerimiento de personal altamente capacitado; 3) los esfuerzos de autoevaluación son insuficientes; 4) la coordinación entre las agencias de ayuda y los ministerios de gobierno es insuficiente, y 5) falta de transparencia en los detalles de proyectos de cooperación técnica, contratantes y subcontratantes y postevaluación que no son presentados públicamente.⁴⁸

La "presión para el desarrollo" no sólo es producida desde "fuera", también puede ser parte de un proyecto económico-social nacional. El programa de *ujamaa* en Tanzania,

actividad de ayuda para el desarrollo que pueda incrementar la capacidad de competencia de los países en desarrollo con ciertos productos agrícolas estadounidenses.

⁴⁸ Watanabe, *op. cit.*, pp. 144-148.

bajo el gobierno de Julius Nyerere, definido por Wole Soyinka como una paradoja del desarrollo, se basaba en los principios de la organización social "tradicional" de las etnias que habitan Tanzania.⁴⁹ Bregaba por el esfuerzo personal más que la dependencia de la ayuda extranjera y por la distribución equitativa de las riquezas nacionales. Pero a la hora de ponerse en práctica el proyecto, el gobierno recurrió a la presión física, impulsando traslados de población para "crear" nuevas comunidades cohesionadas. Así concentradas, podrían ser fácilmente provistas de mejoras sociales y de acceso a los órganos centralizados de desarrollo. Sin embargo, dichos traslados realizados contra la voluntad de los sujetos, tuvieron por consecuencia la completa desorganización de sus sistemas de producción y circuitos de distribución. Volveremos luego sobre el tema.

Señalemos por último que la deuda externa y las políticas tendentes a reducirla pueden ser consideradas como otras formas de presión "para el desarrollo". El Banco Mundial dictó las recetas del ajuste estructural desde los años ochenta, cuya principal premisa fue el libre comercio y la "devaluación competitiva", que supuestamente amplía el mercado al abaratar los propios productos y eliminar las restricciones de exportación-importación, para "promover el desarrollo y el crecimiento". El resultado fue un aumento de la deuda que se pretendía disminuir hasta llegar a 255% de los ingresos por exportaciones (la deuda para todo el continente creció dos tercios entre 1986 y 1993: léase más dependencia, nuevos créditos, más deuda y el estigma de "insostenible" aplicado a África como un todo). Esto a su vez avaló la aplicación de medidas de "reestructuración de las economías" dictadas por la doctrina macroeconómica de los tecnócratas de Washington y la pérdida consecutiva del control sobre el valor de las propias monedas, de la organización de sus servicios públicos,

⁴⁹ La palabra swahili *ujamaa* deriva del árabe *djamaa* que significa comunidad, y por extensión, espíritu de solidaridad en el seno de la comunidad.

políticas prioritarias, etc.⁵⁰ El círculo vicioso se completa y resulta en un laberinto sin salida.

Las presiones no son iguales para todos. Evidentemente estas políticas llegaron a aplicarse por la existencia de una clase dirigente dispuesta a organizarlas a cambio de vías de enriquecimiento personal: privatizaciones, desempleo de masas de población para favorecer la baja de los salarios, etc. Cualquier denuncia de estas maniobras de parte de algún sector del gobierno podría significar el corte de este fluido de capitales en forma de “ayuda”, por lo que el silencio se impone y se anulan potencialidades.

RESISTENCIAS Y RUPTURAS

La resistencia puede tomar formas violentas y más manifiestas. Pero también puede expresarse en la negativa a cooperar, en encerrarse más en las propias formas organizativas como el último reducto de seguridad, refugiarse en las “lealtades primordiales”. Concretamente, la resistencia cotidiana puede tomar la forma de negarse a adoptar una práctica de cultivo desconocida, el sabotaje, etc., en suma, la negativa a “cooperar con el desarrollo” en sus diversas manifestaciones.

Droy destaca entre variadas formas de resistencia a la reapropiación y la deserción. El primer caso, correspondería a situaciones como las de apropiación por las mujeres de terrenos lindantes a los atribuidos para cultivo, de acuerdo con determinado programa de desarrollo —a pesar de la prohibición de esta práctica— para reestablecer en cierta forma los “campos personales” que les correspondían bajo el sistema de cultivo anterior a la colonia y que fueron eliminados por los nuevos sistemas de explotación familiar. También haría referencia a la utilización encubierta de parte de la

⁵⁰ Véase George, 1996:2, pp. 54-58.

cosecha de un cultivo comercial para elaborarlo artesanalmente y venderlo en los mercados locales (por ejemplo, el aceite de palma). La deserción no es tan fácil para las mujeres. Responsables de los hijos y el mantenimiento de la unidad doméstica, no son tan libres para desplazarse como los hombres. Sin embargo, esto no impide la ingeniosa puesta en práctica de estrategias de resistencia. Tal es el caso de las mujeres senegalesas que se oponían a un proyecto de colonización, sabedoras de que sus voces no tendrían el mismo peso que la de sus esposos, organizaron una huelga contra... ¡ellos!: nada de cocinar hasta que las apoyasen en sus reivindicaciones.⁵¹

La resistencia puede expresarse también en la lucha por las propias opciones de “desarrollo” frente a las que se pretenden imponer desde arriba. Éste sería el caso por ejemplo de las asociaciones de autoayuda autónomas que las mujeres han venido organizando en distintos lugares de África.

Las mujeres kikuyu de Gatundu (distrito de Kiambu en Kenya)⁵² se organizaron en 1966 con el propósito de incorporar nuevas técnicas agrícolas y el uso de fertilizantes en los cultivos de café. Este objetivo inicial se convirtió en la reivindicación de la autogestión de sus cultivos, es decir, fuera del control de sus esposos, pero también boicoteando las directivas de las agencias que pretendían imponerles jornadas de trabajo en el cultivo de café, lo que implicaba dejar de lado sus cultivos de huerta. En efecto, el producto de la comercialización de estos cultivos fue siempre una prerrogativa femenina y una forma de subvertir su situación de subordinación en la comunidad doméstica.

Estas formas de resistencia deben analizarse en el marco de políticas de desarrollo rural que consideraron a las mujeres como “agricultores invisibles” hasta fines de la década de

⁵¹ Droy, 1983, pp. 180-194.

⁵² Stamp, 1986, pp. 27-46.

1970. Definidas en los programas como “reproductoras” —esposas y amas de casa— no eran tenidas en cuenta por “expertos” y agentes de extensión masculinos preparados para tratar con “agricultores masculinos” porque “las mujeres son tímidas” o “están muy ocupadas con las tareas domésticas”.⁵³ Cuando por excepción, un tipo de cultivo “femenino” era mecanizado, el control de los tractores o herramientas quedaba en manos de los hombres.

Al respecto, Kenia ofrece uno de los ejemplos más claros de modificación de la condición femenina a partir de los planes de desarrollo.⁵⁴ Tal es el caso de los planes tendentes a generar una economía de exportación (con el fenómeno generalizado de migración masculina a las zonas urbanas o de plantaciones) sobre la base de bajos salarios que derivan toda la carga de la subsistencia del grupo hacia las mujeres (responsables entre otras cosas de un trabajo agrícola no remunerado).⁵⁵ Esto es significativo si tenemos en cuenta que la agricultura es la principal actividad productiva de ese país y que son precisamente las mujeres quienes tienen a su cargo las pequeñas unidades de producción sobre las que se basa esta actividad.⁵⁶ Esta estrecha relación con la tierra no es nueva, ya antes de la colonización las mujeres eran el “nervio” de la agricultura de Kenia.⁵⁷ Sin embargo su relación con la tierra —desde la colonización— está mediatizada por los hombres, generalmente ausentes —como trabajadores migrantes a los centros urbanos—, quienes son los detentadores de los títulos de propiedad sobre la tierra. Nótese las consecuencias que esto conlleva en tanto que para conseguir un

⁵³ Véase Feldman, 1984, pp. 67-85.

⁵⁴ Boserup, 1970. Durand, 1973. Oficina Internacional del Trabajo (OIT), 1972. Youssef, en *Demography*, vol. VIII, pp. 427-440.

⁵⁵ Por ejemplo en Van Allen, 1976, pp. 25-54.

⁵⁶ Las mujeres proveen las tres cuartas partes del trabajo utilizado en las pequeñas propiedades en las que se genera la mayoría de la producción alimenticia y los cultivos comerciales (té y café). A World Bank Country Study, 1989, pp. xiv-xv.

⁵⁷ Stamp, P., *op. cit.*, p. 27.

crédito es necesario contar con el título de propiedad y los hombres no están siempre dispuestos a autorizarlos. Esta situación se torna significativa si se considera que Kenya es el país africano puesto como ejemplo por sus políticas gubernamentales que, desde la independencia, reconocen la importancia de las mujeres para "el desarrollo".

La resistencia campesina materializada en actitudes de encerrarse en sí misma frente a la creciente inseguridad económica y cultural, puede ser apropiada por la clase dirigente y recreada y manipulada para sus propios fines. Tal es el caso de los intentos de cooptación de la política de *harambee* en Kenia. Presentada como un instrumento de movilización de recursos materiales y humanos para poner en práctica los planes económicos de los gobiernos de Jomo Kenyatta y Daniel Arap Moi después de la independencia (12 de diciembre de 1963), iba mucho más allá de estos fines. El objetivo principal fue lograr el control social del campesinado para asegurar la reproducción de la pequeña burguesía en el poder así como los intereses de sus socios mayores: las multinacionales que controlan la economía nacional en un proceso de integración del país en la economía capitalista mundial.

En esencia *harambee* hacía referencia a la tradicional actitud de participación cooperativa y colectiva de la comunidad en la resolución de la subsistencia con base en sus propios recursos —la llamada autoayuda.⁵⁸ En la sociedad tradicional se cristalizaba en la organización de grupos por edades y del mismo sexo que cooperaban en las actividades de las distintas unidades domésticas —eran asociaciones de asistencia mutua, así como medios de intercambio social de trabajo. Carentes de jerarquías internas, estos grupos funcionaban con base en decisiones que involucraban las opiniones de todos los impli-

⁵⁸ Esta idea es común a varias etnias; en efecto, para los luo es el llamado *Konyir Kende*, para los luhya el *Obwasio*, para los kikuyu el *Ngunia*, para los kamba el *Mwethia* y para los masai el *Ematonyok* (en Mbithi y Rasmussen, 1977, p. 13).

cados. Desde el punto de vista cultural, eran espacios de reproducción de los valores del grupo, de transmisión de cultura y por supuesto de educación. Muy distinto fue el *harambee* puesto en práctica "desde arriba", ya que implicaba la puesta en juego de relaciones de clientelismo entre la dirigencia de cada grupo atribuida a la élite local y los funcionarios del gobierno central, los dirigentes políticos y religiosos y los "expertos" extranjeros vinculados al proyecto. Las consecuencias de tales maniobras eran padecidas por el resto de los integrantes. Como plantea Peter Ngau en su balance de la experiencia de *harambee* después de la independencia: "Las actividades de *harambee* crearon un sentimiento de coerción en lugar del espíritu de voluntarismo tradicionalmente asociado a él".⁵⁹

Así estos grupos se convirtieron más en una forma de control social y utilización de la fuerza de trabajo desde arriba, que en un espacio para poner en discusión problemas concretos de la comunidad y buscar soluciones. Por supuesto que no implicó la aceptación pasiva; la tensión constante tal vez explique la caída en la productividad de los grupos *harambee* en los últimos años. Tensión que expresa el deseo popular por recuperar el funcionamiento grupal tradicional, el mismo que caracterizó la revolución mau-mau, a pesar de los intentos de manipulación. El régimen también tomó en cuenta la división por género que caracterizó al *harambee* —aunque existen grupos mixtos— e intentó cooptar a las organizaciones femeninas que desde mucho antes de la dominación colonial y la puesta en práctica de las políticas que las convirtieron en viudas a la fuerza —la mayoría de los hombres migraron ya sea para emplearse en las plantaciones de té o café o en las industrias— fueron el verdadero sostén económico de las comunidades rurales de la actual Kenia.

⁵⁹ Ngau, Peter, 1987, p. 533.

ANULACIÓN DE POTENCIALIDADES

El caso de la experiencia de *ujamaa* en Tanzania es un buen ejemplo de anulación de potencialidades. Como ya se señaló, la coersión que guió los traslados de población y la creación de nuevas comunidades dotadas del confort identificado como un paso hacia el “desarrollo”, se tradujo en la ruptura de antiguos vínculos y sobre todo en la separación física de sus tierras de origen, del “espacio ancestral”. Este ejercicio de violencia en nombre del “desarrollo” rompió procesos e intentó imponer otros; las comunidades que lo padecieron, obedecieron por temor a las represalias, pero jamás dejaron de expresar su profundo descontento traducido en notables bajas en la producción.

Si bien la economía de subsistencia, basada en una agricultura dependiente del régimen de lluvias, era un denominador común para los distintos grupos étnicos que habitaban el territorio de la actual Tanzania antes de la experiencia colonial, existieron diversas formas de organización política y especializaciones regionales (productos artesanales) que daban vida a un activo comercio, incluyendo a los grupos de pastores que también lo habitaban. El swahili era la *lingua franca* que se utilizaba en tales intercambios inmersos en una variedad cultural y económica. La organización en general y la autoridad política se basaban en las relaciones personales en el ámbito de la familia y los clanes. Con la familia como unidad de decisión, los distintos grupos étnicos no tuvieron una autoridad centralizada y fuerte, por lo que se trataba más bien de comunidades autónomas interactuantes y diversas. No existían restricciones de movilidad espacial y una familia podía optar por trasladarse a otra área libremente (en el caso de conflictos o de búsqueda de terrenos más fértiles). Estos movimientos no eran coordinados, las familias podían trasladarse en diferentes direcciones y en diversos momentos; las comunidades resultantes con cada traslado variaban en com-

posición y organización. Algunos grupos como los shambala, tenían jefaturas con autoridad para imponer tributos, provistos colectivamente mediante el trabajo comunal.⁶⁰

Esta diversidad fue presentada como un todo homogéneo en el discurso de Nyerere: “la sociedad africana”, “la familia africana” señalaba a un campesinado que era “naturalmente socialista pero que había sido corrompido por el sistema colonial”. Según Spalding, la propiedad comunitaria no era una práctica general y única, también existía una concepción de la propiedad como no alienable por una familia o un linaje. En la zona del monte Kilimanjaro, por ejemplo, la tierra fue de propiedad privada y estaba meticulosamente dividida.⁶¹ Así se entiende la lógica oposición a los traslados dictados por el gobierno y la ruptura de redes de intercambio que anularon las potencialidades de las distintas comunidades al intentar imponer formas de vida y producción que entraban en contradicción con sus concepciones.

Como otra fuente de anulación de potencialidades puede citarse a la ya mencionada “ayuda ligada”, ya que las opciones del que recibe la ayuda se ven limitadas a los proyectos o programas de desarrollo del “interés del donante”. Según el estudio de Jepma y Bartels, durante el periodo comprendido entre 1978 y 1983 Gran Bretaña privilegiaba la inversión en industrias extractivas, Dinamarca favorece sus industrias de fertilizantes y Alemania los productos químicos e industrias de metales básicos.⁶²

Como el objetivo es también que “la ayuda se vea” —“el desarrollo como espectáculo”—,⁶³ se privilegian “grandes y costosos proyectos” que muchas veces no producen ningún mejoramiento en la situación real de los que reciben la ayuda. Tal es el caso del hospital de lujo construido en Camerún por

⁶⁰ Véase el interesante artículo de Spalding donde propone una explicación a las fallas en ujamaa a partir de la teoría cultural. Spalding, 1996, pp. 89-108.

⁶¹ *Idem.*, pp. 103-104.

⁶² Jepma, *op. cit.*, pp. 19-40.

⁶³ Kabou, 1991, p. 17.

el programa de ayuda belga. Sus tarifas resultaron tan costosas que la mayoría de la población no podía acceder a su sistema de atención médica. Lo mismo puede decirse de la construcción de costosos aeropuertos en regiones carentes de redes carreteras rurales —según un reporte de ZWRN (Zimbabwe Women's Resource Centre and Network) las mujeres carentes de recursos tienen dificultades para utilizar los servicios de inmunización por la crisis de transporte que afecta las áreas rurales de Zimbabwe.⁶⁴

En el informe del ODV sobre “la eficacia de la ayuda” al que hicimos referencia, se señala a nuestro entender, otra fuente de anulación de potencialidades. Tal es el caso de la puesta en práctica de maniobras tendentes a mantener el control a discreción de los programas de ayuda evitando la “interferencia” de los gobiernos locales. Proyectos que como vimos, tienen motivaciones más comprometidas con los intereses del donante que con los del receptor de la ayuda. Si como el mismo informe indica: “los gobiernos receptores de la ayuda pueden considerarse ‘propietarios’ de la misma cuando creen que les ‘da poder’ (*empower*) y sirve a sus intereses”, ¿puede tal premisa lograrse con las “presiones” de los donantes por mantener el control de las mismas?, ¿cómo se llega a determinar el hecho de que “sirve” a los intereses del país cuando los informes más completos en materia de contabilidad nacional se encuentran en el Tesoro francés de París o en las instituciones financieras internacionales en Washington, mientras países como Burkina Faso contaban en 1991 con sólo una computadora para procesar los datos de la Oficina de Estadísticas Nacionales?⁶⁵

En muchos países, los ministerios de planeación y financiamiento son los últimos en enterarse de que un proyecto está a punto de implementarse, porque los donantes negocian directamente con los ministerios sectoriales o con las paraes-

⁶⁴ Randel y German (eds.), *op. cit.*, p. 22.

⁶⁵ Véase Mosley, 1992, pp. 227-240.

tatales.⁶⁶ Se establece así una administración paralela, cuyo personal debe “hacer que se cumplan plazos y objetivos” aun cuando no corresponden a las prioridades de los supuestos beneficiarios. La estricta observancia de los plazos es impuesta como esencial a fin de realizar las mediciones que permitan evaluar el proyecto en cantidad de kilómetros de rutas o de personas vacunadas —de allí que se menosprecien los proyectos de largo aliento difícilmente cuantificables—, en otras palabras, al delimitar el tiempo y espacio del proyecto se crean las condiciones para el control efectivo del medio y del país receptor de la ayuda.

También se recurre a la cooptación de ciertos funcionarios clave de la burocracia para hacer viable el mantenimiento del control del proyecto y su financiamiento. Por supuesto que estos funcionarios son los que reciben “la parte del león” en la atención de las prioridades de los donantes, estableciéndose una alianza que excluye al resto.⁶⁷ Son estos, precisamente, quienes contribuyen al discurso del desarrollo, justificando los programas de ayuda como puerta de entrada a los mercados exteriores para las exportaciones nacionales.

Por otra parte, un excesivo número de proyectos impone pesadas cargas para los magros presupuestos gubernamentales. El peso es mayor cuanto menos relación tienen con los planes nacionales de más largo aliento y entre ellos. El caos presupuestario resultante explica los problemas de coordinación y mantenimiento de los proyectos una vez que la agencia los da por concluidos.

Si tal anulación de potencialidades se constata en el ámbito gubernamental, ¿qué puede decirse de los supuestos beneficiarios, de las voces de las poblaciones locales? En su caso la anulación es doble, porque viene no sólo de los donantes que planifican a partir de actitudes paternalistas que desoyen sus puntos de vista, sino del gobierno y sus burócratas

⁶⁶ Van de Walle, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁶⁷ *Idem.*, p. 58.

que raramente fomenta los debates públicos sobre el uso de la ayuda, sus resultados o las evaluaciones de los mismos. En Zambia, por ejemplo, la agencia noruega para el desarrollo NORAD (Norwegian Agency for International Development) puso en práctica un proyecto en la provincia occidental para la provisión de agua. Aunque el gobierno estableció para la coordinación conjunta del proyecto un Departamento de Obras Sanitarias en la provincia, el mismo fue operado de 1979 a 1985 independientemente del gobierno local. Los resultados fueron mediocres y los gastos de mantenimiento muy altos, por lo que NORAD renunció al mismo en 1985. El mismo año, un proyecto semejante se puso en marcha en la provincia sur, a cargo, en este caso, de la agencia japonesa JICA (Japanese International Development Agency). La coordinación con las estructuras del gobierno fue mayor pero se falló en la integración de las comunidades a que estaba destinado, ya que nunca se les explicó sobre el funcionamiento de las obras y mucho menos cómo mantenerlas. En el imaginario popular nunca fueron asumidas como propias, sino como "la propiedad de JICA". En 1993 un estudio evaluativo de las obras determinó que un tercio de los pozos de agua construidos no estaba en uso.⁶⁸

Finalmente haremos referencia a la anulación de potencialidades que ha tenido por principales víctimas a las mujeres. Tomemos el caso del proyecto de cultivo de arroz bajo riego en Mwea (Kenia). Este proyecto se basó en el traslado de pequeños productores hacia una nueva área de cultivo de arroz para consumo y comercio. Los terrenos específicos para el cultivo fueron asignados a los hombres, mientras que las mujeres sólo tenían derecho a utilizar pequeños terrenos para el cultivo de maíz y productos de huerta. Sin embargo, esos terrenos eran demasiado pequeños para conseguir la autosuficiencia alimentaria de una familia. Cuando el proyecto fue

⁶⁸ Véase Saasa, 1996.

planificado, los expertos asumieron que la dieta podría ser suplementada con arroz. Pero a los campesinos no les gustaba el arroz porque estaban acostumbrados a la suave consistencia del maíz. Debido a esto, las mujeres debieron intentar producir suficiente cantidad de alimentos en sus limitados terrenos o al menos producir algo que pudiese comerciarse a cambio de maíz. El nuevo asentamiento también estaba lejos de las fuentes de leña lo que acrecentaba el trabajo diario femenino. Además, los "expertos" asumieron también que las mujeres podrían ayudar a sus esposos en los campos de arroz, pero no establecieron mecanismos para que ellas recibieran parte del ingreso resultante. Como sólo los hombres fueron reconocidos como miembros de la asociación de arrendatarios, las mujeres no tuvieron dónde expresar sus puntos de vista y necesidades, ni tampoco un canal por medio del cual acceder a fertilizantes, crédito y un mercado seguro. Así, aunque se las ingeniaran para cultivar arroz que podrían comercializar a cambio de otros productos alimenticios, debieron hacerlo en terrenos sin riego, es decir dependientes del régimen de lluvias, poco fértiles y por lo tanto con rendimientos decrecientes. La consecuencia lógica de este proceso fue una carga mayor de trabajo para las mujeres, acompañada por una disminución creciente de la disponibilidad de alimentos.⁶⁹

Un caso semejante fue el que afectó la región central de Costa de Marfil durante la década de los ochenta. Por entonces se puso en práctica un proyecto de agricultura semimecanizado que aumentó la extensión de los terrenos de cultivo de arroz, donde las mujeres deberían trabajar con sus esposos (de 1 a 2 hectáreas se pasó a 5 hectáreas). Aunque las mujeres fueron consideradas la principal mano de obra para realizar la parte manual de los cultivos, sólo el trabajo correspondiente a los hombres fue mecanizado (preparación de los suelos). Por el contrario, las tareas femeninas se diversificaron y les

⁶⁹ Citado en Young, 1993, pp. 50-51.

exigieron más en tiempo y esfuerzo. Por si fuera poco, las mujeres fueron también señaladas como responsables del transporte del agua necesaria para la preparación de los fertilizantes y herbicidas. Encargadas de las principales tareas de la cosecha, debían preparar además los sacos de arroz y transportarlos hasta las barcas que los conducirían al mercado (todo realizado bajo condiciones agobiantes, dada la falta de vegetación arbórea como protección natural contra los rayos solares en la zona de explotación). Todas estas actividades se sumaban a las de crianza y cuidado de los hijos, preparación de alimentos para toda la familia, etc. Como en el caso anterior, las mujeres no tuvieron acceso a los centros de decisión porque los hombres fueron considerados los únicos interlocutores válidos en cualquier cuestión concerniente al proyecto. Las mujeres fueron transformadas en mano de obra "benévola y sobreempleada" en beneficio de sus esposos, perdieron la autonomía de producción de alimentos y económica, y sobre todo su libertad de iniciativa. Esto se tradujo, como en el caso anterior, en una reducción de la producción de alimentos para la unidad doméstica, ya que las mujeres debieron reducir la producción de los mismos por la demanda de tiempo en la producción principal y sus tareas auxiliares, y por la negativa de los "expertos" a que éstas desarrollaran otros cultivos como tomates y berenjenas junto a los de ñame en los terrenos marginales.⁷⁰

RELACIONES SOCIALES AFECTADAS POR EL "DESARROLLO"

El "desarrollo" ha sido la herramienta que permitió y justificó que unos pocos privilegiados controlen los recursos naturales mientras "millones que dependen de esos recursos, no sólo para su subsistencia sino también como fuente de su identi-

⁷⁰ Véase Lassailly-Jacob, 1992, pp. 187-200.

dad, son marginalizados".⁷¹ Aquí, el discurso del desarrollo se ha valido de la tan mentada "globalización" para intervenir alterando la diversidad cultural. Dentro de las variadas formas en que han sido afectadas las relaciones sociales a partir de las políticas de desarrollo, tomemos el caso de la formación de una clase dirigente y una burocracia administrativa como instrumentos que llevarán los proyectos y permitirán la instalación del discurso del desarrollo en la cotidianidad de sus países.

En África, los límites interestatales fueron trazados arbitrariamente por los colonizadores sin respetar las comunidades étnicas. A esa desestabilización de las economías de subsistencia se sumaron los conflictos étnicos creados por la misma administración colonial, y las diferencias de clase con la formación de una pequeña burguesía enriquecida por la corrupción y fuertemente ligada a la clase dirigente (en algunos casos eran prácticamente la misma cosa) cada vez más alejada en poder y riqueza de las mayorías empobrecidas. Tal es el caso de la pequeña burguesía de propietarios de unidades de producción de capital intensivo que se hicieron acreedores de la mayoría de los créditos del gobierno (que los presentaba como "campesinos progresistas").⁷² Esto acentuó la desigual distribución de la riqueza y de acceso a los recursos.

El Estado y la administración heredados del periodo colonial eran una mezcla de sistemas políticos y administrativos e instituciones donde coexistían modernidad y tradición.⁷³ Los límites trazados arbitrariamente por los poderes coloniales para delimitar sus áreas de influencia, poco tenían que ver con la concepción de espacio mucho más móvil de las etnias africanas que terminaron por no reconocerlos. En muchos casos se rompió la unidad lingüística de algunos pueblos en tanto que se ubicó en un mismo territorio a grupos antagóni-

⁷¹ Kothari, *op. cit.*, p. 20.

⁷² David y David, *op. cit.*, p. 11.

⁷³ Dia, M., *op. cit.*, p. 167.

cos, lo que sentó las bases de futuros conflictos. Sobre esta base se tejieron nuevas relaciones sociales, afectadas a su vez por las políticas de desarrollo en un proceso que en lugar de tender a la unidad nacional instalaba más y más divisiones internas.

El tipo de administración centralizada y establecida en función de la extracción de los recursos necesarios para la producción en la metrópoli, no ayudó a revertir la situación, por el contrario, acentuó las divisiones.⁷⁴ La lealtad y la obediencia política y personal fueron consideradas más importantes que el mérito. Se trataba de administrar "para la metrópoli", no "para el pueblo" que las habitaba. La fosa que separaba a la clase dirigente —cada vez más dependiente de la ayuda externa— y a las comunidades locales se fue ampliando, lo que tornó a los gobiernos faltos de legitimidad popular. La respuesta de las comunidades locales fue continuar con sus sistemas administrativos anteriores a la colonia. Según Dia, fue éste el sistema que heredaron los africanos al independizarse.⁷⁵

La independencia creó la expectativa de contar con un gobierno centralizado que distribuiría las riquezas acumuladas durante la colonia y elevaría el nivel de vida de todos para equipararlo al europeo. Sin embargo, el sentido de identidad y dedicación de la población siguió centrado en los lazos locales y con su grupo étnico, pueblo y familia. Esta ambigüedad tuvo por resultado las políticas de la clase dirigente tendentes a construir una base étnica de legitimidad utilizando los recursos del gobierno central. La tendencia fue mucho más acentuada en los países con un grupo étnico dominante o con dos compitiendo por el poder.

⁷⁴ Se trató de un proceso no exento de conflictos. Muchas veces los jefes se negaron a seguir las directivas de la metrópoli; ante estas actitudes, administraciones como la francesa no dudaron en reemplazarlos por jefes más dóciles.

⁷⁵ *Idem.*, pp. 169-171.

La creación de una clientela en el propio grupo de referencia se tradujo en corrupción y en la baja prioridad atribuida a la locación de fondos en el crecimiento económico y el bienestar social. El discurso que legitimaba estas prácticas fue que la estabilidad política era condición *sine qua non* para el despegue. Así se exacerbó la desigualdad y las tensiones étnicas, y se contribuyó a la fragmentación del Estado.

Sobre esta base de nuevas relaciones entre la comunidad y la clase dirigente construida durante la experiencia colonial, se superpusieron las políticas de desarrollo y sus discursos legitimadores. Bajo la dirección de una clase política formada en las metrópolis obviamente todo lo “extranjero occidental” adquiría el derecho a ser impuesto simplemente por ser extranjero. Europa era el espejo en que se buscaba reflejar una realidad cuyos procesos históricos diferían enormemente del modelo. Esta mirada distorsionada de los dirigentes explicaría casos como los mencionados en la experiencia de *ujamaa* en Tanzania bajo un proyecto socialista que clamaba por la independencia política, económica y cultural.⁷⁶

Cuando las políticas “fallaron”, es decir, cuando los indicadores económicos comenzaron a tener valores negativos de acuerdo con las “mediciones de los expertos”, el discurso del desarrollo encontró un excelente “chivo expiatorio” en la “administración de los gobiernos africanos”. Los gobiernos y sus burocracias, consideradas como un todo homogéneo eran entonces, las únicas responsables del fracaso.

Este tipo de discurso, típico, como ya vimos, en las políticas de desarrollo y tendente a legitimar su perpetuación —en función de intereses que no son precisamente los de sus

⁷⁶ En este caso, esa mirada distorsionada llevó a identificar los sistemas de producción comunitarios africanos con los señalados en los dogmas socialistas europeos. Julius Nyerere llegó incluso a proclamar que el socialismo no era nada nuevo para los africanos y que existía en el continente mucho antes de la llegada de los europeos. Kwame Nkrumah y Léopold Sédar Senghor, con variantes de interpretación, coincidían en que los sistemas de creencias africanos proveían los argumentos necesarios para imponer un orden socialista en las sociedades poscoloniales del continente. Véase Nyang, *op. cit.*, pp. 429-446.

sujetos— coloca el rótulo de “culpable” e “ineficiente” y aconseja políticas de ajuste con reducción de salarios y personal administrativo para que “las cuentas cierren con saldo positivo” sin analizar la composición interna del sector y su importancia dentro de la realidad económica y social del país en cuestión.

¿Quiénes son los funcionarios públicos? Según Gree,⁷⁷ 80% de los funcionarios no militares son proveedores de servicios: educación, salud, servicios de extensión, mantenimiento de infraestructura, ley y orden, recaudadores de impuestos. Son ellos, quienes por estar en contacto directo con las comunidades representan al gobierno civil y es por su desempeño que se juzga la gobernabilidad del país.

¿Cuáles son las condiciones de trabajo que afectarían su desempeño y por lo tanto “la imagen” del gobierno? 1) Contrariamente a lo señalado en las políticas de ajuste estructural que insisten en la reducción del personal, la realidad imperante es la de un número inadecuado para los requerimientos. El caso más notorio es el concerniente al personal docente. En Mali, por ejemplo, hay doscientos alumnos por maestro en el nivel primario. 2) Deficiencias en el perfeccionamiento permanente para su actualización y promoción. 3) Recursos complementarios inadecuados. 4) Fallas en el “profesionalismo”: presentismo; respeto de normas, determinados por los conflictos de “sobrevivencia” con dichas observancias y los más altos funcionarios quienes frecuentemente no las practican. 5) Caída de los sueldos reales (muchas veces muy por debajo del nivel de pobreza absoluta) que fomenta el ausentismo y las prácticas corruptas. Tal es el caso de los maestros que dictan clases privadas a sus mismos alumnos para que pasen los exámenes; agentes de policía que aceptan sobornos, etcétera.

⁷⁷ Gree, 1996:2, pp. 48-53.

Por supuesto que sin un sueldo adecuado no puede haber profesionalismo y productividad; se trata de una cuestión de sobrevivencia. Los malos hábitos una vez adquiridos no se cambian tan rápidamente y esos cambios deben comenzar por la dirigencia.⁷⁸ Muchas veces el personal local reclutado por la agencia de ayuda extranjera por el lapso de un proyecto, termina trabajando en el país de origen de dicha agencia, con sueldos hasta cinco o seis veces superiores a los que recibirían si permanecieran empleados en las administraciones locales. Habría que preguntarse: ¿hasta qué punto contribuyen las políticas de las mismas agencias a esta verdadera "fuga de cerebros"?⁷⁹

CONCLUSIÓN

Somos nosotros, especialmente en el tercer mundo, quienes nos volvemos los consumidos. Al sucumbir de hambre por la última innovación paradójicamente nos consumimos a nosotros mismos. Y nuestros desechos son consumidos a su turno por la maquinaria industrial que revuelve la última innovación, la cual para completar el ciclo de ilusión, es ofrecida como el indicador del modernismo y por lo tanto de una cultura mundial dinámica contemporánea. ¿Es esto quizás lo que significa el desarrollo?⁸⁰

El desarrollo analizado como violencia permitió vislumbrar las bases de su establecimiento en África y comprender el por

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ De acuerdo con un informe de Naciones Unidas entre 1986 y 1990 entre 50 000 y 60 000 administradores de entre media y alta capacitación emigraron de sus países. Citado en Van de Walle, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁰ Soyinka, *op. cit.*, pp. 208-209.

qué de sus consecuencias de desigualdad estructural, actitudes racistas y discriminatorias, etcétera.

El sector correspondiente a las economías de subsistencia sigue siendo el más importante en las economías africanas. Su situación de crisis puede atribuirse a las políticas coloniales y posteriores fallas en la administración de los recursos después de la independencia, pero sería demasiado simplista pensar que la solución del problema se reduce a la imposición de una economía de libre mercado sobre ellas. Esta premisa, señalada como esencial por los programas de ajuste estructural en África —supuestamente como ajustes para “impulsar el desarrollo”—, sólo ha acentuado el proceso de polarización de la riqueza y “desvalorización o destrucción de aquellas culturas, conocimientos y ecologías que están en camino de maximizar productividad y ganancias”.⁸¹

Javier Pérez de Cuéllar, director de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, dice respecto a qué debería entenderse por desarrollo en relación con la cultura: “si se define a la cultura como ‘las maneras de vivir juntos’, y si desarrollo es considerado como un proceso de mejora de la libertad de la gente en cualquier lugar que sea para perseguir los objetivos que considere de valor, entonces cultura debe ser mucho más que un aspecto o un medio del desarrollo”. Su conclusión es que debe haber tantas versiones de desarrollo como culturas: “debemos encontrar los medios para permitir que los pueblos de todo el planeta puedan contribuir a la ‘modernidad’ en sus propios términos”.⁸² Pero, ¿hasta qué punto conviene seguir contribuyendo a la recreación de un concepto que sólo ha servido para conseguir la “gobernabilidad” perpetuando la dependencia? ¿Hasta cuándo se seguirán privilegiando las aproximaciones al concepto que lo

⁸¹ Kothari, S., *op. cit.*, p. 22.

⁸² Pérez de Cuéllar, 1996, pp. 4-7.

descontextualiza, lo abstraen de sus productores y manipuladores?⁸³

Analicemos el pensamiento de Amartya Sen, académico mundialmente reconocido sobre cuestiones del desarrollo, cuando se refiere a “las dos maneras de considerar el desarrollo en el mundo actual”,⁸⁴ a su entender: “la perspectiva opulenta del desarrollo” (basada en el “crecimiento económico”) y “la perspectiva que pone énfasis en la libertad efectiva” (culturalmente condicionada). Ahora bien, en ningún momento se hace mención de quién o quiénes han construido esos discursos. ¿La libertad de decidir qué tiene valor de acuerdo con la cultura en cuestión y la oportunidad de entender y cultivar la propia creatividad quién la determina?, y ¿cuáles serían las propuestas concretas para hacerlas extensas a la masa de la población? Además Amartya Sen agrega que “la pobreza” radicaría entonces, no meramente en el estado de empobrecimiento sino también, en la falta de “oportunidad real de elegir otros tipos de vida” (*sic*) —impuesta por imperativos sociales y circunstancias personales. La pobreza, así presentada, sin señalar las causas que determinaron y determinan “los imperativos sociales y las circunstancias personales”, se queda en una mera enunciación que no señala las bases para un cambio con protagonistas visibles⁸⁵ Por último digamos, sobre el título de su artículo, “Una cuestión de elección”: ¿de quién o quiénes? ¿Qué tan “libre” es la elección? Al no indicarse claramente los factores condicionantes y determinantes de la elección, así como a sus protagonistas, se sigue contribuyendo a la reproducción de un

⁸³ Como crítica a este tipo de acercamiento a las cuestiones de desarrollo véase el artículo de Gasper, Des, “Culture and Development Ethics: Needs, Women’s Rights, and Western Theories”, en *Development and Change*, vol. 27, núm. 4, pp. 627-662.

⁸⁴ Sen, *op. cit.*, pp. 10-13.

⁸⁵ Una excepción a este tipo de análisis sería la que últimamente han liderado diversas organizaciones no gubernamentales (ONG) de ayuda quienes han criticado duramente los impactos negativos de los programas de ajuste estructural apoyados en “políticas de desarrollo”. Véase Randel y German (eds.), *op. cit.*

discurso que perpetúa lo que supuestamente se busca cambiar. A este respecto sería conveniente, como proponen los académicos del tercer mundo, buscar "alternativa al desarrollo" más que "desarrollos alternativos". Visto que hasta ahora el desarrollo se ha mostrado incompatible con el respeto a la autonomía de los pueblos donde sus políticas han sido aplicadas. Y si tenemos presente que "la autonomía en acción es requerida para lograr la participación social; la autonomía también en valores y capacidad crítica corresponde a un ideal de liberalización"⁸⁶ que no encaja con las políticas de desarrollo y sus discursos. ¿Cómo puede hablarse de autonomía y participación cuando los supuestos protagonistas del desarrollo no son consultados sobre qué consideran por tal? Voces silenciadas que deben escucharse para encontrar las verdaderas opciones:

El desarrollo es sobre los seres humanos. Estos necesitan cuatro cosas. Primero, agua. Es la primera cosa necesaria para vivir. Sin ella, una planta, un animal o un bebé mueren. Segundo, alimentos. Sin suficiente alimento, la vida es corta y miserable. Tercero, una vez que se tienen agua y alimentos, salud. De otra manera los seres humanos se enferman. Cuarto, educación. Una vez que un ser humano tiene agua, alimentos y salud él (*sic*) necesita aprender a abrir nuevos horizontes y nuevas posibilidades. Y hay un quinto, paz y orden. Sin esto ninguna de las cuatro necesidades básicas pueden ser sostenidas. (Anciano somalí, *Baidoa*, septiembre de 1995.)⁸⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Claude (1992), *Science, Development and Violence. The Revolt against Modernity*, Delhi, Oxford University Press.
Boserup, Esther (1970), *Women's Role in Economic Development*, Nueva York, St. Martin's Press.

⁸⁶ Incluido en la definición de necesidades de Doyal y Gough, 1991, citado en Gasper, D., *op. cit.*, p. 643.

⁸⁷ En Gree, R.H., *op. cit.*, p. 48.

- Bradley, Christine (1994), "Why Male Violence against Women is a Development Issue: Reflections from Papua New Guinea", en Davies, Miranda, *Women and Violence*, Londres, Zed Books, pp. 10-27.
- Burchell, G., C. Gordon y P. Miller (eds.) (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Londres, Harvest Wheatsheaf.
- Castoriadis, Cornelius (1991), "Reflections on Rationality and Development", en Curtis, D. A. (ed.), *Philosophy, Politics, Autonomy*, Nueva York, Oxford University Press.
- Cowen, Michael y R. Shenton (1995), "The Invention of Development", en Crush, Jonathan (ed.), *Power of Development*, Londres, Routledge, pp. 27-43.
- Crush, Jonathan (1995), "Imagining Development", en Crush, Jonathan (ed.), *Power of Development*, Londres, Routledge, pp. 1-23.
- David, Wilfred L. y David, Peggy A. (1995), "Resolving the African Development Cathexis: Empowerment of the People", en Feraidoon, Shams, *State and Society in Africa. Perspectives on Continuity and Change*, Lanham, University Press of America, Inc., pp. 5-19.
- Davison, Basil (1994), *Modern Africa. A Social and Political History*, Londres, Longman.
- Dia, Mamadou (1994), "Indigenous Management Practices: Lessons for Africa's Management in the 90s", en Serageldin Ismail y June Taboroff (eds.), *Culture and Development in Africa: Proceedings of an International Conference Held at the World Bank, Washington, D.C., April 2 and 3, 1992*, Washington, D.C., The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, pp. 165-191.
- Droy, I. (1985), *Femmes et projets de développement rural en Afrique Sub-saharienne*, Grenoble, Université des Sciences Sociales de Grenoble. Institut de Recherche Économique et de Planification du Développement.
- Durand, John (1972), "Economic Development and Dimensions of the Labor Force: Some Results of a Comparative International Study", en *Proceedings of the International Population Conference*, vol. I, Lieja, IUSSP, 1973.
- (1972), *Employment, Incomes and Equality: A Strategy For Increasing Productive Employment in Kenya*, Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo (OIT).
- Elnadi, Bahgat y Rifaat, Adel (1996), editorial de *The Unesco Courier*, septiembre, pp. 8-9.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making of the Third World*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Esteva, Gustavo (1987), "Regenerating Peoples Space", en *Alternatives*, Delhi, vol. XII, núm. 1, enero, pp. 125-152.
- Feldman, Rayah (1984), "Womens Groups and Womens Subordination: An Analysis of Policies Towards Rural Women in Kenya", en *Review of African Political Economy*, núm. 27-28, febrero, pp. 67-85.

- Ferguson, J. (1990), *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticisation and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galtung, J. (1975), *Essays in Peace Research*, vol. 1, Copenhagen, Christian Ejlers.
- "Violence, Peace, and Peace Research", en Galtung, J. *Essays...*, *op. cit.*, pp. 109-135.
- "Cultural Violence", en *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3, pp. 291-305.
- García Márquez, Gabriel (1993), *Cien Años de Soledad*, Madrid, Espasa Calpe.
- Gaspar, Des, "Culture and Development Ethics: Needs, Women's Rights, and Western Theories", en *Development and Change*, vol. 27, núm. 4, pp. 627-662.
- George, Susan (1996), "Rethinking Debt", en *Development. Journal of SID*, pp. 54-58.
- Gree, Reginald H. (1991), "Poverty, Basic Services, Survival and Development in Sub-Saharan Africa: Some Issues of Public Service Professionalism, Productivity and Pay", en *Development. Journal of SID*, pp. 48-53.
- Jepma, Catrinus J. (1991), *The Tying of Aid*, París, OEC.D.
- Kabou, Axelle (1991), *Et si l'Afrique refusait le développement?*, París, L'Harmattan.
- Kothari, Smitu (1996), "A recipe for Dispossession", en *The Unesco Courier*, septiembre, pp. 20-23.
- Lassailly-Jacob, Véronique (1992), "Exclues, marginalisées, Intégrées? Réaction des femmes dans un projet agricole (Côte d'Ivoire Centrale)", en Bisilliat, Jeanne (ed.), *Relations de genre et développement. Femmes et sociétés*, París, ORSTOM, pp. 187-200.
- Lerner, Daniel (1955), *The Passing of Traditional Society*, Nueva York, Free Press.
- Mac Gregor, Felipe E., Marcial Rubio C., "Rejoinder to the theory of structural violence", en Maizels, Alfred y Machico K. Nissanke, "Motivations for Aid Allocations among Developing Countries", en *World Development*, vol. 12, núm. 9, pp. 879-900.
- Mbithi, P. y Rasmusson, R. (1977), *Self-Reliance in Kenya: The Case of Harambee*, Uppsala, Sandinavian Institute of African Studies.
- Mengisteab, Kidane y B. Ikubolajeh Logan (eds.) (1995), *Beyond Economic Liberalization in Africa: Structural Adjustment and the Alternatives*, Londres, Zed Books.
- Mosley, Paul (1992), "Policy-Making Without Facts: A Note on the Assessment of Structural Adjustment Policies in Nigeria, 1985-1990", en *African Affairs*, vol. 91, pp. 227-240.
- Ngau, Peter (1987), "Tensions in Empowerment: The Experience of the Harambee (Self-Help) Movement in Kenya", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 35, núm. 3-4, Chicago, University of Chicago Press, pp. 523-538.

- Nyang, Sulayman S. (1994), "The Cultural Consequences of Development in Africa", en Serageldin, Ismail y June Taboroff (eds.), *Culture and Development in Africa: Proceedings of an International Conference Held at the World Bank, Washington, D.C., April 2 and 3*, Washington, D.C., The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, pp. 429-446.
- Pérez de Cuéllar, Javier (1996), "Our Creative Diversity", en *The Unesco Courier*, septiembre, pp. 4-7.
- Organization for Economic Co-operation and Development (OECD) (1985), *Twenty Five Years of Development Co-Operation, a Review, Efforts and Policies of the Members of the DAC*, París, OECD.
- Oficina Internacional del Trabajo (OIT) (1972), *Employment, Incomes and Equality: A Strategy for Increasing Productive Employment in Kenya*, Ginebra.
- Rahnema, Majid, "Global Poverty: A Pauperizing Myth", en *Interculture*, vol. 24, núm. 2, pp. 4-51.
- Randel, Judith y Tony German (eds.) (1996), *The Reality of Aid 1996. An Independent Review of International Aid*, Londres, Earthscan.
- Rupesinghe, Kumar y Marcial Rubio C. (eds.) (1994), *The Culture of Violence*, Tokio, United Nations University Press, pp. 42-58.
- Saasa, Oliver y Jerker Carlsson (1996), *The Effectiveness of the Aid Relationship in Zambia*, Lusaka, Institute for African Studies.
- Sachs, Wolfgang, "The Archeology of the Development Idea" en *Interculture*, vol. 23, núm. 4, pp. 1-37.
- (ed.) (1992), en *The Development Dictionary*, Londres, Zed Books.
- Sen, Amartya (1996), "A Matter of Choice", en *The Unesco Courier*, septiembre, pp. 10-13.
- Soyinka, Wole (1994), "Culture, Memory and Development", en Serageldin, Ismail y June Taboroff (eds.), *Culture and Development in Africa: proceedings of an International Conference Held at the World Bank, Washington, D.C., April 2 and 3, 1992*, Washington, D.C., The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, pp. 201-218.
- Spalding, Nancy (1996), "The Tanzanian Peasant and Ujamaa: a Study in Contradictions", en *Third World Quarterly*, vol. 17, núm. 1, pp. 89-108.
- Stamp, Patricia (1986), "Kikuyu Women's Self-Help Groups. Towards an Understanding of the Relation Between Sex-Gender System and Mode of Production in Africa", en Robertson, Claire e Iris Berger (eds.), *Women and Class in Africa*, Nueva York/Londres, Africana Publishing Company, pp. 27-46.
- Van Allen, Judith (1976), "African Women, 'Modernization' and National Liberation", en Iglitzin, Lynne B. y Ruth Ross (eds.), *Women in the World*, Santa Bárbara, California, Clio Press, pp. 25-54.
- Van de Walle, Nicolas (1996), *Improving Aid to Africa*, Washington, D.C., Overseas Development Council (ODC).
- Von Braun, Joachim et al. (1993), *Aid to Agriculture: Reversing the Decline*, Washington, D.C., International Food Policy Research Institute.
- Watanabe, Tatsuya, "Japan", en Randel, J. y T. German, *op. cit.*, pp. 144-148.

- Watts, Michael, "A New Deal in Emotions. Theory and Practice and the Crisis of Development", en Crush, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 44-62.
- World Bank Country Study (1989), *Kenya: The Role of Women in Economic Development*, Washington, World Bank.
- Young, Kate (1993), *Planning Development with Women. Making a World of Difference*, Londres, The Macmillan Press.
- Youssef, Nadia, "Social Structure and the Female Labour Force", en *Demography*, vol. VIII, pp. 427-440.
- Zimmerman, Robert (1993), *Dollars, Diplomacy, and Dependency. Dilemmas of U.S. Economic Aid*, Londres, Lynne Rienner Publishers.

“HUIDAS” Y DESPLAZAMIENTOS. NOTAS SOBRE EL DISCURSO DE OPOSICIÓN DE FRANTZ FANON

ALEJANDRO DE OTO

PRIMEROS ITINERARIOS

En los últimos años, en los estudios culturales y específicamente en la crítica del discurso colonial, ha sido recurrente “la lectura de Fanon”.¹ Esta “lectura” parece no ser una más entre otras. Por el contrario, ahora con su obra se producen textos de un alcance tal que la noción más restringida de contexto histórico, como categoría cultural e idiosincrática, es desplazada y en gran parte reemplazada por nociones de movilidad cultural, de construcción y negociación social del sentido, de la comunidad como espacio casi ilimitado para la intersección de narraciones que expresan una nueva dirección para las representaciones. Estos textos tienen la particularidad de que llevan adelante un difícil pacto: leer a Fanon más allá del periodo histórico que su discurso produce. La obra de Fanon es un ejemplo clásico de discurso de oposición a la cultura colonial pero, actualmente, es también el lugar desde donde comenzó a comprenderse la constitución de una crítica poscolonial. Los itinerarios de este cambio son

¹ Dos ejemplos concretos son los textos de Edward Said, *Culture and Imperialism* y de Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. Cada uno de ellos son citados en diferentes partes de este trabajo.

complejos y se relacionan con diferentes problemas y análisis: con las perspectivas posestructuralistas sobre el texto; con la crítica a los límites disciplinarios; con la emergencia de una cultura posimperial; con las experiencias históricas y culturales de millones de personas que rebasan todo concepto de género, clase y pertenencia étnica o nacional.

El pacto incluye la posibilidad de diseminar los enunciados de Fanon en espacios culturales cada vez más amplios, ya que un requisito central del mismo es la ruptura con las características más duras de las representaciones de la diferencia, aquellas que reducen el mundo a un lugar de doble faz. El pacto incluye, por lo tanto, la posibilidad de pensar en red, en el sentido asignado a la palabra por Deleuze y Guattari, como una forma de imaginar a la cultura en las encrucijadas de múltiples relatos.

DUALISMO Y OPOSICIÓN

En este ensayo propongo pensar cómo, en el espacio de una crítica al colonialismo, los textos de Fanon pueden ayudar a construir lugares para las representaciones de la cultura y la sociedad, menos dependientes de posiciones que presentan rígidamente la diferencia y los enunciados culturales. Sin embargo, es necesario discutir brevemente la dirección que asume la crítica, que podríamos denominar tradicional, respecto a la obra de Frantz Fanon. En primer lugar, la separación radical que produce la cultura del colonialismo es lo que más se ha resaltado de la crítica de Fanon. Es frecuente encontrar en su escritura la construcción de un mundo de dualismos, de dicotomías insalvables, como por ejemplo la de colonizador y colonizado. Desde mi perspectiva, potenciar el carácter divisorio de esos enunciados implica desplazar las interpretaciones de la cultura y de la acción política de Fanon hacia un aspecto de la crítica cultural que sitúa a los sujetos

en representaciones fijas de las identidades culturales y políticas, las que reproducen, lo que podría llamarse, un contexto predecible para las prácticas sociales e ideológicas. Estas lecturas se producen, a mi juicio, en el interior de ciertas herencias conceptuales de la teorías de la dependencia y del desarrollo desigual, afirmadas desde el punto de vista cultural, en el reforzamiento de las discrepancias producidas entre dos tradiciones y dos proyectos sociales, de los cuales uno de ellos, el "occidental", es hegemónico. Leer en esa dirección a Fanon implica reconocer el carácter opositor de su discurso, pero enfatizando en las operaciones del mismo, que lo constituyen en un lugar de diferenciación irreductible de los sujetos históricos, en tanto cada uno representa un determinado conjunto de prácticas definidas —exteriormente— por el propio carácter de los conceptos duales.

Al afincarse en la fuerza de las taxonomías de Fanon, dichas lecturas se conducen por una concepción del texto limitada a la idea de escritura como representación especular de una realidad, de la cual el autor intenta dar cuenta. De ese modo, caracterizar al mundo colonial como un mundo escindido es una comprobación, una verificación de los procesos reales, de cuya naturaleza se desprende como consecuencia lógica una explicación y una clasificación de los sujetos orientada a lo que ellos deberían ser y no a lo que hacen o pueden hacer. La confirmación de que las operaciones del autor son correctas se produciría por la existencia de una situación colonial que es expresamente impugnada por diversos actores sociales en un tiempo y un espacio específico, el de la descolonización, tanto desde el punto de vista discursivo como del de las prácticas sociales, culturales y políticas. El texto político y cultural de Fanon, entonces reclamaría para sí una vinculación con el contexto, donde se podrían ver tres momentos característicos. El primero, que sitúa a su obra como parte indivisible del contexto histórico en el que se despliega; el segundo, como acto de mimesis respecto al mismo, en cuanto

a sus descripciones de los procesos concretos y, el tercero, como intervención sobre la realidad caracterizada. Para llevar a cabo este tipo de lectura era necesario que las representaciones emergentes de la obra de Fanon permanecieran, en términos no metafóricos, fijas. Las consecuencias de estas lecturas son diversas. En primer lugar, colocan a la escritura de Fanon dentro de una idea de contexto que opera a la vez como referencia y como marco. En segundo lugar, presuponen que sus enunciados sólo encuentran significado o resuenan en el ámbito específico de las luchas de liberación nacional y en el de los textos políticos escritos por intelectuales descolonizados. En tercer lugar, territorializan, en un sentido que podríamos pensar restrictivo, los enunciados del autor. Territorializar de este modo no significa echar las bases de un nuevo pensamiento, sino constreñirlo a un tiempo y un espacio específicos. *Los condenados de la tierra* o *Piel negra, máscaras blancas*² deberían ser leídos sólo como un ejemplo de las luchas de liberación nacional del periodo de la descolonización o, en el mejor de los casos, como un referente teórico para analizar los procesos caracterizados con ese nombre. En otras palabras, serían textos sólo disponibles para un recorte histórico, de una territorialización concreta de los significados que están en juego en ellos. Tal concepción expresa, desde mi perspectiva, una idea de cultura atravesada por un dispositivo de orden que se extiende más allá de las apelaciones de los enunciados concretos de la escritura de Fanon. Al producir una disposición de los materiales culturales afincada en la idea de su correspondencia con el periodo particular, desactiva las líneas de fuga que la obra de Fanon contiene y, por lo tanto, la reduce a la dimensión de fuente histórica, en el

² Utilizo aquí la edición de *Los condenados de la tierra* en la traducción de Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, reimpresión undécima, 1994. Respecto a *Piel negra, máscaras blancas*, utilizo la versión en francés original. Traduzco el título en el texto por comodidad del lector. La edición en cuestión es: *Peau noire, masques blancs*, prefacio (1952) y posfacio (1965) de Francis Jeanson, París, Éditions du Seuil, 1965. Las citas textuales de este texto son todas de mi traducción.

sentido más estrecho de la historiografía metódica del siglo XIX.

De esa manera, desaparece la posibilidad de imaginar que los textos de Fanon puedan resonar en otros tiempos y otras geografías, que produzcan un escenario con incertidumbres, o que puedan estar presentes en la negociación social de los significados en una historicidad extensa. Una noción de orden se hace presente en el momento en que la escritura de Fanon entra en una taxonomía que prescribe de partida distintas lecturas; en última instancia, distintos textos.

DESPLAZAMIENTO Y OPOSICIÓN

Pensar entonces en términos de una red en los textos de Fanon implica una estrategia completamente diferente a aquella que los organiza como una unidad homogénea. Implica considerar su carácter asociativo y multicultural, en la medida en que se convierte en un espacio de construcción dialógica sobre las experiencias de subordinación y emancipación que están en juego en los procesos históricos y culturales contemporáneos.

En esta dirección, las identidades culturales son uno de los terrenos privilegiados de *Los Condenados de la tierra* y de *Piel negra, máscaras blancas*, para indagar la estrategia de desplazamiento y asociación del discurso opositor de Fanon. El rechazo por configurar una cultura africana desde una perspectiva racializada,³ como está presente en las visiones esencialistas de Senghor,⁴ oponiéndole el espacio de una cultura nacional,⁵ representada en una metáfora de dinamismo y

³ Fanon, 1994, p. 193.

⁴ Véase en especial *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*.

⁵ Fanon ve en el ámbito de la cultura nacional una forma de historización que está ausente en una perspectiva de la cultura racializada. La cultura nacional es, para él, el contexto específico donde se desenvuelven las resistencias y donde pueden desarrollar todo su potencial (*Los condenados...*, *op. cit.*, pp. 196-197).

transformación, de movilidad y de diferenciación,⁶ evoca un doble acto: por un lado, el de imaginar a la cultura como un campo de apertura y asociación y, por otro, un desafío frente a la taxonomía del discurso colonial. Este doble acto constituye el núcleo de la crítica poscolonial de Fanon en tanto produce una fuerza de huida y desplazamiento. Es el *marronage* de Césaire, que se presenta como transgresión permanente a nociones de orden y jerarquía coloniales. La palabra *marronage*, y el verbo asociado *marronner*, fueron acuñados por Aimé Césaire, uno de los creadores de la *negritude* (otro de los neologismos más poderosos de las historias poscoloniales). Como lo señala con toda claridad James Clifford, lo que Césaire evoca con la palabra *marronage* (que puede ser leída en el sentido de cimarronear, derivada de la idea de huida de los esclavos negros en las Antillas y en los pantanos de la Guayanas) no es sólo una huida del orden y de las imposiciones de éste, sino una experiencia de la transgresión y de la reconstrucción de la cultura.⁷ Reconstrucción que opera a partir de imaginar que las identidades poscoloniales son básicamente un acto de resistencia simbólica representado por la oposición pero también, y fundamentalmente, por el desplazamiento. En este sentido las experiencias de *Los condenados de la tierra* y de *Piel negra, máscaras blancas* emergen como desplazamientos frente al orden colonial, reinventando la toponimia cultural por medio de una movilidad permanente del "motivo" de la construcción de la identidad. Allí donde la presencia del orden colonial impone una representación de los sujetos constreñida a ciertos atributos disecados (negro, oriental, esclavo, mujer, etc.), la operación de los textos de Fanon es la de desplazarse en oposición y, al hacerlo, producir en el pasaje identidades que no reclaman la diferencia como negación para constituirse, sino que reclaman la diferencia

⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁷ Clifford, 1995, p. 220.

como acto de reconocimiento.⁸ Por ello, la huida en los textos de Fanon, como en los poemas de Césaire, es una forma de desplazamiento crítico respecto a concepciones sobreintegradas y hegemónicas de la cultura:

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. *Huyamos* compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar.⁹

Huidas, movimientos, movimientos inmóviles, redes. Estrategias culturales de *Los condenados de la tierra* para imaginar la salida de un mundo y de un libro que parece no sujetarse a sus referencias inmediatas. Huidas, movimientos inmóviles, redes, son las herramientas que "ofrece" una escritura cimarrona que, aun cuando le es difícil soltarse de las amarras de las categorías duales, reconoce la necesidad de moverse, incluso sin cambiar de lugar. El movimiento como forma de no sujeción. La red como forma de multiplicidad en donde la cultura y la política son imaginadas.

El desplazamiento de Fanon es una exploración de los límites culturales del colonialismo y de una construcción de la cultura más allá de ellos. En ese sentido, sus textos son siempre lugares de tensión que implican, como lo reconoce Hommi Bhabha, "un cuestionamiento de nuestro sentido de la autoridad de la síntesis cultural en general".¹⁰ Por ello, las metáforas del movimiento ponen en juego el problema de la comunidad y del hogar. Fanon traza el drama de la no pose-

⁸ Pero es cierto que el reconocimiento es en gran parte reinscripción sobre bases similares a las de la cultura imperial. Edward Said dice que ésta es la "tragedia parcial de la resistencia, que debe en cierto grado recuperar formas establecidas o al menos influidas por la cultura del imperio". Said, 1993, p. 210.

⁹ Fanon, 1994, p. 290. Cursivas agregadas.

¹⁰ Bhabha, 1994, p. 35.

sión en *Los condenados de la tierra* afirmando el motivo de la emancipación que reconstruye a la comunidad poscolonial. *Piel negra, máscaras blancas* presiona sobre los límites de la cultura del colonizado para descubrir en última instancia que la comunidad sólo se produce superando la alienación colonial. Las presencias de un tiempo histórico y de un espacio no ontológico restituyen las redes por donde la escritura de Fanon y la cultura se despliegan. La historicidad en el desplazamiento es por definición oposicionista, en la medida que subvierte las imágenes retrospectivas que nos hacen pensar a las sociedades como lugares de estabilización de los significados y de las prácticas culturales.¹¹ El hogar de *Los condenados de la tierra* es por esa razón un lugar que no admite fijación. Es un hogar que se sostiene en el proceso de enunciación de la cultura y de la crítica colonial. El substrato temporal de la comunidad nacional en Fanon es lo que le permite establecer una doble acción de desplazamiento y oposición:

Si la cultura es la manifestación de la conciencia nacional, no vacilaría en afirmar, en el caso que nos ocupa, que la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura.

La conciencia de sí no es cerrazón a la comunicación. La reflexión filosófica nos enseña, al contrario, que es su garantía. La conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional.¹²

La reinscripción de una comunidad más allá del colonialismo es imaginada a partir del desarrollo de una conciencia de las pertenencias que emergen de la emancipación. El desplazamiento es, por lo tanto, el lugar clave para no reproducir un deseo de inscripción de la comunidad en los términos del orden colonial. Pero dicha emancipación se enuncia como ruptura con el régimen de verdad, que en su ambivalencia produce el discurso colonial, y donde el estereotipo es

¹¹ Fanon, 1965, p. 19.

¹² Fanon, 1994, p. 226.

una de sus principales estrategias. Como lo puntualiza Homi Bhabha: "La fijación, como el signo de la diferencia cultural, histórica y racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden incambiante, así como también desorden, degeneración, y repetición demoníaca".¹³ Leamos un pasaje de *Los condenados de la tierra*:

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando los animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, al pulular, al hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario.¹⁴

En la animalización del colonizado, uno de los pasajes más impresionantes de *Los condenados de la tierra*, Fanon interpreta el exceso de estos enunciados del discurso colonial como la inseguridad del mismo para establecer un conocimiento definitivo del mundo que, a pesar de su posición central y la jerarquización que produce (por ejemplo, por medio de la taxonomía), reitera al infinito la razón de la diferencia. La lógica del desplazamiento se advierte con mayor fuerza en el intento de Fanon de recartografiar el territorio donde se produce la inscripción colonial. Por esa razón todavía no habrá comunidad ni hogar cuando el deseo del colonizado sea tomar el lugar del colono.¹⁵ Si bien allí ya está en juego uno de los principios de la desmitificación de la superioridad del colonizador, ese deseo se articula en última instancia con uno de los elementos del estereotipo que el discurso colonial instituye: los nativos se guían por las sensaciones y no por

¹³ Bhabha, 1994, p. 66.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

argumentos racionales. Habrá comunidad cuando no sea necesario reinscribir un régimen de verdad que reproduzca las condiciones del discurso colonial, es decir cuando cese la repetición.¹⁶ Ése es el momento que Fanon imagina para la cultura nacional y, es a su vez, uno de los puntos más controvertidos para la lectura que aquí intento desarrollar. La nación, o la variante de la cultura nacional puede ser representada como un ejercicio de descentramiento de la propia idea de nación que está en juego —se podría decir producir una cultura nacional inestable, no fija— admitiéndola como un espacio al cual, como señala Western, se le puede agregar “metaforismos, más voces, más pluralidad”.¹⁷ Pero también como un espacio donde se puede advertir “el poder de bloquear otras narrativas”, deslegitimando los reclamos de grupos subordinados.¹⁸ En este sentido, puede reaparecer la tragedia parcial a la que alude Said, y puede, perderse la fuerza del desplazamiento respecto a las operaciones del discurso colonial, debilitando por ende el contenido oposicionista de un discurso poscolonial por medio de un régimen de verdad que sólo ha cambiado de signo. Sin embargo, como lo señalaba al principio de este ensayo, ésa es una posibilidad que está en juego en las lecturas de los textos de Fanon como lo está también la del desplazamiento. Avancemos más en esto.

¹⁶ La reiteración o la repetición en este argumento que retomo de Bhabha remite a las consideraciones de Freud sobre la distancia entre repetición y recuerdo (“Recordar, repetir y reelaborar”). Para Freud, pensando en un ámbito psicoanalítico, la repetición bloquea el recuerdo y, por lo tanto, hace que el pasado se dé como presente, olvidándolo justamente como pasado (Hornstein, 1990, p. 171). Éste es un argumento central para el discurso de la emancipación que construye Fanon, siempre y cuando se tome nota de que la apelación en este caso es a un sujeto colectivo. Reiterar la lógica del discurso colonial es en las sociedades poscoloniales una especie de “patología”. Por esa razón, me aventuro a decir que el desplazamiento es una forma de historizar en tanto reubica lo que corresponde en el pasado y libera al presente de un acto mimético. Hornstein, citado aquí, usa una expresión que refleja bien este punto: “Recordar para olvidar” (*Ibid.*). El problema de la repetición lo retomo más adelante.

¹⁷ Western, 1996, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

HISTORIAS IMPURAS, HISTORIAS FUNDACIONALES

Los textos de Fanon pactan con dos cuestiones principales, según mi perspectiva, de la crítica al colonialismo. La primera de ellas, ligada a una historicidad que se debate entre el carácter reiterativo del discurso colonial y la necesidad de construir un relato emancipatorio. La segunda, que tiene que ver con la emancipación de un sujeto global.

En *Los condenados de la tierra*, por ejemplo, la evidencia del orden colonial sitúa al colonizado en la encrucijada de construir discursos de oposición que en una primera instancia parecen responder a la lógica del dualismo, de la representación maniquea de la cultura. En un esfuerzo de sustitución el colonizado debe imaginar el mundo más allá de esa representación. Pero el problema estriba en que el dualismo del discurso colonial sólo podría ser abolido con un esfuerzo que vaya en su misma dirección, es decir con una representación de la cultura que reproduzca la lógica de la repetición. De la misma manera que superar el contexto colonial no implica fragmentarlo¹⁹ sino desplazarlo, Fanon mostrará que un movimiento de ese tipo implica cierta homogeneización. Leamos los siguientes pasajes de *Los condenados de la tierra*:

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra.

¹⁹ Se podría decir que el mundo del colonizado está compuesto por la fragmentación que el colonialismo ha producido. Restituir cierta unidad es una necesidad del discurso poscolonial. Aquí hay una paradoja: el colonialismo fragmenta pero también unifica tanto al colonizado como al colonizador. Por ello es preciso no confundir esta fragmentación con la ruptura de un discurso colonial que en la mayoría de sus articulaciones se muestra sólido y homogéneo.

Dislocar el mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.²⁰

Abolir un lado de la división expresa aquí un proyecto de descolonización como acto fundacional de un nuevo mundo, es decir, de una representación cuyo referente es por el momento estable, porque abolir uno de los lados de la separación implica que luego de esa acción no habrá más lados. El "lado" del colonizado desaparece en la constitución de ese nuevo mundo. El lugar de la oposición que en el discurso colonial es claro y delimitado aquí se vuelve incierto. Se puede decir que se reconfigura el carácter oposicional de los discursos al desaparecer el esquematismo de las representaciones coloniales. De un modo sutil el tiempo histórico es reintroducido como enunciado implícito. El dualismo colonial contenía la historicidad en el tiempo de la repetición. La abolición de ese dualismo despeja el camino para un tiempo histórico de diversos ritmos, desacompasado y heterogéneo al no poder evitar la emergencia de la diferencia que estaba contenida en los estereotipos del discurso colonial.

En ese momento Fanon privilegia dos estrategias. Por un lado, la fundación de una sociedad poscolonial que comparte con el humanismo clásico una noción de hombre global, pero que se diferencia de éste a partir de considerar que ese nuevo hombre no se construye como un recorte de la tradición histórica europea. Por otro lado, la posibilidad de imaginar una política de las identidades a partir de las decisiones del sujeto, tanto del sujeto del enunciado, como del sujeto de la enunciación, poniendo en juego una historia de las decisiones.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 33 y 35.

El negro [...] es esclavo de su pasado. Sin embargo, yo soy un hombre, y en ese sentido la guerra del Peloponeso es también mía como el descubrimiento de la *boussule*. [...] De alguna manera yo no debo obtener del pasado de los pueblos de color mi vocación original. De alguna manera yo no debo ponerme a hacer revivir una civilización negra injustamente mal conocida. Yo no me hago el hombre de algún pasado. Yo no quiero cantar el pasado a expensas de mi presente y de mi futuro.

Sartre ha mostrado que el pasado, en la línea de una actitud inauténtica, ha "tomado" en masa e [...] informa al individuo. Es el pasado trasmutado en valor. Pero yo también puedo retomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por mis elecciones sucesivas. [...] Yo no tengo el deber de ser esto o aquello... Si el blanco me disputa mi humanidad, yo le mostraré, haciendo pesar sobre su vida todo mi peso de hombre, que yo no soy aquel y a *bon banania*²¹ que él persiste en imaginar.

Yo me descubro un día en el mundo y me reconozco un solo derecho: aquel de exigir del otro un comportamiento humano. Un solo deber: aquel de no renegar de mi libertad a través de mis elecciones. [...] Yo no soy prisionero de la historia. Yo no debo buscar allí el sentido de mi destino. [...] La densidad de la historia no determina ninguno de mis actos. Yo soy mi propio fundamento. Es sobrepasando lo dado históricamente, lo instrumental, que introduzco el ciclo de mi libertad.²²

La doble estrategia de Fanon en estos pasajes remarcables tiende a recuperar una noción de historia que restituya la capacidad de tomar decisiones y que las mismas se ubiquen en una condición presente desde donde establecer la construcción de una conciencia no fragmentada. Las determinaciones de la historia obligan a apelar a una acción, que

²¹ *Banania* era una marca de chocolate en polvo francesa cuya etiqueta tenía la representación de una persona en la que se exageraban sus facciones "negras" (especialmente los labios anchos), y que pronunciaba, en lo que se denomina peyorativamente *pelli nègre*, y a *bon banania*, que puede traducirse como "es bueno el Banania". Fanon usa esta imagen con gran fuerza en medio de un argumento existencialista revelando que la construcción del otro de un modo estereotipado en el imaginario colonial se produce hasta en los más mínimos detalles. Mi agradecimiento a Bertrand y a Dominique por esta aclaración en una charla en el invierno de Trelew (Patagonia) de 1996.

²² Fanon, 1965, pp. 202-206.

convierta a los sujetos en agentes. Es decir, una historización del pasado, una forma, en otras palabras, de detener la repetición. Por esa razón, la apelación a un pasado precolonial no se instituye en el proyecto emancipador de Fanon y sí se delinea un humanismo que ya se ha descentrado de cualquier concepción de superioridad cultural e histórica.²³

Detener la repetición y la fragmentación del mundo colonial no puede ser llevado a cabo reclamando raíces afirmadas en un "antes de la caída". Si el ciclo de la libertad debe ser reintroducido, consolidar una cultura poscolonial es un proceso de múltiples actitudes.

Es por ello, presumo, que *Los condenados de la tierra* presenta la oposición a la cultura colonial como una lucha en un territorio sin raíces. Porque no hay fijación posible si lo que se va a inaugurar es una nueva forma de nomadismo. Ni en *Los condenados de la tierra* ni en *Piel negra, máscaras blancas* hay añoranza por una raíz cultural negra profunda desde la cual impugnar al colonialismo. Sin embargo, estos textos habilitan lecturas que potencian una perspectiva opuesta porque Fanon presenta a la cultura colonial como inscripción. Inscripción que privilegia los afincamientos (tanto físicos como discursivos) del orden y de la taxonomía en el territorio y en el cuerpo de los colonizados. En un sentido, se podría leer que dicha inscripción atrapa al propio texto de Fanon en una lógica de jerarquías y de miradas totalizantes. Pero lo que de hecho ocurre es una sanción negativa del valor de una raíz acuñada en el absolutismo cultural, en el mito del origen y en

²³ Uno podría objetar este aspecto de la crítica de Fanon diciendo que hay una contradicción entre su crítica radical al colonialismo, especialmente en los pasajes que citamos sobre el mundo del colono y el mundo del colonizado, y la postura holística de su crítica cultural, que es inclusiva. Sin embargo, como lo señala Robyn Dane, la exposición de la mutua destructividad del colonialismo es el acto revolucionario inmortal de Fanon, porque sus apreciaciones se aplican a todos los tipos de opresión (Dane, 1994, p. 75). En este sentido, plantear la existencia de un nuevo humanismo en Fanon no es algo tan desacertado, en tanto existe una apelación dirigida hacia toda forma de subordinación. Para una perspectiva opuesta y de gran nivel argumentativo véase el artículo de Oladipo Foshina, "Frantz Fanon and Ethical Justification of Anti-Colonial Violence".

la predestinación de un grupo de hombres y mujeres frente a otro grupo de hombres y mujeres. En la misma dirección estos textos anuncian una pretensión: constituir una cultura, parafraseando a Deleuze y Guattari, rizomática. Es decir, una cultura dispuesta a las multiplicidades y a las líneas de fuga. Esa pretensión se enuncia en el rechazo de Fanon de reclamar por la identidad perdida y es también una forma de imaginar por qué lugares se está llevando a cabo en su discurso la unificación después de la fragmentación colonial. Él puede reclamar un humanismo distinto al clásico occidental que construía una noción de hombre homogénea y hegemónica, porque ahora ser hombre es una cuestión de redes y de decisiones. Por esa razón, le pertenecen tanto el descubrimiento de la *boussule* como la guerra del Peloponeso. En este punto, su argumento existencialista,²⁴ aquel que unifica en la dirección de una experiencia humana casi esencial, se entremezcla con un reclamo por una historicidad ampliada, y en muchos casos divergente, invistiendo su discurso con un proyecto poscolonial. Allí es donde aparece una zona de diálogos entre identidades y los pactos o negociaciones sociales del significado.

Fanon mostrará estos aspectos de un modo ambiguo porque en una primera lectura parecería que lo que trata de establecer es justamente una falla de la sociedad colonial: la incapacidad de tener raíces. Así, la sociedad del colonizador será un exabrupto, una especie de exterioridad que pretende y en gran medida logra apropiarse del cuerpo del colonizado y del "cuerpo" de la tierra. La particularidad de esa sociedad será su extrañamiento frente al mundo de "arraigos profundos" del colonizado. Al colono, dirá Fanon, "nunca se le ven los pies", "[l]a ciudad del colono, es una ciudad dura, todo de piedra

²⁴ Jean-Paul Sartre, al comienzo de "Existencialism" dice: "El Hombre no es otra cosa sino lo que él hace de sí mismo. Tal es el primer principio del existencialismo". Sartre, 1996, p. 259.

y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada".²⁵ En las prácticas y las representaciones del colono siempre hay una distancia respecto de la tierra, la cual es, paradójicamente, el lugar que desean, pero también habitan los "condenados":

[p]ara el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra [...]

Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo.²⁶

Pero la falla lo que muestra es otra cosa. La falla muestra que no hay salida de una historia colonial si se la repite. La reiteración conduce a nuevos afincamientos que se presentan y, por lo tanto, se representan como la solución de la anomalía. Una vez restablecida la conexión con la tierra sería posible volver a hablar de una cultura. El movimiento de *Los condenados de la tierra* y de *Piel negra, máscaras blancas* pretende no detenerse en el hallazgo de la raíz. La crítica de Fanon a la sociedad colonial ha mostrado que no es posible pensar la emancipación si no está permanentemente descentrada, es decir si no se resguarda de un modelo de oposiciones que obliga a definir quiénes están dentro y quiénes fuera. Pero, no poseer una raíz o no concebir al mundo desde ese lugar implica que el espacio dramático de la no posesión comienza a ser el suelo inestable en donde se construyen las identidades coloniales y donde se debate la construcción de las identidades poscoloniales. Entre la demanda por abatir la injusticia de la sociedad colonial y el deseo de ocupar el lugar del colonizador se produce, en cierta forma, el espacio intermedio de una representación opositora. No de oposición absoluta como en las categorías maniqueas, sino de oposición en la medida en que produce la diferencia como un acto exterior a las reglas de juego del discurso colonial. El descentramiento,

²⁵ Fanon, 1996, p. 33.

²⁶ *Idem.*, p. 39.

en este momento, es nomadismo. Es poner a la "historia que no determina ninguno de mis actos" contra sí misma, desafiando las operaciones del discurso humanista clásico, aquel que en el mundo colonial se evidencia como una falta de sincronía entre la institución colonial y sus postulados discursivos. La reiteración "colonial" de discursos "fructíferos", en la producción de poder y conocimiento en otras geografías, significa en la sociedad colonizada un espacio de disección de las prácticas culturales. El sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado se representan como dos lugares caracterizados por un concepto de identidad ontológico. La producción de poder y conocimiento, y el establecimiento de un régimen de verdad, están en la dirección de categorías de oposición irreductibles. El tercer espacio, que se constituye entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado comienza, en los límites de la dualidad, a representar un desplazamiento. Éste es un momento crucial de su crítica. Cuando en *Piel negra, máscaras blancas* habla del lenguaje, lo imagina precisamente como un espacio de crisis. De crisis porque representa una inscripción colonial que la sociedad poscolonial no puede ignorar en la medida que el proceso de emancipar al sujeto colonial se asiente sobre un nuevo texto:

[h]ablar [es][...] soportar el peso de una civilización. Un hombre que posee el lenguaje posee por contraparte el mundo explicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado (con un complejo de inferioridad) [...] se sitúa *vis-à-vis* del lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana.

Dentro de un grupo de jóvenes antillanos, aquel que se explica bien, que posee la matriz de la lengua [...] hay que prestarle atención, es un quasi blanco. En Francia se dice: hablar como un libro. En Martinica: hablar como un blanco.²⁷

Y ese nuevo texto no puede tampoco prescindir fácilmente de lo que podría denominarse la construcción de sentido.

²⁷ Fanon, *op. cit.*, pp. 34 y 36.

En otras palabras, presentar la empresa de la liberación de Fanon sólo en términos de sustitución de un relato colonial por uno poscolonial no resuelve el problema de la inscripción y del mantenimiento de un sentido más allá de un breve lapso. Si en el espacio colonial hablar como un blanco es hablar como un libro, entonces la posibilidad de inccribir un sentido y una dirección está en manos de quienes se aproximan a la forma más "literal" de la cultura. Ésa que es capaz de hacer perdurar la marca que la escritura produce, aunque su letra suene a repetición y desgaste en el espacio colonial. Esta encrucijada pone algunos problemas a la crítica de la cultura concebida como raíz. La inscripción del sentido, la producción del mismo y su durabilidad en la escritura, incluso en la escritura metafórica del texto social, es una marca profunda que el discurso de Fanon no puede evadir fácilmente. El deseo del colonizado por ocupar el lugar del colono comporta un deseo de inscripción asociado a la cultura de la escritura.

En este marco, salir de las categorías de oposición generadas en el espacio colonial implica también renunciar a sus formas de inscripción, es decir, renunciar a la idea de un sujeto que mantiene un control extenso de la producción del sentido. Éste sería posible sólo en la inestabilidad y el nomadismo del proceso de enunciación del texto social y en una proyección amplia del universo de los lectores. Sin embargo, el proyecto de Fanon no contempla la salida de la escritura, aunque ésta siempre inscriba y haga perdurable un sentido. Paul Ricoeur señala que "parte del sentido de un texto es el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto de interpretaciones, [y que esta] oportunidad de múltiples lecturas es la contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto".²⁸ El sentido de los textos de Fanon puede ser pensado de esta manera. Los mismos se "ofrecen" a un universo extenso y heterogéneo de lectores, los cuales produ-

²⁸ Ricoeur, 1995, p. 44.

cirían un abanico amplio de interpretaciones, lo que garantizaría la permanente apertura de esta escritura. Si bien esto se aplica a casi cualquier caso, en la cultura colonial adquiere una relevancia insoslayable: de la lectura de *Los condenados de la tierra* y de *Piel negra, máscaras blancas* emerge que el sentido del texto colonial y de sus prácticas asociadas se ha autonomizado, por lo que es muy difícil establecer un proceso de interpretación de las mismas con el fin de desplazarlas. El hablar como un blanco, que es a su vez hablar como un libro, es la forma que adquiere el sentido en la representación colonial. Esta forma opera entonces como una especie de código atemporal que inscribe a los sujetos en la repetición. La historicidad, es decir la capacidad de recordar para reconstruir el presente, es la respuesta en términos de desplazamiento que Fanon inaugura.

La posibilidad de historizar depende entonces de la capacidad de los sujetos de percibir que las representaciones son algo construido y que como tales pueden ser remplazadas por otras y de imaginar una experiencia asociativa, es decir, que se pueda relacionar con otros textos y duraciones.

En este punto interviene la segunda dimensión que mencionaba al principio de este apartado. La emancipación de un sujeto "global" es lo que permite que los textos de Fanon puedan ser leídos y asociados con experiencias históricas, culturales y sociales que están más allá de los límites contextuales estrechos. No sólo es Argelia o África en general lo que está en juego, sino la crítica cultural a cualquier proceso de subordinación. En ese momento, *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras blancas* se convierten en un nuevo sujeto ético en la escala global. El sujeto descolonizado es ahora el sujeto modelo y por lo tanto el ideal éticocultural que debe ser sostenido.

Después de la lucha no sólo desaparece el colonialismo, sino que también desaparece el colonizado.

*Esta nueva humanidad, para sí y para los otros, no puede dejar de definir un nuevo humanismo. En los objetivos y los métodos de la lucha se prefigura ese nuevo humanismo.*²⁹

La evidencia y la crítica a la alienación del sujeto colonizado —y del colonizador— puede ser transferida más allá de los límites geográficos, históricos y culturales. Ambas cuestiones, sin duda están conectadas, pero lo importante de la distinción radica en la posibilidad de ver cómo el discurso de Fanon se descentra permanentemente del sujeto de enunciación, produciendo características histórico políticas que habitarían en una duración mayor. La afirmación de que Fanon genera un pensamiento de tipo humanista puede ser sostenida siempre y cuando se establezca esta diferencia entre el contexto histórico reducido, en el cual sus trabajos aparecen, y el espacio menos determinado de una crítica masiva al colonialismo donde se construirían identidades negociadas.

ÚLTIMO DESPLAZAMIENTO

El desplazamiento, de la manera en que lo abordo en este trabajo, es un problema diferido. El desplazamiento de Fanon es hacia un lugar de indeterminación pero del que no se podría dar cuenta a menos que sus textos sean leídos como programas históricosociales, con lo cual se reduciría la movilidad de los mismos. Las experiencias del mundo fragmentado del colonialismo y la movilidad, muchas veces angustiante, de los procesos poscoloniales, tejen una trama por donde estos textos sugieren que más allá de la separación entre el yo/nosotros hegemónico y el otro/ellos subordinado, lo que está en juego es un proceso más complejo de identificaciones y de pertenencias culturales. El desplazamiento es, como lo repetí varias veces, respecto a la lógica binaria pero, a partir

²⁹ Fanon, 1996, p. 225. Cursivas agregadas.

de allí, el problema es otro. Este aspecto constituye una de las claves de la crítica al discurso colonial y el punto de conexión con otras escrituras poscoloniales; por ejemplo, con dos cuentos del escritor indio musulmán Saadat Hasan Manto,³⁰ que se sitúa en el mismo lugar inestable que la crítica de Fanon al dualismo colonial: *Toba Tek Singh* y *El perro Tithwal*. En el primero, Manto narra con maestría la situación de un manicomio donde después de la separación entre India y Pakistán se reparten a las personas "enfermas" en un intercambio fronterizo. Un anciano, personaje central, se resiste a que lo devuelvan a algún lugar que no sea Toba Tek Singh. Otro interno permanece arriba de un árbol diciendo que él quiere vivir allí. El anciano termina muriendo en la zona de nadie fronteriza, el intermedio entre la línea pakistaní e india. *El perro de Tithwal* es un perro que queda atrapado entre las trincheras del frente de batalla. Indios y pakistaníes lo "acusan" permanentemente de ser el Otro, y en las carreras por salvar su vida entre una y otra trinchera muere. Ambas tragedias representan el peligro de sostener la repetición y el peligro de evitar el nomadismo. Pero, ante todo, representan las operaciones de una narración colonial que intenta exorcizar, mediante la separación, a una identidad absoluta de las dimensiones de la propia otredad que instituye.

Tanto en uno como en otro cuento la dualidad del discurso colonial y la desesperación por fijar las identidades emergen como un tropo poscolonial. El anciano "loco" y el perro en el frente de batalla atestiguan el reforzamiento de la autoridad social y textual. En el extremo de la metáfora a ambos se los restituye al orden por medio de la muerte.³¹ Sin embargo, la tragedia que los comprende también puede

³⁰ Para un estudio, en español, histórico-político de la obra de Saadat Hasan Manto véase "Saadat Hasan Manto: escritor de cuentos", de Susana Devalle, en Manto, 1996, pp. 11-43.

³¹ Los ecos de esta actitud son una constante incluso en obras que no comparten el mismo escenario histórico cultural. Por ejemplo, en el *Fausto* de Goethe, Margarita, la joven campesina enamorada de Fausto, termina en el suicidio. Esta

prefigurar el espacio para la crítica a las narraciones coloniales. Ambos mueren en un espacio indeterminado y de no posesión que, por un lado, parece ser un territorio yermo pero que, por otro, prefigura una representación de la huida y del desplazamiento. Es en los lugares limítrofes por donde empieza a cuestionarse la autoridad del discurso colonial. Fanon con una determinación política más evidente, pero en definitiva al igual que Manto, entiende la crítica al discurso colonial como el desplazamiento a regiones indeterminadas. En última instancia, si el lugar de ese desplazamiento resulta ser la cultura nacional no es lo más importante. Lo importante es que con sus textos podemos imaginar que salir de la determinación y la repetición, reintroduciendo la historicidad, nos puede llevar a una clase diferente de viaje, es decir, al nomadismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Berman, Marshall (1986), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Clifford, James (1995), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Dane, Robyn (1994), "When Mirror Turns Lamp: Frantz Fanon as Cultural Visionary", en *Africa Today*, pp. 70-91.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1994), *Rizoma. Introducción*, México, Ediciones Coyoacán.
- Fanon, Frantz (1994), *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1965), *Peu Noire, masques blancs*, prefacio y posfacio de Francis Jeanson, París, Éditions du Seuil.
- Foshina, Oladipo (1989), "Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence", en *Theory and Practice*, pp. 179-212.

tragedia que ha sido vista muchas veces como un triunfo del antiguo régimen, puede ser pensada, como lo señala Marshall Berman, como una forma de huida del mundo medieval hacia la modernidad. Véase Berman, 1986.

- Freud, Sigmud (1990), "Recordar, repetir, reelaborar. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis; II) (1914)", en Sigmud Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XII, pp. 146-157.
- Hornstein, Luis (1990), "Recordar, repetir y reelaborar: una lectura", en Bleichmar, Silvia, Luis Hornstein, David Mañavsky y otros, *Lecturas de Freud*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 171-210.
- Leed, Eric J. (1991), *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism*, Nueva York, Basic Books.
- Manto, Saadat Hasan (1996), *Antología de cuentos*, estudio, selección de textos y fotos de Susana B.C. Devalle, traducción del urdu al español de Daniel de Palma, México, El Colegio de México.
- Ricoeur, Paul (1995), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI/Universidad Iberoamericana.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred P. Knopf.
- Sartre, Jean-Paul (1996), "Existencialismo", en Cahoon, Lawrence (ed.), *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., pp. 259-273.
- Senghor, Léopold Sédar (1977), *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*, París, Seuil.
- Western, Wilda (1996), *Alquimia de la nación. Nasserismo y poder*, México, El Colegio de México.

COLONIALISMO, GENOCIDIO Y LUCHA EN EL PACÍFICO. UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO

SUSANA B.C. DEVALLE

IMAGINAR EL PACÍFICO

Colonialismo y genocidio marcan la historia del Pacífico desde el comienzo de la expansión europea en la zona. Ambos fenómenos continúan presentes, con variaciones en sus modalidades, en el escenario actual. Como ejemplos se considerarán en este ensayo las experiencias en Australia y en el Pacífico controlado por Francia.¹

La concepción del Pacífico como epítome de "paraíso" data del momento en que Europa comienza a incursionar en la zona. Aparecen entonces cierto tipo de merodeadores europeos: exploradores y aventureros, mercaderes, misioneros, luego plantadores, reclutadores de mano de obra esclava

¹ En las islas se encuentran veintidós estados, con una población de sobre cinco millones de personas. Otros trece estados se hallan bajo control colonial o en estado de "libre asociación". Los nueve estados independientes alcanzaron este estatus en fechas recientes. Australia y Nueva Zelanda se ubican como potencias regionales, sin olvidar aquí la presencia de Francia, Inglaterra y de Estados Unidos. Hoy en día, lamentablemente, a partir de los años ochenta vuelve a resurgir el "mito del Pacífico vacío", en especial en el mundo periférico (como en México). Los supuestos "especialistas" que han surgido sin conocer la zona, ignoran y rechazan enfáticamente la historia del Pacífico, borrando la misma existencia de sociedades enteras y su especificidad y sus luchas independentistas. Sólo la reconocen en relación con el sudeste de Asia y Japón. Este ensayo se escribe con la esperanza de quebrar y eliminar para siempre ese fatídico mito.

y enganchada... Mucho más tarde este "paraíso" se convertiría en uno de los cotos de caza preferidos de los antropólogos. Condicionados por su microvisión, estos antropólogos verían al Pacífico como un "laboratorio natural" en donde observar sociedades de pequeña escala.

La ciencia legitimó la reconstrucción que la Europa colonizadora hizo de la realidad de los pueblos del Pacífico que dominó, y luego contribuyó con argumentos justificadores al afianzamiento de fuerzas hegemónicas en la región. Es con el colonialismo que hacen su aparición las construcciones de "tribu" y de "raza" como categorías sociales, elementos mediante los cuales Europa aprehendió las realidades de la región, tanto en términos intelectuales como prácticos para uso administrativo. De hecho, esta perspectiva "tribalista" y "racialista" ignoró o distorsionó la realidad objetiva de relaciones socioeconómicas y de poder existentes y el impacto de las nuevas fuerzas que llegaron a actuar en esta vasta área.

Así como se construyó el Oriente de los orientalistas,² existe también un discurso semejante sobre las sociedades del Pacífico: el Pacífico-paraíso, "tribal", de comunicación social "racial", de sociedades de "pequeña" escala, "ingenuas" en términos políticos, y por lo tanto necesitadas de la protección constante de los poderosos. Los estereotipos, los modelos y las reconstrucciones pseudocientíficas han conducido a presentar a estas sociedades como inherentemente ahistóricas.

Las circunstancias históricas que han marcado los modos en que se han estructurado las diferencias socioculturales en el Pacífico han sido la expansión colonial, el desarrollo de estructuras neocoloniales para la explotación de mano de obra, tierras, posiciones geográficas estratégicas y recursos naturales, y la naturaleza del proceso de formación del Estado. A partir del momento en que dio comienzo la expansión colonial en el Pacífico, las sociedades de la región se han

² Véase Abdel Malek, 1966, pp. 109-142; y Said, 1978.

percibido y funcionado como fuente de materias primas y mano de obra en una economía extractiva; han sido transformadas en mercados cautivos para el consumo de productos de los países industrializados; en asiento de corporaciones transnacionales interesadas en su riqueza mineral y, en la posguerra, integradas como zona estratégica al sistema internacional de defensa de Estados Unidos y sus aliados. El último eslabón en el proceso de despojo y de *genocidio diferido* de las poblaciones del Pacífico ha sido la transformación de la región en basurero nuclear y en zona de experimentos nucleares.

Notoriamente, en el contexto Pacífico, a la situación de subordinación de sus poblaciones se agrega la eliminación física cuando privan imperativos económicos y políticos. Este genocidio se ha llevado a cabo de diferentes modos en distintos momentos de la historia del Pacífico, desde el tiempo de las conquistas hasta la actualidad. Ha servido a los intereses de los poderes de turno, no como mecanismo para la dominación de poblaciones sino para la apropiación y control de vastas zonas en la región, con el fin de extraer recursos y lograr beneficios económicos y políticos dictados por las necesidades de las formaciones sociales centrales. El discurso, muy vigente en el campo de la política internacional, del mito del *Pacífico vacío* continúa legitimando estos procesos de apropiación de recursos, territorios y vidas (como con los experimentos nucleares).

Existe hoy una conciencia en las sociedades de la zona sobre la situación de dependencia neocolonial, la persistencia de situaciones coloniales, la fragilidad de las nuevas independencias, la necesidad de defender sus derechos humanos y de reafirmar su propia identidad. El proceso de descolonización en el Pacífico, sin embargo, se enfrenta a una realidad en la cual se reproducen estructuras de explotación y relaciones de dependencia económica, política y cultural con poderes regionales (Australia, Nueva Zelanda) y mundiales

(Estados Unidos de América, Francia), con las ex metrópolis (Inglaterra) y con los nuevos centros expansionistas (Indonesia, Japón). La posibilidad de un proceso de descolonización genuino se tambalea frente a la realidad generalizada en el área de descolonización controlada externamente y de dependencias "otorgadas" (como en Papúa Nueva Guinea), diferidas (como en Kanaky [Nueva Caledonia]) o distorsionadas (casos de Micronesia).³ Es en este contexto que se han desarrollado en la zona movimientos contra formas de dominación de antiguo y nuevo cuño, esfuerzos tendentes a la autoafirmación, y movimientos llamados "micronacionalismos" por los especialistas extranjeros, procesos éstos que se intensificaron a partir de los años sesenta. Estos movimientos se basan muy frecuentemente en una conciencia de la propia identidad que tiende a sobrepasar la barrera de las diferencias lingüísticas y culturales. Esto ha favorecido el desarrollo de lazos solidarios regionales o panregionales, de mayor eficacia táctica en la lucha por ciertas reivindicaciones dado el orden económico político vigente en el Pacífico. Al considerar la solidez de las estructuras neocoloniales en el Pacífico y la internalización de la condición de dependencia que resulta en un cuadro de "estados clientes", adquieren mayor valor los movimientos reivindicativos de las sociedades de la zona.

SOCIEDADES DEL PACÍFICO

En el Pacífico es necesario diferenciar entre las poblaciones originales y las de largo asentamiento en un territorio, de las comunidades allí llamadas "étnicas". Estas últimas llegaron a la zona en el periodo de expansión del colonialismo europeo o, más tarde, llegaron como inmigrantes para servir a las

³ Véase Wolfers, 1975; y Fitzpatrick, 1980.

necesidades de mano de obra de las economías capitalistas de las potencias regionales (Australia y Nueva Zelanda).

¿Cómo se ubican en el marco de los estados independientes los descendientes de la población que fue transportada a esos territorios por los colonizadores —el caso de los trabajadores enganchados procedentes de Asia—, y que llevan ya varias generaciones compartiendo vida, territorio e historia con los descendientes de los pobladores originales? ¿qué identidad se ha desarrollado en estos casos, por ejemplo, en Fidji?; ¿cuáles serían sus derechos sobre la tierra?⁴ Ya que los discursos étnicos en sus muchas variantes siguen constituyendo un elemento de peso en la práctica política de partidos en los estados de la zona, es necesario tomar en cuenta los casos en que las fronteras de las definiciones se han vuelto más flexibles al darse una reformulación de las identidades. Podría hablarse entonces de la emergencia de identidades pannacionales y, en el caso particular del Pacífico, en el ámbito de las relaciones regionales e internacionales, de una nueva identidad de interés regional.⁵

Debido a su origen, situación y a los procesos históricos que han vivido, ciertas poblaciones del Pacífico no presentan dificultades para definir las:

1) Las que han quedado contenidas en formaciones sociales centrales como consecuencia del proceso de conquista y de afianzamiento colonial, como los aborígenes australianos y los maoríes en Nueva Zelanda; 2) aquellas que aún están sujetas a un régimen colonial, como los canacos en Kanaky bajo los franceses, y 3) aquellas que han sido subordinadas en

⁴ Véase Plange, 1985 pp. 91-116; Durutalo, 1986; y Mamak y Ali, 1979.

⁵ Como se manifiesta en las siguientes organizaciones e instituciones: el Foro del Pacífico Sur (creado en 1971) y las agencias South Pacific Fisheries Agency, South Pacific Economic Cooperation Secretariat, South Pacific Appropriate Technology Federation; el South Pacific Trade Union Forum (creado en 1980); la Nuclear Free and Independent Pacific Coalition (creada en 1975), y la Universidad del Pacífico Sur, con sede en Suva (Fidji). La Nuclear-Free and Independent Pacific Coalition apoya la desnuclearización del Pacífico y las luchas por los derechos de los pueblos originales (véase R.T. Robertson, 1986).

el curso de los procesos expansionistas actuales: los timorenses orientales y los melanesios de Irian Jaya bajo Indonesia; los micronesios y samoanos bajo Estados Unidos.

PROBLEMAS QUE ENFRENTAN LOS PUEBLOS DEL PACÍFICO

La tierra

Cuando la meta de la colonización fue la apropiación de tierras para desarrollar la ganadería y la agricultura se construyó la noción de "espacios vacíos". Esto ocurrió en Australia, considerada como "tierra de nadie", a libre disposición de los colonos. Como la realidad demostró que estas tierras estaban ocupadas, dio comienzo una intensa campaña genocida para convertirlas en espacios vacíos para la cría de ganado lanar y vacuno, y para abrirlas a la agricultura. Esta campaña se justificó como misión de progreso al considerarse a los aborígenes como "plaga rural" y luego, como "raza condenada" a desaparecer. Así, la conquista y la colonización de Australia estuvieron marcadas desde sus comienzos por el genocidio y la violencia hacia su población original. Actualmente, las condiciones sociales y económicas en que se encuentran los aborígenes australianos, reflejada en sus condiciones de salud y en sus índices de mortalidad, repiten la amenaza a su supervivencia física.

Particularmente a partir de la segunda guerra mundial, se ha vuelto a reproducir el fenómeno de la apropiación de supuestos "espacios vacíos" a gran escala y con serias consecuencias. La transformación de Micronesia por Estados Unidos y de partes de Polinesia bajo control francés en campos de experimentación nuclear para defender sus intereses militares y estratégicos en la región, ha llevado a las sociedades de estas zonas a la dependencia económica total. Las consecuencias abarcan desde alteraciones profundas en la organi-

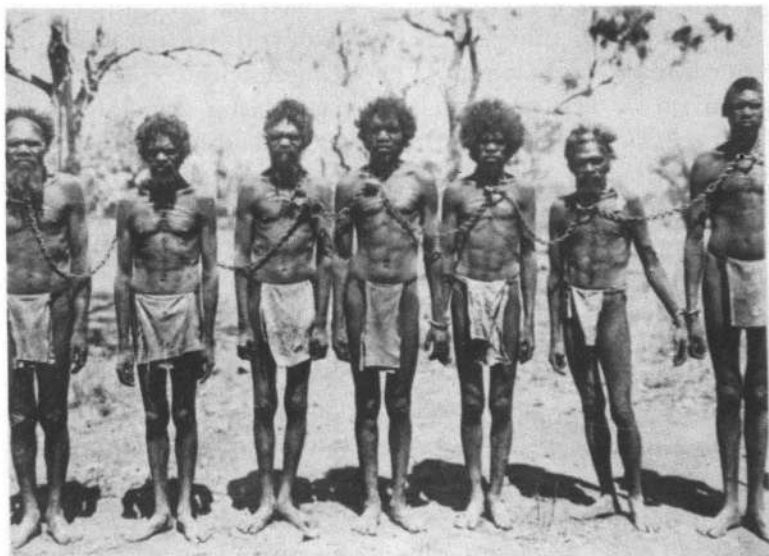
zación social de las poblaciones desplazadas y continuamente reasentadas de manera arbitraria porque su territorio fue seleccionado como zona de experimentación (el caso de los binienses y de otras poblaciones de las Islas Marshall), hasta la práctica de *genocidio diferido* (daños a la salud a largo plazo por la radiación, destrucción ecológica, por lo tanto, de fuentes de sustento, y contaminación de la fauna marina, es decir, de alimento).⁶

Explotación de mano de obra original del lugar

Cuando el colonialismo necesitó brazos no tuvo dificultades en descubrir a las poblaciones que le servirían de mano de obra quasi esclava. Su explotación condujo a que estas poblaciones fueran diezgadas debido a las condiciones en que se las hacía trabajar. Melanesia se convirtió en una vasta zona de tráfico de mano de obra desde mediados del siglo pasado, destinada primero a la explotación de sándalo y luego a las plantaciones de caña de azúcar de Queensland y Fidji. Además de las consecuencias traumáticas directas del tráfico de trabajadores melanesios que extraía periódicamente a la población joven, afectando así profundamente la vida de sus comunidades de origen, otro resultado del colonialismo fue la alta tasa de mortalidad entre los trabajadores. También, un gran número de aquellos que podían regresar había contraído enfermedades y las introducía en sus comunidades.⁷ Los castigos corporales, la alimentación precaria, las enfermedades y el trabajo agotador fueron causales de la alta mortalidad entre los trabajadores enganchados de las plantaciones.

⁶ Kiste, 1974, p. 198.

⁷ En los años veinte en Nueva Guinea 45% de los trabajadores sufría de tuberculosis luego de pasar dos años en las plantaciones. La proporción aumentaba en correlación con el tiempo desempeñado como trabajador (Keesing, 1946, p. 58).



Aborígenes australianos encadenados (C. 1906)

El tráfico de mano de obra de los primeros tiempos, conocido como *blackbirding*, sentó las bases para la explotación sistemática de mano de obra local que se dio posteriormente en el Pacífico. Se capturaba trabajadores, se les obligaba, chantajeaba o engañaba para que firmaran contratos de trabajo, y se les llevaba a islas distantes o a plantaciones en tierra firme. Los plantadores ingleses, franceses y alemanes fueron quienes se beneficiaron directamente de la explotación de esta fuerza de trabajo cautiva. La guerra civil estadounidense condujo indirectamente a la sistematización de este tráfico de mano de obra ya que, para cubrir la demanda europea de algodón en bruto, Queensland y Fidji comenzaron a proporcionarlo con los trabajadores del Pacífico. Hacia comienzos de este siglo acabó el tráfico. Aproximadamente 6 000 melanesios fueron repatriados de Queensland en 1906,

a lo cual siguió Fidji en 1911, donde ya el tráfico de mano de obra procedente de distintas partes del Pacífico había declinado luego de la llegada de trabajadores enganchados de India.

La inestabilidad laboral de esta fuerza de trabajo, la naturaleza del sistema de reclutamiento que dispersó a poblaciones enteras y la ideología, políticas y prácticas coloniales racistas que reforzaron las diferencias étnicas y que crearon nuevas divisiones, se enfocaron a impedir el desarrollo de una fuerza de trabajo permanente y de frentes anticoloniales unificados.

Racismo

El colonialismo percibió y explicó la diversidad cultural, económica y social de los pueblos originales del Pacífico desde la mira racista. En la práctica, el racismo ha actuado y actúa como mecanismo para justificar y reproducir la dominación. Más seria aún es la intromisión del "factor racial" en la práctica política. Por ejemplo, en el caso del Movimiento Aborigen en Australia, la perspectiva racialista ha traído como consecuencia, por un lado, la acusación de que los aborígenes activos en política manifiestan un "racismo a la inversa". Por otro lado, cuando la perspectiva racialista ha sido internalizada por los mismos grupos que son discriminados sobre bases raciales, ésta ha llegado a obstaculizar la posibilidad de alianzas amplias o la solidaridad con otros sectores subalternos de la población. Al separarse el factor "raza" de los factores de clase, como se observa en el Movimiento Aborigen, se contribuye, entre otras cosas, a dividir la fuerza de trabajo a lo largo de líneas étnicas o raciales, mecanismo efectivo en la contención de las luchas populares.

El racismo aparece como ingrediente constitutivo de la dominación en el Pacífico. Dos casos bastan para ilustrar

cómo se ha esgrimido el racismo: el caso de los aborígenes australianos, y el de Papúa Nueva Guinea. Desde el último cuarto del siglo XIX hasta su independencia en 1975, Papúa y Nueva Guinea estuvieron bajo el control de regímenes coloniales sucesivos. A fines de 1946 Australia firmó un acuerdo de fideicomiso para Nueva Guinea, según los principios establecidos en la Carta de las Naciones Unidas, y en 1949 se estableció una administración conjunta permanente para Papúa y Nueva Guinea.

El énfasis oficial que se puso en la "protección" de la gente de Papúa Nueva Guinea estuvo guiado por la intención de asegurar un control completo. Esta protección se justificó bajo el supuesto de que la población local era incapaz en prácticamente todos los aspectos de la vida. Mediante las leyes nativas se ejerció el control sobre todas las esferas de la vida cotidiana: lo que la gente podía o no plantar, la ropa que podía usar, qué costumbres podía conservar o no, sus movimientos, el destino de sus propiedades y herencia, y hasta en qué emplear las horas de ocio.⁸ Estas provisiones legales fueron acompañadas por otras concernientes al toque de queda, la "vagancia", la "migración", la residencia y la prohibición de participar en entretenimientos en zonas urbanas. Todas estas reglamentaciones tenían como objetivo mantener a las ciudades como "ciudades de blancos".⁹

El mejor ejemplo de ley dirigida a asegurar el predominio de los colonizadores como "grupo etno-racial superior" es la Ordenanza sobre Protección a la Mujer Blanca de 1926 (revocada en 1958), dirigida exclusivamente a los papuanos. Esta ley pedía la pena de muerte si se probaba una instancia de violación, y severos castigos corporales (como azotes) por ofensas menores. La Ordenanza de 1926 se convirtió en un

⁸ Wolfers, *op. cit.*, pp. 46-48.

⁹ Hasta 1973, cuando se creó la aerolínea nacional Air Niugini, se practicaba esta discriminación en la asignación de asientos en los aviones (Oram, 1976, pp. 59, 60, 71, 158-159).

medio más para reafirmar la dominación colonial al tratar de mantener la "pureza" del grupo dominante, simbolizada en la "mujer blanca".

En los años cincuenta se liberalizó parte de la legislación y se puso en práctica el Plan de P. Hasluck (ministro para los territorios entre 1951 y 1963) que tenía por objetivo eliminar la discriminación racial. La naturaleza de las relaciones sociales en Papúa Nueva Guinera colonial, es decir, hasta 1975, se muestra en los sistemas establecidos para asegurar la disponibilidad de mano de obra y en la reglamentación del trabajo asalariado. Estos sistemas contribuyeron a estructurar un patrón de relaciones socioeconómicas tipo *petty apartheid*, y sirvieron perfectamente para el propósito de integrar a la sociedad de Papúa Nueva Guinea a la economía colonial en situación de dependencia.¹⁰ Esta integración al sistema colonial se basó de manera importante en el sistema de enganche introducido por los alemanes en Nueva Guinea y por los ingleses en Papúa, sistema vigente bajo la administración australiana,¹¹ y que fue reemplazado en 1950 por el sistema de "acuerdos" sin que se produjera un cambio substancial en su naturaleza.

La discriminación racial no sólo se aplicó a las poblaciones locales sino también a todos los sectores no europeos incluidos en la sociedad colonial, dado que en Papúa Nueva Guinea se siguió hasta fines de los cincuenta la política migratoria de la "Australia blanca".¹² Aunque actualmente no se alienta de manera explícita un patrón de estratificación racista, la estra-

¹⁰ Véase Fitzpatrick, *op. cit.*

¹¹ La única diferencia que este sistema tenía con la esclavitud era su carácter "voluntario". Fuera de esto, los trabajadores enganchados estaban expuestos a penas en caso de "desertar" o por ser malos trabajadores, y se les asignaba salarios limitados. La mortalidad de los trabajadores enganchados era alta, de alrededor de 30% en 1898-1899 a 10% en 1903-1904 y, más tarde, de alrededor de 5% en Papúa (Fitzpatrick, *op. cit.*, p. 114), generalmente causada por la mala alimentación con que se les proveía.

¹² Wolfers, *op. cit.*

tificación de la fuerza de trabajo tiende, como en las zonas mineras, a sostener la correlación entre "raza" y clase.¹³

POBLACIONES ABARCADAS EN FORMACIONES SOCIALES CENTRALES

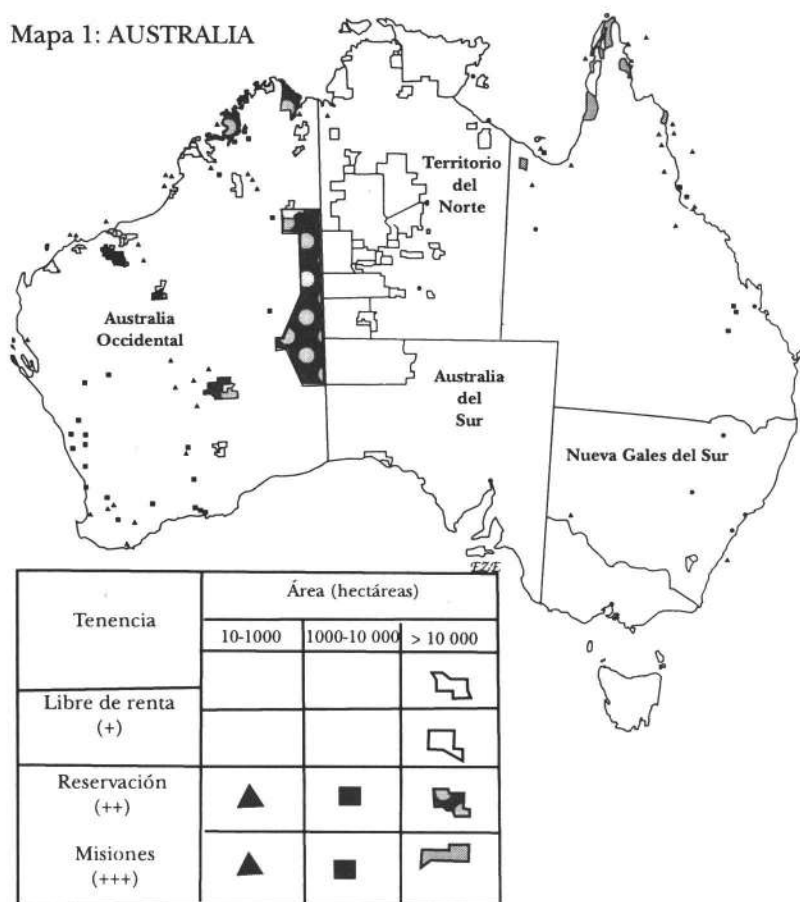
Aborígenes australianos

La historia de la expansión colonial en Australia se caracterizó por una violencia extrema hacia su población aborígen, el pillaje rapaz de sus tierras y sus recursos naturales, y la dislocación que produjo en su vida social y económica. El colonialismo se tradujo en Australia no sólo en el despojo material de los aborígenes sino también en intentos sistemáticos por exterminarlos y en la destrucción de sus sistemas sociales. La existencia misma de los aborígenes fue negada al considerárseles "una raza condenada". Los aborígenes fueron capturados para ser "civilizados bajo tutela" y, más tarde, internados y controlados en reservas. Cuando la expansión capitalista lo requirió y no estaba disponible otra mano de obra, fueron explotados como mano de obra barata, bajo acuerdos laborales injustos, en las industrias ganadera y ovejera.

James Cook reclamó en 1770 la costa oriental de Nueva Gales del Sur para el rey Jorge III de Inglaterra, como si estas tierras no hubieran estado habitadas y los aborígenes no hubieran tenido ningún derecho sobre ellas. Más territorios continuaron ocupándose bajo el mismo supuesto luego que se estableció la colonia penal de Nueva Gales del Sur en 1788. La principal justificación de los europeos para detentar el

¹³ La huelga de los mineros del cobre de Bougainville en 1975 fue el resultado de la existencia de relaciones socioeconómicas desiguales, expresadas claramente en las grandes diferencias de ingresos y de las condiciones de trabajo entre los extranjeros y los nuevaguineanos (Ali y Mamak, *op. cit.*). También se notaron signos de inconformidad para marzo de 1983 en la mina de OK Tedi, 30% de la cual es propiedad de la compañía australiana BHP. En esta mina los trabajadores locales están segregados y viven en dormitorios para hombres solteros.

Mapa 1: AUSTRALIA



(+) En manos de fideicomisos aborígenes, la Comisión de Desarrollo Aborígen o grupos aborígenes incorporados.

(++) Tierra de la Corona reservada para los aborígenes, excluidas zona arqueológica y sitios históricos.

(+++) Tierras libres o rentadas en manos de grupos religiosos para las misiones para los aborígenes.

Fuente: Department of Aboriginal Affairs, *Annual Report 1982-1983*, Canberra, 1983: 32-33.

derecho y asumir el "deber" de colonizar estos territorios fue la idea de que la tierra debía cultivarse y que se le debía dar el uso económico "correcto". Esta actitud se apoyó en los dogmas de la ética protestante y en una visión racista pseudo-darwiniana, y estuvo guiada por la codicia de quienes participaron en la empresa colonial.

El colonialismo en Australia fue de los más rapaces y destructivos. Se apropió sólo de la tierra y los recursos naturales, destruyendo el sistema de producción de los aborígenes. Descartó a la población original de la tierra al considerarla carente de valor económico, sea como proveedora de trabajo (ya que se contaba con el trabajo barato de los convictos en casi todas las zonas), sea como consumidora potencial de productos manufacturados. La usurpación de tierras aborígenes ha continuado, ahora guiada por los intereses de capitales locales e internacionales, para controlar los recursos minerales en Australia.¹⁴

La tendencia durante el periodo de la invasión europea y de la expansión territorial fue de despoblación aborígen drástica, causada por la combinación de los siguientes factores: guerra, enfermedades, malnutrición y hambre, y por los efectos de la degradación social. El especialista en historia económica N. G. Butlin, en un análisis demográfico reciente,¹⁵ se refiere al origen de la primera de las epidemias mortales. Concluye que el virus de la viruela fue esparcido por los barcos ingleses accidental o intencionalmente entre los aborígenes, y que posiblemente éste fue "un acto de exterminio deliberado".

La mayoría de los aborígenes vive en la pobreza. Más aún, han sido culpados de ella por ser una "raza atrasada". El racismo, el despojo de sus tierras, y su relegamiento a una posición de obreros marginalizados han actuado para reproducir el "subdesarrollo" de los aborígenes. Las estadísticas

¹⁴ Véase Weineke, 1981.

¹⁵ Butlin, 1983.

sobre salud, mortalidad y desempleo para la población aborigen muestran contrastes alarmantes cuando se las compara con las de la población total australiana. Las condiciones de salud de los aborígenes son graves. Su tasa de mortalidad infantil es una de las más altas en el mundo;¹⁶ en 1978 era tres veces mayor que entre el resto de los australianos. Muchas de las enfermedades que aquejan a los aborígenes son prevenibles o curables.

Otras estadísticas revelan la naturaleza de las relaciones sociales en Australia. El número de aborígenes en las cárceles australianas es desproporcionado en comparación con el número de presos no aborígenes. Es común que la policía moleste y maltrate a los aborígenes, los acuse de crímenes con más frecuencia y los envíe a prisión en lugar de multarlos.¹⁷ Las estadísticas desproporcionadas de aborígenes en prisión revelan los mecanismos de coerción que usa el Estado para imponer la obediencia al proyecto dominante, las raíces profundas de las actitudes racistas hacia los aborígenes, y la resistencia de estos últimos a la asimilación forzada. Esta actitud de resistencia se observa en el caso del desafío de los aborígenes a leyes restrictivas que crearon una categoría de ofensas criminales que supuestamente sólo los aborígenes podían cometer.¹⁸

Otro aspecto para tener en cuenta son las denominaciones y definiciones que se han impuesto a la población aborigen. Se ha definido a los aborígenes como un tipo especial de personas para estar sujetas a leyes especiales. Antes se determinaba quién era aborigen de acuerdo con criterios raciales y mediante la prueba pseudocientífica de calcular la "propor-

¹⁶ Jennett, 1983, p. 122.

¹⁷ Langton, 1984.

¹⁸ En Queensland se consideraron hasta 1965 ofensas sujetas a castigo casarse con una persona no aborigen sin permiso, "bailar o 'desarrollar' otras prácticas nativas" sin permiso, estar en estado de ebriedad, abandonar o escapar de una reservación. Como dice C. Rowley, "los tribunales se han usado comúnmente como medios para impedir la interacción de los aborígenes [...] con otros ciudadanos" (Rowley, 1981, p. 188).

ción de sangre aborígen" en cada individuo. Hacia mediados de los años sesenta tendió a desaparecer y a "liberalizarse" la legislación especial para los aborígenes que los consideraba como menores ante la ley. Lo mismo comenzó a ocurrir con los términos racistas discriminatorios que se habían usado hasta entonces oficialmente: "pura sangre", de "sangre mezclada" o "mestizo", términos éstos que los aborígenes rechazaron.

Hasta muy recientemente jamás se había tomado en cuenta la manera en que se definen a sí mismos los aborígenes. En el censo de 1981 se consideró por primera vez la autodefinición basándose en el origen y no en la raza. Los aborígenes, por su parte, rechazan todas las taxonomías racistas legitimizadas por la ley.

Prácticas coloniales, políticas de Estado y resistencia

Las actitudes generales, así como las prácticas estatales en Australia respecto a la población aborígen desde el momento en que comenzó la invasión europea a fines del siglo XVIII hasta la década de los setenta del siglo XX, han estado marcadas por la negación y los intentos de supresión de la aboriginalidad. El genocidio y las acciones dirigidas a provocar la extinción gradual de los aborígenes, frecuentes hasta comienzos del siglo XX, se acompañaron por los esfuerzos misioneros por "civilizar a los nativos". Siguió a esto la teoría pseudocientífica y racista de la "mezcla de razas" que tenía como objetivo "blanquearlas". Desde 1961 hasta los años sesenta prevaleció la política asimilacionista, sinónimo de etnocidio. En los setenta se reemplazó la asimilación por una política de integración que comportó sólo un respeto formal por la autodeterminación de los aborígenes. La demanda de derechos sobre la tierra de los yirrkalas en 1963, la huelga de los trabajadores gurindjis en el rancho Vestey de Wave Hill en el



Manifestación de protesta aborigen en Australia, 1970.

Territorio del Norte en 1966, la resistencia aborigen a la apertura de la reserva de Arnhem Land para la explotación de bauxita, y la protesta montada en 1972 por la Embajada Aborigen frente al Parlamento en Canberra, son instancias que prueban la emergencia de un movimiento aborigen, con la cuestión de los derechos sobre la tierra como preocupación central.

Los aborígenes presentaron una resistencia continua a la conquista y a la expansión europea. En el siglo XIX esta resistencia tomó la forma de ataques organizados contra los colonizadores y su propiedad ("guerra económica"), de una guerra de guerrillas continuada y de bandolerismo social esporádico. Al mismo tiempo, se raptó a los niños aborígenes para usarlos como mano de obra esclava en los asentamientos agrícolas y pastolares; se los capturó y sometió a intentos



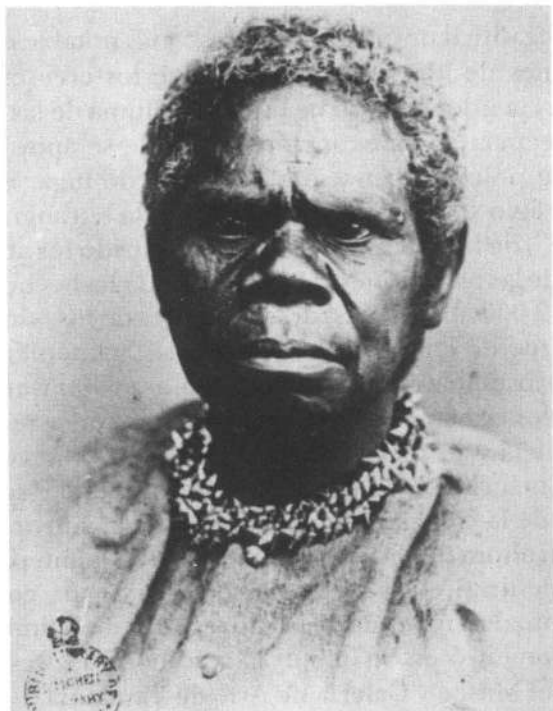
Truganini con otros tasmanos.

“civilizatorios” en hogares de colonos y en orfanatorios.¹⁹ Los niños tampoco fueron respetados en las masacres en que culminaron las expediciones punitivas contra la población aborígen. Se engañó y abusó de las mujeres aborígenes, se las capturó y mantuvo como concubinas; se las usó como mano de obra cautiva; se las forzó a la prostitución por medio del hambre, y hasta se las capturó para intercambiarlas por pieles de focas.²⁰

En el estado de guerra de frontera no declarado, los colonos respondieron a las acciones de guerrilla de los aborígenes de la forma más cruel. El lado siniestro del colonialismo quedó al desnudo en los casos de envenenamiento de comu-

¹⁹ Yarwoody y Knowling, 1982, p. 75; Ryan, 1981; Loos, 1982, p. 44; y Rowley, 1983, p. 120.

²⁰ Reynolds, 1981.



Truganini, considerada erróneamente la última tasmana.

nidades enteras de aborígenes a las cuales se les proporcionó leche o raciones de comida con estricnina o arsénico, lo que se llamaba cínicamente “el budín letal”. Como los aborígenes se resistían a morir, se los sacó del camino confinándolos en instituciones especiales. El modelo de estas instituciones se puede encontrar en el asentamiento de la isla de Flinders en Tasmania, inaugurado en los años treinta del siglo XIX. Resultó ser una trampa letal para los aborígenes. El confinamiento forzado se justificó como protección. Lo que en realidad se estaba protegiendo era los intereses económicos coloniales.

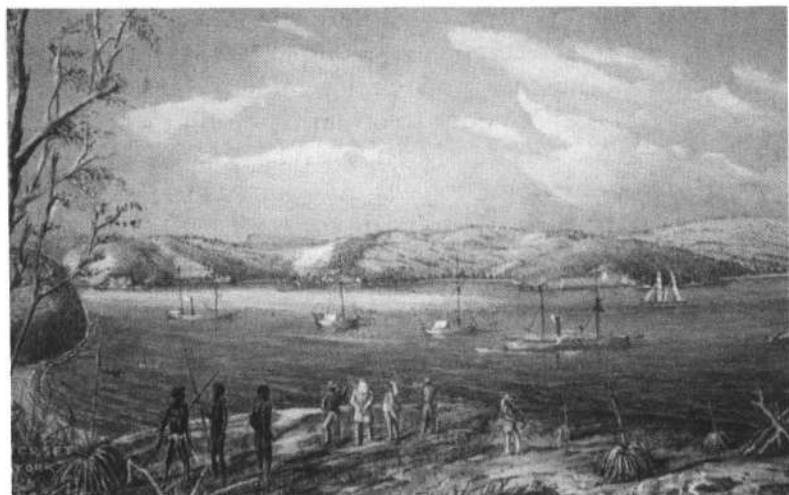
El mito, originado en el siglo XIX, de que los aborígenes eran una “raza condenada” que inevitablemente se extingui-

ría, es todavía difícil de erradicar. El caso más notable es el de los aborígenes de Tasmania a quienes se los cree extintos desde 1876, cuando murió Truganini, la "última de las tasmánas". La creencia en su extinción inevitable se apoyó en la evidencia de prácticas genocidas que tuvieron lugar en Tasmania en el siglo XIX,²¹ y en el mito de "la lenta estrangulación de la mente", de la cual se supuso habían sufrido los aborígenes a causa de las privaciones.²² L. Ryan (1981) ha hecho notar que más de 2 000 aborígenes, descendientes de los tasmános, viven actualmente en y fuera de Tasmania, manteniendo su identidad (sin embargo las cifras llegan a 5 000 tasmános). Hoy en día, los tasmános están luchando para que se reconozca su existencia y su reclamo sobre la tierra. Como complemento de esta lucha piden justicia por las ignominias sufridas en nombre de la ciencia, principalmente de la antropología física. Tratan ahora de recuperar los restos de sus antepasados que se encuentran en laboratorios de Occidente, como el Departamento de Anatomía de la Universidad de Edimburgo. Esta tarea comenzó en 1976 con el rescate de los restos de Truganini del Museo y Galería de Arte de Tasmania.

En 1972 comenzó una era reformista en relación con la situación de los aborígenes, al ponerse en práctica medidas legales y programas para el desarrollo y el bienestar social. También a principios de ese año se levantaron frente al Parlamento en Canberra, la capital australiana, las carpas de la Embajada Aborígen, símbolo visible de las demandas aborígenes y una declaración de que eran tratados como extranjeros en su propia tierra. La Embajada Aborígen marcó el comienzo de un movimiento en el ámbito nacional en defensa de los derechos sobre la tierra. El Partido Laborista respondió

²¹ Turnbull, 1974.

²² El periodo negro de la historia de Tasmania en el siglo XIX, que se supuso terminaría y sería olvidado al morir Truganini, fue testigo de una reducción de la población aborígen de entre 1 000 a 20 000 al tiempo del arribo de los europeos en 1803, a sólo 123 en 1838. Estos sobrevivientes fueron transformados en prisioneros en reservaciones distantes.



Somerset, Cape York, Queensland, 1872. Establecido como puerto de guardia, estación carbonera y puerto de refugio.

a las peticiones con un proyecto pluralista, prometió desarrollar una política de autodeterminación e investigar el asunto central de los derechos sobre la tierra.

La política del Partido Laborista descansaba en la idea de la integración de los aborígenes, no como pueblos con demandas específicas de autodeterminación, poder de decisión y peticiones económicas precisas, sino como un “grupo de presión” más en la sociedad australiana. El papel que desarrollarían los aborígenes se concibió como de asesores del gobierno en asuntos aborígenes. En la práctica, no tendrían poder.²³

“Autoadministración” fue la retórica que la coalición de los partidos Liberal y Nacional usaron para formular su política hacia los aborígenes cuando fueron electos en 1975. Esto

²³ Se establecieron una comisión sobre derechos a la tierra, el Comité Consultivo Nacional Aborigen y el Departamento de Asuntos Aborígenes. Además se aumentó el presupuesto para bienestar social dirigido a los aborígenes.

se tradujo en proyectos que se llevaron a cabo en nombre del "interés nacional" como, por ejemplo, la explotación de uranio y los permisos de prospección minera en la reservas.²⁴ Desde 1972 los aborígenes sólo han obtenido títulos sobre alrededor de 6% de la tierra en Australia. La mayoría de los grupos aborígenes tiene todavía que ganar la batalla por los derechos sobre la tierra y, en las zonas ricas en minerales, poder de decisión sobre las explotaciones mineras y el uso de los recursos naturales.

EL PACÍFICO ACTUALMENTE BAJO LA DOMINACIÓN COLONIAL

Kanaky y sus luchas (Nueva Caledonia)

En 1853 Francia anexó Kanaky. Un año después se fundó Noumea como base para una colonia de convictos. Desde el primer momento la población local —los canacos— resistió la invasión europea. Una de las principales causas de enfrentamiento fue el despojo de sus tierras. Los canacos consideraban a la tierra como propiedad colectiva familiar de los primeros que las hubieran cultivado y de sus descendientes. La guerra entre los distintos grupos locales que tanto llamó la atención de los observadores europeos era endémica pero no anárquica.²⁵ Raramente la guerra resultaba en la conquista de territorios o en la expulsión de la población derrotada. Además, tener autoridad política no significaba gozar de derechos especiales sobre la tierra y los recursos naturales. El territorio constituía la base para definir la identidad del clan en sus proyecciones pasadas y futuras y para diferenciar a grupos sociales.

La intervención francesa fue de poca importancia hasta la década de los sesenta del siglo XIX, pero la situación cambió

²⁴ Jennett, *op. cit.*, pp. 132-133.

²⁵ Douglas, 1980, pp. 21-51; véase también Latham, 1975 pp. 48-63 y 1978.

radicalmente entre 1862 y 1870 bajo la gubernatura de Charles Guillain, quien hizo amplio uso de la fuerza militar para controlar a la colonia. A este cuadro se debe agregar el papel que jugaron las misiones cristianas.²⁶ Las políticas coloniales francesas dirigidas a los canacos se basaron en el sistema de reservas (*cantonnement*) en la Grande Terre. Estas reservas cubrían menos de un décimo de la isla y eran en general tierras malas. El resto de las tierras enajenadas (*domaine*) se dejaron libres para que los europeos las ocuparan. Las reservas se distribuyeron como "donaciones" de Estado de acuerdo con la categoría administrativa arbitraria de "tribu", sin tener en cuenta las definiciones clánicas territoriales existentes.

Los canacos quedaron hasta 1946 bajo la jurisdicción de una ley especial: el *indigénat*, que limitaba sus movimientos a las reservas y los obligaba a proporcionar trabajo para las obras públicas y para los colonos. En los años cincuenta de este siglo, las misiones se convirtieron en el *locus* del cual comenzaron a desarrollarse organizaciones políticas incipientes. La Union Calédonienne, panétnica, se formó en 1951. La preocupación principal de los canacos era entonces la recuperación urgente de los territorios clánicos, el retorno de los clanes dispersos a sus tierras y defender las tierras de las reservas. La administración colonial había usado la cuestión de las tierras de las reservas y de su ampliación para contener la lucha independentista mediante la implementación de reformas, la formulación de varios tipos de títulos sobre la tierra, las transferencias de tierras y el otorgamiento de créditos en las zonas rurales.²⁷ Los programas reformistas continúan en práctica hoy en día con la intención de mantener a Kanaky como territorio francés de ultramar. En 1978, Paul Dijoud ocupó el

²⁶ En el noreste, ya para la década de 1860, las misiones habían ganado considerable control sobre la vida de los canacos, situación que Guillain trató de desmantelar. Los esfuerzos de Guillain por extender la dominación francesa por la fuerza de las armas no fueron totalmente exitosos y gran parte de Kanaky permaneció más allá de su control directo (véase Douglas, *op. cit.*).

²⁷ Ward, 1982, pp. 532-548.

puesto de ministro de los Departamentos y Territorios de Ultramar y presentó un nuevo programa de desarrollo económico y social de largo alcance para el territorio. En el ámbito económico se proyectó la devolución de tierras a los canacos mediante leyes de expropiación y de compra preferencial, pero protegiéndose al mismo tiempo los intereses de los colonos franceses. La planificación del desarrollo económico se centró en el impulso al turismo, a la pesca, al cultivo de café, y en la apertura de una segunda planta de procesamiento de níquel. Dijoud acompañó estas reformas con recomendaciones para que la independencia se pospusiera por otros diez años. Los canacos y los partidos independientes rechazaron esta propuesta.²⁸

Hasta mediados de los años cincuenta los canacos eran el sector más numeroso de la población, pero en los setenta, con la llegada de inmigrantes franceses, argelinos, wallisianos, de gente de la Polinesia francesa, indonesios, vietnamitas y vanuatos, se comienzan a perfilar como minoría. Francia usa justamente las estadísticas de 55 545 canacos y 50 757 europeos (censo de 1976) para justificar el estatus de Kanaky como colonia de asentamiento.²⁹ En los últimos dos años se han agregado nuevos ingredientes que acentúan el desequilibrio demográfico: el estacionamiento de un alto número de tropas francesas para controlar el movimiento independentista, tropas éstas que por estar compuestas de ciudadanos franceses tienen derecho a votar en las elecciones o plebiscitos que tengan lugar en Kanaky.

Luego de los primeros desarrollos políticos de los años cincuenta, en los sesenta el nacionalismo canaco se hizo explícito entre la juventud educada a la francesa como en el grupo de los Foulards Rouges, el Grupo '78 y la Jeunesse

²⁸ Véase *ibid.*, p. 542, así como Ward, 1980, pp. 195-199.

²⁹ Sólo las Islas de la Lealtad y la Isla de Pines están ocupadas enteramente por melanesios. La Grande Terre, fuera de las reservas, está en manos de las industrias pastorales controladas por propietarios franceses ausentistas (*ibid.*, p. 193).

Calédonienne. Nuevamente, la cuestión de la tierra adquirió importancia central. El Foulards Rouges se abocó a este problema así como al de la identidad y la cultura canacas. Varios partidos políticos se formaron en los años setenta a partir de estos movimientos como el Frente Unido para la Liberación de los Canacos (FULC), primero conocido como Unión Multi-racial de Nueva Caledonia, que ya para 1975, descartando sus metas anteriores de autonomía interna, demandaba la independencia completa. Otros partidos como el Partido para la Liberación de los Canacos (Palica), marxista, la Unión Progresista Melanesia (UPM), y la Unión Caledoniana (UC) también se enfocaron al logro de la independencia canaca. La lucha por la independencia se centró en el argumento de que los canacos son el *pueblo legítimo* de Kanaky. Fue en este contexto de demandas independentistas que se puso en efecto el Plan Dijoud, con el fin de contenerlas.³⁰

Los planes gradualistas franceses se enfrentaron a un movimiento independentista canaco de bases sólidas y a protestas generalizadas. Los incidentes de incendio y robo de ganado a los colonos han sido comunes. Han tenido lugar invasiones de tierras ocupadas por colonos, aunque nunca en gran escala. En este contexto, antes de las elecciones de 1979, los diferentes partidos melanesios que apoyaban la demanda de independencia y la Unión Caledoniana se unieron en el órgano de oposición Frente Independentista (FI). Éste se definió como anticapitalista y antimperialista, y abogó por la independencia canaca y un proyecto socialista. La devolución de las tierras a los clanes y cambios en el control de las minas figuraron en su programa político. 80% de los canacos votaron entonces por el FI.³¹

³⁰ Según A. Ward: "La línea básica del Plan Dijoud es clara: Nueva Caledonia seguirá siendo Territorio Francés [...] abierto a posibles nuevos colonos. La *Indépendance Kanak* y la demanda 'política' de los *indépendantistes* de que se devuelva virtualmente toda la tierra a los clanes originales, se rechazan" (1982, p. 342).

³¹ Véase Winslow, 1986, p. 28.

En los últimos años se ha reafirmado la lucha por la independencia y se ha agudizado el conflicto, particularmente a partir de las elecciones presidenciales francesas de 1981. Ni el nuevo plan de contención del movimiento independentista a cargo del ministro Pisani, delegado del gobierno francés hasta 1985, ni el desembarco de nuevos contingentes militares, la represión ni los escuadrones terroristas de derecha han logrado detener la lucha anticolonial-nacionalista de Kanaky.³² La carta abierta que envió el buró político del Frente de Liberación Nacional Canaco (FLNC) en nombre del gobierno de Kanaky al ministro Pisani, el 5 de marzo de 1985, describe claramente el contexto en que se está dando la lucha independentista y la actitud del gobierno francés. Dicen algunos de sus párrafos:

Quisiéramos expresar nuestra indignación por la represión que sufren los canacos [...] Estamos indignados por los arrestos masivos, las capturas, los robos, y el trato durante los interrogatorios. Estamos indignados por las condiciones carcelarias de los canacos presos [...] Estamos indignados porque se considera culpable colectivamente al pueblo canaco. ¿Culpable de qué? ¿De reclamar su derecho legítimo de luchar por su libertad, por su independencia? ¿Ha sufrido modificaciones el programa de la izquierda francesa sobre este punto? [...] Para evitar que arrojen piedras van a tener que recoger todos los guijarros de la tierra canaca.³³

En diciembre de 1983, Jean-Marie Tjibaou, el vocero de la Unión Caledoniana y líder potencial de Kanaky independiente, estableció el 24 de septiembre de 1986 como fecha

³² Una de las opiniones, al parecer generalizada en Francia y entre las potencias regionales, es el temor de que surja una "mini-Cuba del Pacífico". Kanaky junto con Timor Oriental, Fidji y Vanuatu se piensan como posibles casos. Esta forma de percibir la situación en el Pacífico pareció tener raíces en el temor de Australia de entonces por un supuesto "peligro soviético" en el Pacífico y, en consecuencia, por una confrontación soviético-estadunidense que quebraría la "estabilidad" de la región.

³³ Reproducido en *The Journal of Pacific Studies*, 1985, pp. 171-175.

para que se concretara la independencia. Demandó a la vez que se quitara el derecho de voto a los nacionales franceses, los polinesios y los indochinos antes de que tuvieran lugar las elecciones de julio de 1984. Más tarde, el congreso del FLNC reiteró la demanda del voto exclusivo canaco, pero el entonces primer ministro francés Jacques Chirac rechazó esta demanda categóricamente. Al mismo tiempo que Francia volvió a demostrar su intransigencia, el FLNC, luego de ocho años de insistencia, logró un triunfo: que el Foro del Pacífico levantara la cuestión de la independencia de Kanaky en las Naciones Unidas.

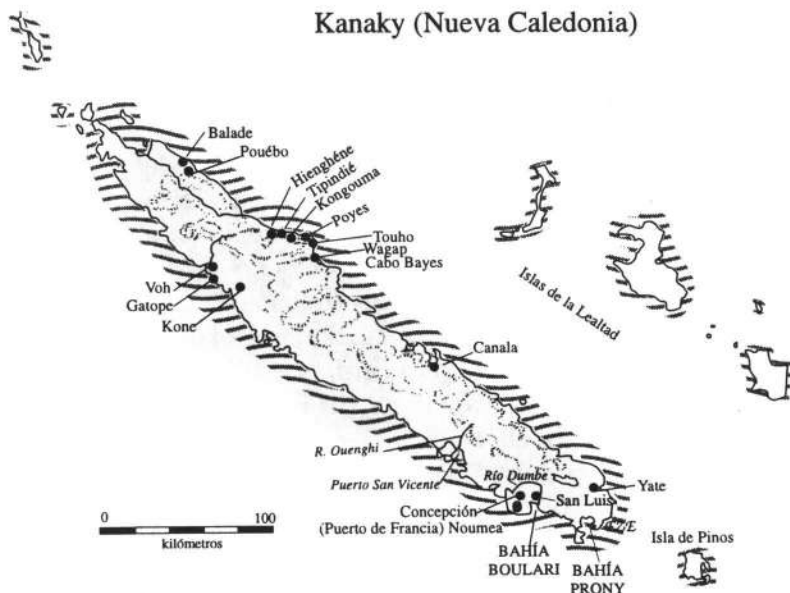
La lucha independentista se enfrenta a la defensa encarnizada que ha hecho Francia de sus intereses económico y militar estratégicos en la zona. En el aspecto económico tienen gran peso para Francia los depósitos de níquel en Kanaky (la mitad de las reservas mundiales, excluyendo a los países ex socialistas). Además, la plataforma marina de Kanaky es rica en nódulos polimetálicos que podrían indicar la existencia de manganeso, níquel, cobalto y cobre, posibilidad que cobra mayor importancia dada la situación en Sudáfrica, rica en manganeso y cobalto. Luego, en términos estratégicos, Francia ha visto a Kanaky como uno de sus bastiones para defender sus intereses como potencia. Kanaky está ubicado en una zona crucial entre los océanos Índico y Pacífico, a medio camino de una ruta vital para el transporte de minerales.

Las intenciones de Francia respecto al Pacífico se reflejaron claramente en las palabras de Régis Debray, consejero del presidente Mitterand y secretario general del Consejo del Pacífico Sur:

Si Francia tiene que seguir una política exterior autónoma, debe contar con sus propios medios estratégicos. A diferencia de China, la Unión Soviética o los Estados Unidos, no tenemos desiertos "para experimentación nuclear" en Francia, pero tenemos uno aquí, en Mururoa.³⁴

³⁴ Entrevista con *Libération*, citado en South, 1986, p. 20.

Kanaky (Nueva Caledonia)



Fuente: Department of Human Geography, A. N. U.

Es decir, se considera al Pacífico un “desierto” apropiado para los experimentos nucleares. El futuro de la población canaca y su independencia, así como también el proceso total de descolonización del Pacífico se ha supeditado a los intereses militares estratégicos de las potencias. Subyacente a las consideraciones estratégicas campea la tesis del “Pacífico vacío” que niega la existencia misma de la población que lo ocupa y, en consecuencia, la trata sin el más mínimo respeto por sus derechos humanos básicos.

Ha transcurrido la fecha límite que estableció el desaparecido líder Tjibaou sin que se alcanzara la independencia. A fines de abril de 1988, la armada francesa intervino por primera vez de manera directa en el conflicto. Apparentemente, sólo entonces se reconoció, según lo expresado por el jefe de Estado Mayor de la Alta Comisión Francesa en Noumea,

que existía una condición de “guerra civil” entre independentistas y autoridades francesas. El FLNC, definió la confrontación en otros términos, como guerra anticolonial de los canacos contra fuerzas de ocupación, y en ese tenor hizo un llamado al Comité de Descolonización de la ONU para que investigara la situación.

La etapa más reciente ha estado marcada por intentos conciliatorios conjuntos que se concretaron el 26 de junio de 1988 en los acuerdos de Matignon para lograr la paz. Se da importancia en estos acuerdos a la población melanesia y se reconocen sus derechos territoriales y su especificidad cultural. Sin embargo, se supedita la concreción de la autodeterminación a la puesta en práctica de un proyecto de desarrollo económico, social y cultural que se desarrollaría durante diez años. Así, sólo en 1998 la demanda de autodeterminación se sujetaría a voto. Mientras que en el contexto de estas discusiones el presidente francés Mitterand calificó al conflicto actual de “drama colonial”, y la extrema derecha en Nueva Caledonia consideró los nuevos acuerdos como “una victoria del FLNC”, los independentistas ven los acuerdos con justificado recelo. El líder Tjibaou, a pesar de su actitud conciliatoria, estimó que “el proyecto [...] ponía en entredicho el problema de [...] la soberanía”. Los líderes Jean-Marie Tjibaou y Yeiwene Yeiwene fueron asesinados el 4 de mayo de 1989, en medio de las disensiones surgidas con la firma de los acuerdos de Matignon, considerados una traición a la meta de la independencia. Entre los independentistas se considera que el nuevo plazo establecido para formar cuadros administrativos y comenzar planes de desarrollo —bajo la tutela francesa— sólo llevará al surgimiento de una burguesía nativa, y distorsionará el ideal nacionalista convirtiéndolo en una realidad de integración al proyecto francés.³⁵ En el curso de este largo proceso de lucha anticolonial, la búsqueda de soluciones con

³⁵ Véase *Le Monde*, 6 de julio y 9 de septiembre de 1988.

base en el diálogo se ha ido desgastando. Mientras, el movimiento nacionalista continúa.

COMENTARIOS FINALES

En el centro de la problemática del Pacífico se encuentra la cuestión del derecho de los pueblos originales de ejercer plenamente su propia identidad colectiva. Esta identidad se encuentra enraizada en una larga trayectoria histórica y está íntimamente ligada a la territorialidad.

La negación de la especificidad de las poblaciones del Pacífico se expresa en una gama de posiciones. Estas posiciones van desde aquellas que niegan el derecho de estas poblaciones a existir como entidades sociales independientes (el caso de los pueblos víctimas de los nuevos expansionismos y de aquellos aún bajo regímenes coloniales), a la más generalizada de concebirlos como "protegidos" de los gobiernos de estados regionales dominantes o, cuando están abarcados en estos estados, supeditados a "intereses nacionales 'estatales'". La historia pasada y presente de estas poblaciones da amplias evidencias de violaciones a sus derechos humanos básicos y a sus derechos colectivos como pueblos. Mientras sobre estos derechos sigan privando las consideraciones económicas y estratégicas que plantean aquellos sectores sociales que se asumen como encarnación de *toda* "la nación", y los intereses de las potencias mundiales, poco podrá cambiar la situación del Pacífico.

Varios movimientos y organizaciones han hecho visibles los problemas de los pueblos del Pacífico. Algunos de estos movimientos y organizaciones se orientan al acomodo dentro del marco socioeconómico e institucional existente, y se dirigen a promover reformas. En este sentido, confirman al Estado y al *statu quo*. Este parece ser el caso de los aborígenes en Australia: sus acciones se desarrollan dentro de un marco legal

en cuya elaboración no han participado, y toman como modelo un patrón de acción política legalista y formal.

Otros son movimientos contra la dominación colonial, y a menudo desarrollan una lucha de confrontación. Es el caso de Kanaky bajo la dominación francesa, y de Timor Oriental en su resistencia al expansionismo indonesio. En estos casos se plantea la necesidad de cambios radicales; la lucha ha sido larga y por la fuerza de las circunstancias han tendido a devenir en lucha armada. Diferencias en la naturaleza de estos movimientos se pueden observar, por ejemplo, en la resistencia a Indonesia que presentan Timor Oriental, por una parte, e Iryan Jaya, por la otra.

En cuanto a tendencias generales, es evidente que dentro del contexto de las independencias recientes en el Pacífico se continúa fortaleciendo una dependencia que contiene vestigios coloniales y racismo. La conciencia de la propia identidad histórico cultural puede permitir a poblaciones en situaciones de subordinación desarrollar prácticas contrahegemónicas y organizarse en movimientos que propongan opciones reales de cambio.

En los casos en que se propone la autodeterminación y la defensa de la identidad, hay que preguntarse cómo se plantean estos proyectos, quiénes lo hacen, y cómo se están reformulando las identidades en las actuales circunstancias económico políticas que vive el Pacífico. La situación de los pueblos del Pacífico está íntimamente ligada al problema de la descolonización. Un paso en este proceso inconcluso de descolonización del Pacífico es iniciar la cancelación de todos los proteccionismos, los fideicomisos, eliminar el mito de los "estados débiles", recuperar la cultura en su sentido político y al pasado como historia que define a los pueblos.

La situación de los pueblos del Pacífico cuestiona la realidad de subordinación y muestra la necesidad de encontrar opciones endógenas que quiebren la situación de dependencia y dominación existentes. Esta problemática no es sólo una

de supervivencia física como de identidad, sino una de libertad para ejercer la diferencia y la especificidad, y para poner en práctica una voluntad colectiva en el campo político.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, A. (1966), "L'Orientalisme en crise", en *Diogène*, núm. 44, pp. 109-142.
- Butlin, N.G. (1983), *Our Original Aggression: Aboriginal Populations of South-Eastern Australia 1788-1850*, Melbourne, Allen and Unwin.
- Devalle, Susana B.C. (1980), "On the Study of Ethnicity", en *South Asian Anthropologist*, vol. 1, septiembre.
- (1987), "Discourses of Ethnicity: The Faces on the Masks", en Howard, M. (ed.), *Ethnicity and Nation Building in the South Pacific*, Allen and Unwin y USP.
- (1992), *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Newbury Park-Delhi-Londres, Sage.
- Douglas, B. (1980), "Conflict and Alliance in a Colonial Context: Case Studies in New Caledonia, 1853-1870", *The Journal of Pacific History*, vol. XV, parte I, enero, pp. 21-51.
- Durutalo, S. (1986), "Na Lotu, na Vanua, na Matanitu: The Paramountcy of Fijian Interests and the Politization of Ethnicity", ponencia presentada en el simposio *Etnicidad y desarrollo en el Pacífico*, UNU, Suva, Fidji (mimeo).
- Fitzpatrick, P. (1978), "Really Rather like Slavery: Law and Labour in the Colonial Economy in Papua New Guinea", en E.L. Wheelwright y K. Buckley (eds.), *Essays in the Political Economy of Australian Capitalism*, Sydney, Australia and New Zealand Book Co., vol. 3, pp. 102-118.
- (1980), *Law and State in Papua New Guinea*, Londres, Academic Press.
- Franklin, M.A. (1979), "Racism Australian Style", *The Australian Quarterly*, vol. 51, núm. 3, septiembre, pp. 98-107.
- Jennett, C. (1983), "Aboriginies, Land Rights and Mining", en Wheelwright, E.L. and Buckley, K. (eds.), *Essays in the Political Economy of Australian Capitalism*, Sydney, Australia and New Zealand Book Co., vol. 5, pp. 119-144.
- Keesing, F.M. (1946), *The South Seas in the Modern World*, Nueva York, The John Day Co.
- Kiste, R.C. (1974), *The Bikinians: A Study in Forced Migration*, Menlo Park, Cal., Cummings Publ. Co.
- Latham, L. (1975), "Revolt Re-Examined: the 1878 Insurrection in New Caledonia", en *Journal of Pacific History*, vol. X, núms. 3-4, pp. 48-63.

- (1978), *La révolte de 1878 - Étude critique des causes de la rébellion de 1878 en Nouvelle-Calédonie*, Noumea.
- Loos, N. (1982), *Invasion and Resistance. Aboriginal-European Relations on the North Queensland Frontier 1881-1897*, Canberra, ANU Press.
- Mamak, A. y Ahmed Ali (eds.) (1979), *Race, Class and Rebellion in the South Pacific*, Sydney, George Allen and Unwin.
- Oram, N.D. (1976), *Colonial Town to Melanesian City. Port Moresby 1884-1974*, Canberra, ANU Press.
- Plange, N. (1985), "Colonial Capitalism and Class Formation in Fiji: A Retrospective Overview", en *The Journal of Pacific Studies*, vol. 11, pp. 91-116.
- Reynolds, H. (1981), *The Other Side of the Frontier. An Interpretation of the Aboriginal Response to the Invasion and Settlement of Australia*, Townsville, James Cook University of North Queensland.
- Rowley, C.D. (1983), *The Destruction of Aboriginal Society*, Ringwood, Vict., Penguin Books.
- (1981), *A Matter of Justice*, Canberra, ANU Press.
- Ryan, L. (1981), *The Aboriginal Tasmanians*, St. Lucia, University of Queensland Press.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Turnbull, C. (1974), *Black War: The Extermination of the Tasmanian Aborigines*, Melbourne, Sun Books.
- Ward, A. (1980), "The Independent Movement and the Plan Dijoud in New Caledonia", en *Journal of Pacific History*, vol. XV, primera parte, enero, pp. 193-199.
- (1982), "New Caledonia: The Politics of Land", en May, R.J. y H. Nelson (eds.), *Melanesia: Beyond Diversity*, Canberra, ANU Press, pp. 532-548.
- Weineke, C.E. (1981), "Destruction and Survival: Articulation of Aboriginal and Capitalist Modes of Production in Three Specific Areas of Colonial and Contemporary Australia", tesis de doctorado, Universidad de Sidney.
- Winslow, D. (1986), "France's Solution for New Caledonia", ponencia presentada en el simposio *Minorías étnicas en el Pacífico*, UNU, Suva/Fidji, mimeo.
- Wolfers, E.P. (1975), *Race Relations and Colonial Rule in Papua New Guinea*, Sydney, Australia and New Zealand Book Co.
- Yarwood, A.T. y Knowling, M.J. (1982), *Race Relations in Australia. A History*, North Ryde, N.S.W., Methuen Australia.

GÉNESIS, EVOLUCIÓN Y UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS ANTE LA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

ÉTIENNE-RICHARD MBAYA

Con el fin de lograr claridad en la presentación del tema, este artículo se encuentra dividido en tres partes: los derechos humanos en algunas tradiciones culturales; la universalidad de los derechos humanos y su relación con la democracia social y, finalmente, la democracia en cuanto derecho y condición del desarrollo de la paz social, tomando en cuenta el ejemplo del actual proceso democrático en África.

INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos expresan una antinomia fundamental en la sociedad humana, antinomia que abarca desde la relación entre el hombre y la sociedad hasta la del individuo con todos sus congéneres.

Fue necesario mucho tiempo para que este conflicto fundamental se convirtiera en un problema social. Durante siglos, la Iglesia había suprimido la antinomia entre el hombre y la sociedad, reemplazándola por la panacea trascendental de la eternidad, a fin de disminuir el interés del hombre por su vida terrestre *transitoria*. En lugar de *el hombre y la sociedad*, la Iglesia ofrecía a pobres y ricos la máxima de *el hombre y el reino*

de Dios, esforzándose por mantener la riqueza para los ricos y la pobreza para los pobres.

No es de sorprender, por tanto, que la exigencia de los derechos del hombre se haya transformado al mismo tiempo en una época en que la situación de los *servi adscripticii glebae** estaba en vías de extinción y la sociedad se preparaba para el triunfo del proletariado industrial —una época en la que sobre las ruinas del sistema feudal en decadencia se desarrolló la propiedad privada que, para ser viable, debe depender de la libre empresa y de la libertad de los empresarios.

Con la esclavitud, el colonialismo y posteriormente el advenimiento del fascismo se ha retomado el examen de la negación de los derechos humanos. Aunque la esclavitud, el colonialismo y el fascismo hayan desaparecido en sus formas originales, hoy en día reaparecen en una forma diferente; sin embargo, sus efectos respecto de la violación de los derechos humanos, son los mismos. Estas nuevas formas son las dictaduras, el neocolonialismo, por no mencionar más que esos.

Así, heredero de un pasado histórico, el fenómeno de los derechos humanos comparte también un presente cuyas características evolucionan sin cesar. La manifestación específica de los derechos humanos nos lleva a considerarlos objetos de un estudio científico que constituye una disciplina determinada, si queremos que el respeto a los derechos humanos no sea dictado por los imperativos formales de una teoría legal dogmática, sino que se apoye sobre bases científicas.

EXCLUSIVIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

La historia de los derechos humanos se caracteriza por la noción de exclusividad; incluso en el mundo actual, los dere-

* siervos de la gleba (n. del t.).

chos humanos tienden a funcionar en favor de los privilegiados.¹

Con la creación de la Organización de las Naciones Unidas y con la adopción de los principios de la Carta de las Naciones Unidas y de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de otras disposiciones internacionales, finalmente se desechó, por lo menos en teoría, la idea de la exclusividad de los derechos humanos. Desde 1945, vivimos un periodo de reconocimiento de la universalidad e inclusividad de los derechos humanos. Es también un periodo en el que la gente reivindica su derecho de ejercer la autodeterminación como un derecho humano y de los pueblos. Es el periodo de la descolonización, de la emancipación, de la lucha contra el racismo y contra todas las formas de discriminación racial, de la democratización. El derecho a la existencia, el derecho a la vida, el derecho a la integridad física y moral de la persona y a la no discriminación, en particular la no discriminación racial, son normas imperativas de la comunidad internacional, o bien pertenecientes al *ius cogens*.*

En general, los que gozan de la libertad son, por un lado, los privilegiados, *the haves*;^{**} por otro, los sectores de la sociedad nacional e internacional que están muy apegados al orden de cosas actual. Éstos tienen interés en proteger y defender el *statu quo* y tienen a su disposición los medios políticos y económicos para la defensa del orden existente.

A diferencia de éstos, la mayor parte de la humanidad posee aspiraciones que se traducen por un deseo de cambio, el deseo de un nuevo orden social. Los desposeídos, las víctimas de la opresión, la discriminación, y la explotación exigen, como individuos y como grupos, la participación, la emancipación, la autodeterminación y una distribución justa

¹ Théo van Boven, texto del discurso que pronunció el 7 de diciembre de 1982, en Louvain-la-Neuve, al recibir la distinción de doctor *honoris causa* otorgada por la Universidad Católica de Lovaina.

* derecho coercitivo (n. del t.).

** los que tienen (n. del t.).

y equitativa de la riqueza y los recursos. Estas reivindicaciones forman parte de un movimiento de liberación cuyo fin es sustituir los sistemas y prácticas de opresión y explotación por estructuras y relaciones basadas en la justicia y el respeto a los derechos humanos de todos.

Como sabemos, la Declaración Universal de Derechos Humanos tenía límites. Por ejemplo, no imponía ninguna obligación. Una gran cantidad de derechos no estaban formulados de manera precisa. Ningún organismo de control había sido previsto y los derechos colectivos no estaban incluidos.

Esta evolución posterior ha contribuido a eliminar bastantes de estas imperfecciones, aunque queda mucho por hacer. Así, desde 1946, la evolución de la ONU ha seguido los lineamientos siguientes: precisar y elaborar el tenor real de las normas; hacer más claras cuáles son las obligaciones correspondientes a estas normas que tienen los estados; establecer mecanismos de control para que los estados pongan en vigor los derechos humanos; establecer procedimientos que permitan actuar ante las violaciones; descubrir lazos entre los derechos humanos y los otros problemas fundamentales de la comunidad mundial, como el desarrollo y la búsqueda de la paz.²

Aun cuando se puede sostener que todos los estados miembros de las Naciones Unidas aceptan las obligaciones que se desprenden de la Carta de las Naciones Unidas, incluida la obligación de fomentar "el respeto universal y efectivo de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos sin distinción de raza, sexo, idioma o religión" (art. 55c), se puede sostener igualmente que la Declaración Universal tuvo cuidado de mencionar con claridad estos derechos y que, en consecuencia, todos los miembros de las Naciones Unidas se han visto obligados a fomentar el respeto efectivo de estos derechos. Sin embargo, resultó necesario e indispen-

² Asborne, 1984.

sable precisar la obligatoriedad de los derechos humanos mediante la adopción de cierto número de convenciones cuya ratificación era facultad de los estados. Las convenciones más importantes de este tipo son: las relacionadas con los derechos civiles y políticos (1966), las que son sobre derechos económicos, sociales y culturales (1966), las convenciones contra la discriminación..., a las que hay que añadir las convenciones adoptadas por los organismos regionales (Convención europea de los derechos humanos y de las libertades fundamentales; Convención americana sobre derechos humanos; Carta africana de derechos humanos y de los pueblos).

A partir de este hecho, si existen violaciones continuas de los derechos humanos, el problema no reside en la falta de convenciones, sino más bien en la necesidad de dar más precisión a los derechos y obligaciones y de establecer mecanismos internacionales suficientemente seguros para vigilar su aplicación y actuar ante las violaciones. Tales mecanismos ayudarían a dar una consistencia cada vez más específica y detallada a los derechos generales y vagos contenidos en la Declaración Universal.

Las grandes corrientes de pensamiento han propuesto, desde siempre, a su manera, un cierto ideal de los derechos humanos; pero no ha sido sino hasta las últimas décadas, y sobre todo desde la segunda guerra mundial, que ha habido un empeño por dotarlos de una formulación precisa y jurídica con la cual los estados podrían comprometerse.

A pesar de la antigüedad de la concepción de los derechos humanos y de la amplia adhesión de que goza, y a pesar de la larga evolución de los medios empleados para proteger algunos de estos derechos mediante conjuntos de leyes, la proclamación sistemática de las declaraciones de los derechos humanos es un fenómeno reciente en la historia.

Para comprender la génesis de la noción de los derechos humanos y la formulación actual de estos derechos debemos distinguir, por una parte, los orígenes o raíces más o

menos lejanos en las diferentes tradiciones y filosofías y, por otra, las fuentes más inmediatas de los textos actuales que atañen a los derechos humanos.

LOS DERECHOS HUMANOS: MATERIA DE DERECHO INTERNO Y EXTERNO

Los derechos humanos corresponden a un cierto estado de la sociedad. Antes de estar inscritos en una constitución o en un texto jurídico, se anunciaron bajo la forma de movimientos sociales, tensiones históricas, tendencias imperceptibles de las mentalidades que evolucionan hacia otra manera de sentir y de pensar.

En el precipitado histórico que agita al mundo, la parte de los sentimientos, del temperamento, de la cultura, de la religión, de la relación entre el poder y la sociedad civil debería ser dosificada meticulosamente. Aun cuando los derechos humanos posean un arraigo social preciso e indiscutible son sin embargo fruto de un simple determinismo social; aunque movido por potentes fuerzas sociales, el hombre cuenta como tal en su interpretación de la historia, en su manera de gobernar y de pensar las fuerzas individuales y colectivas que lo agitan y perturban. Se trata del hombre como sujeto dotado de necesidades, deseos, aspiraciones, sentimientos y razón. El hombre del que se trata aquí no es sólo un ser privado y un ser social; es también un animal político. La política es una encrucijada donde se cruzan contradictoriamente las exigencias de lo privado y de lo colectivo, de lo natural y de lo civil; se instituye siempre en una relación de fuerzas representadas por grupos con intereses divergentes y a menudo opuestos. La tarea fundamental de la política es precisamente la regulación de estas fuerzas.

Tal parece ser el caso de los pensadores que representaron hitos en los siglos XVII y XVIII y uno de cuyos méritos más altos

había sido permitir la redacción de numerosas reivindicaciones o declaraciones de derechos en Inglaterra, Francia y Estados Unidos.

Desde entonces los derechos humanos se sitúan en un combate de ideas, son la flor de una vigilancia del espíritu ante las presiones de los poderes establecidos, hábitos mentales, modos de gobierno herederos de órdenes más antiguos. Como el espíritu, la idea es dinámica; atraviesa el tejido de la historia para inventar algo nuevo, altera las cosas. No se trata de un simple reflejo de un estado de cosas. También la Declaración de los derechos humanos es ese movimiento del espíritu, al mismo tiempo que responde a la necesidad elemental de protegerse en los planos físico y moral contra los abusos del poder, contra las desigualdades de las relaciones de fuerza.

Los derechos humanos se sitúan en el plano de las ideas, de la ideología; pero la ideología no es lo que comúnmente se piensa cuando se la opone sistemáticamente a la ciencia.

Afirmar que un bando es el único que tiene razón, el único que tiene acceso a la objetividad, en la práctica se reduce exactamente a afirmar que nada es universalmente cierto. En ambos casos, al otro le es negado su derecho a la existencia, a la verdad, a la amistad. Las ideologías llevan a cabo este *tour de faiblesse* eficaz que consiste en decretar en forma absoluta dónde está lo verdadero y dónde lo falso. Así pues, no es a ellas a las que se puede recurrir para defender el derecho de los demás; las ideologías son en sí mismas totalitarias, requieren un sistema cerrado. En este sentido, la defensa ideológica de los derechos humanos no sólo es ineficaz sino peligrosa, porque reserva para el prosélito y el prejuicio lo que es del dominio de la conciencia universal. La neutralidad sólo es un valor positivo cuando es condición necesaria y activa para un compromiso sin restricción alguna, ya que está ubicada en el seno del derecho.

Si hay que hacer a un lado las ideologías, se vuelve difícil recurrir a los estados: ellos mismos son casi siempre prisioneros de su propio sistema de razones, y de éstas la *razón de Estado* no es, por mucho, la más razonable. La ideología es un particularismo que se erige como un absoluto; por el contrario, la cultura particular de un pueblo es una sensibilidad común y relativa que se abre a las cuestiones universales.

Así pues, es en el seno de la diversidad de las conciencias populares donde se puede buscar el principio efectivo de una solidaridad internacional. Al profundizar en las diferentes experiencias vividas en todo el mundo se encontrarán las expresiones de la necesidad universal de crear al hombre libre y solidario.

Del siglo XVII al XIX, todas las declaraciones de derechos humanos proclaman los derechos imprescriptibles siguientes: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Tras haber afirmado su existencia, después de la segunda guerra mundial, los derechos humanos ocupan un lugar aparte en el derecho internacional; los internacionalistas encuentran difícil integrarlos al esquema teórico e intelectual de este derecho, de manera que las uniones son sólo aparentes y los artificios abundan cuando aquéllos se esfuerzan por incluirlos en una doctrina sistemática de derecho internacional general.

Estas reflexiones nos llevan igualmente a un tema a menudo evitado: la universalidad de los derechos humanos ante la diversidad de culturas.

La percepción de los derechos humanos está condicionada, en el espacio y el tiempo, por múltiples factores de orden histórico, político, económico, social y cultural. Por ello, el contenido real de esos derechos se definirá de maneras distintas y sus modalidades de actualización variarán. Ante esta diversidad, reflejo de la diversidad misma de las sociedades y de las concepciones del hombre, se plantea una pregunta

esencial: ¿hay una concepción universal de los derechos humanos? Para ser más precisos: los derechos humanos, que estamos listos a admitir de entrada y cuya universalidad proclamamos refiriéndonos a muchas declaraciones, pactos, cartas y convenciones, ¿no serán producto de condiciones históricas, específicamente occidentales?

Ciertamente hay varias preguntas y también varias respuestas, pero sólo me ocuparé de dos fundamentales.

La primera se basa en el hecho del reconocimiento universal de la humanidad como una especie específica, distinta de todas las demás especies vivientes, lo cual implica una naturaleza propia del hombre, una naturaleza idéntica en todos los hombres. Ésta es la respuesta que encuentra su base en el derecho natural.

La segunda se funda en las concepciones positivistas que hacen que el derecho se considere a menudo como resultado de un acuerdo entre intereses en conflicto en el seno de una sociedad humana dada. En esta concepción, los derechos humanos no se consideran inherentes a todo ser humano; son los órganos del Estado los que los acuerdan y garantizan. Por ello los derechos humanos son tratados como

una noción de derecho constitucional y de derecho internacional cuya misión es defender de una manera institucionalizada los derechos de la persona humana contra los excesos de poder cometidos por los órganos del Estado, y de promover paralelamente el establecimiento de condiciones humanas de vida, así como el desarrollo multidimensional de la personalidad humana.³

¿Acaso es necesario subrayar que esta concepción positivista de los derechos humanos conduce inevitablemente a definiciones y, sobre todo, a concreciones disparatadas? Al depender sólo de los órganos del Estado, los derechos huma-

³ Szabo, 1978, p. 11.

nos corren el riesgo de no ser reconocidos y respetados salvo cuando se juzguen compatibles con los principios y objetivos de un sistema político y económico dado. Así, ciertos estados occidentales privilegiarán las libertades clásicas; los estados socialistas darán más importancia a los derechos sociales y económicos. En cuanto a los estados del tercer mundo, éstos pretextarán que el subdesarrollo impone restricciones a la protección de los derechos humanos. Según estos estados, "los derechos humanos fundamentales, cualesquiera que sean su contenido y naturaleza, no pueden tener una aplicación verdadera sino en la medida en que las condiciones materiales socioeconómicas lo permitan".⁴ Tomando en cuenta la disparidad que caracteriza las relaciones Norte-Sur, cada vez se vuelve más difícil refutar científicamente este argumento.

LOS DERECHOS HUMANOS Y ALGUNAS GRANDES TRADICIONES CULTURALES

Hay una metodología, como mínimo dudosa, que consiste en reunir citas tomadas de textos que se remontan a los albores de la historia escrita de la humanidad, o de las escrituras sagradas de las principales religiones, o incluso de textos de los grandes filósofos y teóricos de la sociedad, para demostrar que los derechos humanos siempre han sido reconocidos o reclamados. Las exigencias de las ciencias históricas y sociológicas (incluidas la historia y la sociología de las religiones) nos advierten contra este tipo de apología o interpretación selectiva. No obstante, bajo la condición de ser muy prudentes respecto de las conclusiones que se saquen, es posible investigar en los orígenes más lejanos cuáles son los elementos duraderos y presentes en la actualidad en los grandes sistemas

⁴ Osita, 1979, p. 16.

de pensamiento que expresan los valores fundamentales de la noción actual de los derechos humanos. En otras palabras, se trata de retener los preceptos que cada quien encuentra en su propia cultura y que le permiten reconocerse en la lucha actual por los derechos humanos, teniendo presentes los eventuales obstáculos que ciertas creencias o prácticas tradicionales pueden constituir para los derechos humanos.

Para ilustrar la gran variedad de actitudes que participan en este diálogo permanente de las culturas a propósito de los derechos humanos, citemos algunas tradiciones culturales sin por ello analizarlas.

Tradición china y budismo

En una encuesta llevada a cabo en 1947 acerca de los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, el especialista de la tradición china hizo notar que los pensadores chinos del pasado apenas si se ocuparon del asunto, o al menos no lo hicieron de la misma manera que en Occidente, y que en vano buscaríamos una declaración de los derechos humanos en la obra de los filósofos y en las constituciones políticas de ese país, antes de que se introdujera en China la noción occidental de derecho. No dejaba de demostrar por ello que la noción de derechos humanos apareció en China muy tempranamente y que el derecho del pueblo de rebelarse contra el soberano tiránico fue reconocido muy pronto.

Al hablar durante un coloquio sobre el lugar que ocupan los derechos humanos en las diferentes perspectivas religiosas (Bangkok, 1979), el representante del budismo señaló que la doctrina budista constituye un esfuerzo de elaboración de conceptos y de método para aprender la verdad global y mostrar el camino a seguir. Lejos de ser fatalista respecto de la vida, éste busca rebasar la apariencia de la naturaleza humana y de sus inclinaciones para concentrarse en el poten-

cial creador y constructivo del hombre desde las primeras hasta las últimas etapas de su liberación. Tal es el marco en el cual la libertad humana y los derechos humanos adquieren su verdadero significado.

Judaísmo, cristianismo e islam

Habiendo establecido los límites del método que se basa en reunir citas edificantes sobre los derechos humanos, la paz, etcétera, extraídas de la literatura religiosa, podemos decir que el judaísmo proporciona ejemplos de cómo la tradición judía enfrenta problemas concretos de los derechos humanos. Al mismo tiempo, es posible notar también las paradojas que presenta la historia judía en materia de derechos humanos si presentamos una discusión entre dos maestros rabinos que muestra, en la Biblia y en la tradición judía, el carácter fundamental de la dignidad y de los derechos humanos (“así como nuestros deberes hacia nuestro prójimo”).

Mediante sus laicos, sus teólogos, sus misioneros, su jerarquía, la iglesia católica participa en esta larga búsqueda del hombre en pos del descubrimiento de sus derechos. Lo mismo se puede decir de la iglesia protestante para la que el compromiso con el servicio a los derechos humanos forma parte del servicio que la Iglesia puede y debe prestar hoy en día a la sociedad.

Por su parte, el musulmán considera que la expresión occidental moderna “derechos individuales” puede traducirse, dentro del contexto islámico, por “derechos de los sujetos morales” centrados en la dignidad natural de la humanidad y en el yo. Los “derechos sociales” podrían entenderse como “derechos del ser comunitario”, poniendo en este caso, el acento, en el *nosotros*. De hecho, existe una “Declaración islámica universal de los derechos humanos”, de origen no gubernamental, cuya introducción afirma que el islam dio a

la humanidad un código ideal de los derechos humanos hace catorce siglos. Estos derechos tienen como fin conferir honor y dignidad a la humanidad y eliminar la explotación, la opresión y la injusticia.

Humanismo africano

Con todos los problemas y contradicciones —enormes pero no insuperables—, un aspecto característico de África y su contribución tradicional a la idea de los derechos humanos es precisamente la de su humanismo. El humanismo africano se revela según tres puntos de partida, lo que permite ligarlo a los conceptos modernos de derechos humanos.

En primer lugar, el humanismo africano no fragua al individuo para separar varios de sus componentes con el fin de poner de relieve el aspecto económico en detrimento de sus otras características: el hombre es una totalidad. La revolución industrial inmoral de las sociedades occidentales que basó su sistema de valores sobre un análisis puramente económico es, en esencia, contraria al humanismo africano.

En segundo lugar, el humanismo africano no enajena al individuo considerándolo como aislado y más o menos independiente de la sociedad de la que es una parte integrante. “Ningún hombre es una isla”: este dicho resulta particularmente cierto en África. La familia extensa —y no la familia individual o nuclear— es la base de la sociedad. Las relaciones en el interior de la familia, del clan y de la tribu no son puntos de partida artificiales o superficiales, sino contenidos reales, enriquecedores y cálidos que dan sentido a la vida individual.

En tercer lugar, los círculos concéntricos, pero unidos, de las relaciones individuales, al enriquecerse con la relación del clan y la tribu, interpretan la realidad social, objetiva, de manera que se comprende la humanidad como una fraternidad. Es cierto que siempre ha habido conflictos en diversos

niveles y que hay que considerarlos como medios para defender intereses especiales. Además, son medios extremos los que se utilizan cuando, como sucede a veces, los esfuerzos de conciliación y arbitraje fracasan. En todo caso, aun como aspectos negativos, los conflictos confirman la regla general de las interrelaciones humanas.

Generalmente ignoradas por carecer de un interés periodístico, las relaciones en el África tradicional siempre han sido más positivas que negativas.⁵

Para explicar la naturaleza del humanismo africano en relación con la formulación actual de los derechos humanos, hay que tomar en consideración tres criterios de valor.

El primer criterio es que el humanismo africano no separa al individuo y tampoco suprime sus diferentes componentes con el fin de privilegiar su faceta material en detrimento de otras características.

El segundo aspecto del humanismo africano es el hecho de que no enajena al individuo respecto de la sociedad. En otras palabras, el individuo y la sociedad forman una unidad dialéctica de relaciones indispensables para su existencia. En tal situación, el individuo no es lo contrario de la sociedad sino verdaderamente su parte vital, que sólo se justifica dentro de ésta y mediante ésta. Los derechos y los deberes de un individuo como éste existen en cuanto deberes de la sociedad, y serán ejercidos como tales.

La tercera característica del humanismo africano reside en la visión general de los problemas vitales de la personalidad ética de África frente a los derechos humanos.

Podríamos multiplicar los ejemplos a voluntad y encontrar para cada uno el mismo escollo: cada sistema de pensamiento se sitúa en su propio contexto histórico y social y tiene su propio sistema de valores y referencias. Desde este punto

⁵ Nahum, 1982.

de vista, hay que reservarle un lugar particular al pensamiento marxista y a la tradición liberal.

Pensamiento marxista

Cuando Karl Marx denuncia el carácter de clase de los derechos humanos —que son el baluarte del hombre egoísta— se trata del hombre como miembro de la sociedad burguesa. No es menos cierto que la tradición tanto de los pensadores socialistas que lo precedieron como de los que lo siguieron; y los escritos del mismo Marx, se orientan sobre todo hacia la liberación del hombre de cualquier forma de opresión y explotación, es decir, el pleno respeto a los derechos humanos tal y como se formulan en la actualidad. El primer texto político de Marx que se publicó fue una larga serie de artículos sobre la libertad de prensa aparecidos en la *Rheinische Zeitung* de mayo de 1842 que Jean Elleinstein califica, en su obra *Marx, sa vie, son œuvre*, de vibrante apología de las libertades públicas. Incluso Raymond Aron, defensor del liberalismo contra los marxistas, admitía que en un principio Marx no quería persistir en las conquistas de la Revolución francesa, sino consumarlas. Para él, democracia, libertad e igualdad son valores que se imponen de forma evidente. Marx le aporta a la teoría de los derechos humanos, entre otras cosas, la distinción entre libertades políticas y personales *formales*, de las cuales sólo gozan efectivamente los burgueses, y libertades *reales*, que la mayoría de los hombres no podrá disfrutar mientras no haya una revolución de las condiciones sociales y económicas.

Dígame lo que se diga de los regímenes inspirados en el marxismo, éste proporciona muchos elementos de análisis esenciales para comprender los problemas de los derechos humanos en la sociedad contemporánea.

La tradición liberal y las fuentes de los derechos humanos en el derecho internacional

La manera actual como se formulan los derechos humanos tiene como "origen" directo la tradición del Siglo de las Luces de Occidente, por lo que refleja las condiciones económicas y sociales de esa época. La historia de la discusión filosófica acerca de los derechos humanos, de la dignidad, de la fraternidad humana y de la ciudadanía común en la sociedad universal es larga y rebasa los estrechos límites de la tradición occidental; sin embargo, la historia de las declaraciones de los derechos humanos es en cambio breve y sus inicios se hallan en Occidente.

Es a partir de plantear el problema de la influencia de la tradición occidental sobre la formación actual de los derechos humanos que podremos examinar el de su universalidad.

A menudo se dice que los derechos humanos son de inspiración occidental y que ello no significa que los derechos humanos sólo sirvan para perpetuar la dominación capitalista e imperialista de los países occidentales. La Declaración Universal, a pesar de todo lo que toma de la tradición e ideología occidental, no podría confundirse con éstas. La razón de ello es la ampliación progresiva de los derechos humanos debido a la participación de los representantes de otros sistemas de pensamiento en la redacción de los textos fundamentales. El lugar que se da a los derechos económicos, sociales y culturales en la Declaración Universal muestra con toda claridad cómo se ha ido más allá de la tradición occidental.

Así, ¿acaso no fue el individualismo de esta tradición y en particular el libre ejercicio del derecho a la propiedad y el comercio lo que permitió la acumulación capitalista durante los siglos XVIII y XIX con sus consecuencias: la opresión de los trabajadores y la expansión colonialista? Afortunadamente, ésa ha dejado de ser la concepción de los derechos humanos en la manera como se las formula hoy en día.

Se puede afirmar entonces que la ideología liberal y capitalista de la tradición occidental ha sido ampliamente superada por la formulación actual de los derechos humanos en el plano internacional. Así pues, la Asamblea General de las Naciones Unidas hizo la siguiente precisión en 1977: la experiencia y la contribución del conjunto de los países, desarrollados y en vías de desarrollo, deberán ser tomadas en cuenta por todos los órganos del sistema de las Naciones Unidas en sus actividades relacionadas con los derechos humanos y las libertades fundamentales. Cada quien, pues, tiene su manera de "sentir" y de definir los derechos humanos en relación con sus orígenes culturales y sus preferencias filosóficas.

A partir de entonces existe un lenguaje que permite expresarse a los representantes de todos los pueblos: se trata esencialmente de los tratados internacionales, de la costumbre internacional y de los principios generales del derecho, de los cuales se puede extraer el catálogo de los derechos que actualmente son reconocidos en el ámbito internacional. También se trata del discurso jurídico diplomático, a menudo aislado de la vivencia de los pueblos. Con todo, el proceso de elaboración de normas implica su arraigo en las condiciones sociales y económicas, en las necesidades del hombre. Esto da una idea del alcance de los derechos humanos y de los compromisos formales de los estados de respetarlos.

Derechos humanos y filosofía del derecho

En el pasado, el problema de la universalidad o de la aplicabilidad a la cultura dependía de la filosofía del derecho. En este problema, las otras disciplinas jurídicas sólo desempeñaban un papel menor. Si bien la teoría actual de los derechos humanos recupera en parte esta tradición, al mismo tiempo aparece también como una innovación.

Una de las mayores dificultades a las que se enfrenta la actual teoría de los derechos humanos reside en el hecho de que ésta implica la colaboración de disciplinas de corte jurídico y de ciencias ajenas al derecho que, por tradición, han puesto de manifiesto enfoques personales por lo general no muy restringidos, de tal manera que las primeras tienden a transformar en dogma la universalidad de los criterios de valor, mientras que las segundas se inclinan por la tesis de un relativismo sin restricciones.

Ya no es necesario discutir ampliamente para refutar la afirmación dogmática de la universalidad de los criterios de valor, la cual resulta indefendible, y no sólo debido a su carácter teórico. En cuanto al relativismo cultural sin restricciones, éste desemboca en la visión de que cualquier cultura es un absoluto; visión que no admite crítica alguna, ninguna impugnación a cualquier cultura que sea. A imprecisiones sobre este punto se las puede responsabilizar de numerosos malentendidos en los debates actuales. Para empezar, hay que saber en todo caso en qué consiste la perspectiva principal de una teoría de los derechos humanos, la cual trata de determinar criterios de valor concretos, prácticos y racionales, y no sólo hacer un inventario de los valores reconocidos en cada cultura, que se aplicarían únicamente porque dichas culturas son admitidas *de facto*.

Para una sociedad, los criterios llamados derechos humanos se definen normalmente en un sistema jurídico (la legislación o el derecho consuetudinario). La idea de que existe una correlación entre el régimen jurídico y el estado del desarrollo es correcta. Según un análisis unilateral frecuentemente aplicado a los problemas del tercer mundo, el conjunto de las estructuras jurídicas de un país está determinado por su nivel de desarrollo y de integración; por otra parte, convendría considerar también lo contrario: por la manera como estructura la protección de los derechos fundamentales un régimen jurídico que influye sobre el nivel de desarrollo e integración de un país.

Las consideraciones sobre la universalidad de los derechos humanos gozan de una larga tradición en la filosofía del derecho, en particular en la filosofía moderna del derecho natural, en la teoría positivista referente al derecho subjetivo, y también en la jurisprudencia moderna que intenta gradualmente englobar la institución de los derechos humanos en el sistema de nociones jurídicas y en la aplicación práctica.

El progreso en el trabajo sobre la cuestión de los derechos humanos siempre dependía de la manera como la filosofía y la teoría del derecho lograban resolver los problemas fundamentales del derecho, en especial los relacionados con la noción de derecho y sus fuentes, la relación entre el derecho y la justicia, en verdad la moral, el factor subjetivo y el factor objetivo en el ámbito del derecho, el papel del Estado en la formación del derecho y la relación entre el derecho y la sociedad en general.

Los esfuerzos tendentes a esta integración metodológica se manifiestan no sólo en la filosofía y teoría del derecho occidentales, sino igualmente en las tendencias marxistas.

La universalidad de los derechos humanos es entonces la manifestación fundamental de su carácter objetivo. Esta aparente actitud científica en la doctrina de los derechos humanos jamás se manifestó en su forma pura, pero encontró muchos defensores durante cada periodo sucesivo y eran sus partidarios los que determinaban la orientación de las investigaciones que había que hacer.⁶ Las diversas concepciones de los derechos humanos, por ejemplo, la teoría democrática y la teoría utilitarista, la teoría basada en el concepto del Estado de derecho (*Rechtsstaat*), la concepción ético-humanitaria y civilizadora, etcétera, que se ocupan sobre todo del aspecto funcional de los derechos humanos, contribuyen indirectamente al estudio de su base objetiva.

⁶ Uno de los teóricos contemporáneos de los derechos humanos y del ciudadano, G. Burdeau, atribuye, por ejemplo, un papel considerable al método sociológico (véase *Libertés publiques*, París, 1961).

De manera manifiesta, la noción de los derechos humanos es al mismo tiempo obra del pensamiento filosófico y teórico; es allí donde podría existir incluso en su forma pura y original, aquella que, por lo demás, era la mejor valorada en la cultura jurídica moderna, cuando las legislaciones no siempre aceptaban la noción de los derechos humanos excepto dentro de ciertos límites y en un sentido modificado, bajo la forma de los derechos fundamentales, en verdad cívicos.

La concepción histórica de los derechos humanos es compatible con la que se basa en el derecho natural en la medida en que puede dar lugar, en la noción del hombre universal y del conjunto mínimo de sus derechos fundamentales, a nuevas posibilidades, que el desarrollo de la sociedad moderna crea para cualquier individuo. La principal discusión teórica nunca consistió, por lo demás, en la negación o en la defensa de la variabilidad histórica del estatuto de los derechos humanos, sino en el problema de saber si existe o no un límite extremo, un mínimo *inalienable* de la situación autónoma del individuo, sin el cual es inconcebible tanto la vida del hombre individual como la convivencia social. En este sentido, la universalidad de los derechos humanos debe entenderse de una manera absoluta, si es que la idea de los derechos humanos no habrá de adaptarse arbitrariamente o incluso negarse por completo en los diferentes países, según como evolucione la apreciación de la situación histórica concreta.

Hoy en día, en la era del Estado llamado social, la evolución tiende al estatuto denominado positivo (activo), en el que el Estado interviene en el ámbito económico y social y en el que los métodos propios del derecho público, penetran, por el contrario, en el ámbito del derecho privado.

La tendencia positivista de la ciencia del derecho a transponer la idea teórica de los derechos naturales individuales en las categorías del derecho vigente y expresada en la actualidad principalmente por leyes, preparó ya el terreno para el

positivismo jurídico del siglo XIX, que no reconocía la noción de los derechos humanos sino bajo la forma de la reglamentación aplicable.

UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Hablar de la universalidad de los derechos humanos en un tiempo en el que son universalmente violados, puede presentar un cariz desafiante. Ahora bien, en el plano de los principios, todos los hombres pueden invocar los mismos derechos y todos los poderes políticos deben perseguir fines humanos, si por lo menos nos atenemos a la lectura de los múltiples instrumentos internacionales que reglamentan el campo de los derechos humanos y al que se aproximan en sus dos direcciones. Puesto que, finalmente, no olvidemos que cualquier problema de los derechos humanos hace aparecer una relación vertical y una lateral.

La relación vertical es la del ciudadano frente al poder; dicho en otras palabras, son los derechos humanos concebidos como una protesta, como una reivindicación. Pero también existe una relación lateral que apunta hacia un esfuerzo de solidaridad, de cooperación. Estas dos relaciones se reencontran en el derecho internacional de los derechos humanos. Podría decirse, en resumen, que la relación vertical establece los derechos civiles y políticos, los cuales tienen que ver con las relaciones del ciudadano y del poder, y la relación lateral pone en evidencia los derechos económicos y sociales que en el orden interno exigen del Estado, es decir, que a través de éste los ciudadanos más favorecidos den prestaciones en favor de los menos favorecidos, y que en el orden internacional exigen que los países ricos den ayuda a los que están en vías de desarrollo, sobre la base de una obligación jurídica.

El problema de las relaciones de la comunidad y el individuo se plantea en todos los países, tanto en los desarrollados

como en los que están en vías de desarrollo. Está claro que el desarrollo permite un ejercicio más completo de los derechos humanos. En tanto reine la miseria, muchos de los derechos humanos siguen siendo pura ilusión. Esto ya se dijo en la Conferencia de Teherán sobre los derechos humanos realizada en 1968; también se dijo recientemente en la Conferencia de los derechos humanos de las Naciones Unidas, llevada a cabo en Viena en 1993. Así pues, el desarrollo es una condición para que los derechos humanos entren en vigor de manera cada vez más completa. Pero de eso a decir, como hacen algunos, que el desarrollo es una condición previa, hay una diferencia.

En realidad, los derechos humanos como derechos individuales y el derecho al desarrollo no se contradicen. Hay que distinguir entre el derecho al desarrollo como derecho de los pueblos, y el derecho al desarrollo como derecho del hombre. Los dos deben ser afirmados por igual.

El derecho de los pueblos al desarrollo es fundamental. Se basa en una solidaridad que se expresa en el concepto de comunidad internacional. Este concepto justifica que haya deberes que quedan a cargo de los países industrializados en beneficio de los países pobres, los cuales pueden por ello invocar derechos y no pedir limosna. Si no existiera una comunidad internacional, los países industrializados podrían seguir respondiendo a los países en desarrollo: "Nosotros no los conocemos en tanto no hagamos un tratado con ustedes; no tenemos vínculo jurídico alguno con ustedes, no les debemos nada". Es precisamente la idea de comunidad internacional la que expresa la obligación de la solidaridad y la que pone sobre la espalda de los ricos obligaciones en favor de los pobres y esto incluso antes de que se cierre algún tratado. Al mismo tiempo nace toda una gama de principios generales de derecho que se basan en la idea de la comunidad internacional, como de hecho lo reconoció el Tribunal Internacional de Justicia de la Haya en el

párrafo 34 de la sentencia relativa a la Barcelona Traction Company.

Por otro lado, existe también un derecho humano al desarrollo cuya resolución fue proclamada en 1986 en las Naciones Unidas. Es indispensable fortalecerlo. Afirmar sólo el derecho de los pueblos en un momento dado es arriesgarse a ver que el derecho de los pueblos al desarrollo no se preocupa por perseguir un fin humano. Es el derecho humano al desarrollo lo que le da esta finalidad a los derechos del pueblo. Que el desarrollo no se maneja despreciando al hombre: he ahí la utilidad de afirmar el derecho del individuo al desarrollo, al mismo tiempo que vemos aparecer una relación dialéctica evidente entre la comunidad y el individuo.

No podríamos afirmar al individuo si ignoramos a la comunidad; no podríamos ignorar al individuo al afirmar a la comunidad. Hay que afirmar a la comunidad sin la cual el individuo es un ser irresponsable —se trata del burgués del siglo XIX, orgulloso de sus derechos humanos pero egocéntrico, replegado sobre sus derechos como sobre un capital, en la ignorancia de los derechos de los demás— pero también hay que afirmar al individuo sin el cual la comunidad se vuelve una abstracción opresiva, incluso asesina. Ahora bien, el derecho internacional de los derechos humanos tiene como objeto asegurar esta integración más allá de las desigualdades ideológicas y de las del desarrollo. Quiere asegurar una integración mediante la afirmación de normas comunes, lo que llamamos *integración normativa*.

Esta integración normativa se sitúa en dos niveles: el de la formulación de las normas y el de la puesta en vigor de éstas.

En el plano de la formulación vemos aparecer métodos radicales como los que consisten, por una parte, en afirmar que las normas de los derechos humanos tendrán un efecto absoluto, válido para todos, *erga omnes*, lo que significa entonces rechazar la regla —clásica del derecho internacional— del efecto relativo de los tratados. Ciertas convenciones, en

particular las de la Organización Internacional del Trabajo, tienen un efecto *erga omnes*. Por otra parte, se recurre a menudo a la prohibición de las reservas. Muchas convenciones en materia de derechos humanos (de la Unesco y de la oir) prohíben formular reservas, con el fin de acrecentar la universalidad de su alcance.

Pasando al plano de la puesta en vigor de los derechos, también ahí encontramos métodos, la adopción de reglas. Antes que nada, recordemos en primer lugar que se desecha el principio de la reciprocidad, sobre el cual se basa todo el derecho internacional clásico. Mediante las convenciones que afirman los derechos humanos se busca crear un orden jurídico objetivo o, como dice la Comisión Europea de los Derechos humanos, un orden jurídico comunitario; es decir, que no nos encontramos en presencia de un sistema de naturaleza contractual. Un Estado no puede subordinar su respeto de los derechos humanos al respeto de éstos por otro contratante. Con los derechos humanos no se comercia. No se trata del *do ut des*.^{*} Lo que se establece es un orden jurídico objetivo, una legalidad que es la misma para todos. He ahí por qué el principio de lo consensual y contractual de la reciprocidad se deja de lado por cuenta misma del hombre.

En segundo lugar, lo que también sorprende es lo abierto de los recursos. Cuando existen recursos —ya sea ante organismos políticos o técnicos, judiciales o parajudiciales— nos impresiona su extraordinaria apertura que linda casi con la noción de *actio popularis*.^{**7}

En la historia del mundo moderno y en el campo de las luchas de liberación y de la génesis y evolución de los derechos humanos y de los pueblos, podemos señalar provisionalmente, fechas importantes como 1688, 1776, 1789, 1917, 1945, 1960... Cronológicamente, estas fechas corresponden a "The

* *do ut des* para que des (n. del t.).

** Acción popular (n. del t.).

⁷ Dupuy, 1984.

Glorious Revolution" en Inglaterra; la Declaración de Independencia de Estados Unidos de América; la Revolución francesa; la Revolución socialista de octubre en Rusia; la proclamación de la República Popular China y el Advenimiento de las independencias de los pueblos coloniales. Pero desde entonces los derechos humanos y los derechos de los pueblos son conceptos que han permanecido diferentes, si bien sus fibras se entrecruzan. No se trata de oponerlos entre sí, como se hace a veces, sino más bien conviene analizar cada uno de los dos conceptos el uno respecto del otro, estudiar en qué convergen e incluso se complementan y cómo —en sus respectivos planos— la elaboración conceptual que se hizo de ellos fue progresiva. Cabe también investigar cuáles han sido los obstáculos en su aplicación.

UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU RELACIÓN CON LA DEMOCRACIA SOCIAL

Con la adopción y aceptación de la Carta de las Naciones Unidas, de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de los instrumentos internacionales ulteriores en el campo de los derechos humanos, se reconoció el principio según el cual cada quien tiene derecho a la dignidad y al respeto, que cada quien tiene derecho a ser reconocido en todo lugar como una persona ante la ley y que nadie puede ser excluido de los beneficios del derecho y la justicia. Este reconocimiento representa una ruptura fundamental con un pasado en el que los derechos humanos no se referían sino a los derechos de los privilegiados. Resulta significativo que en diversas sociedades, el derecho de participar en el gobierno y el de poseer bienes fueron durante mucho tiempo el privilegio y el ámbito exclusivo de categorías limitadas de personas. Las relaciones humanas en los ámbitos nacional e internacional sobre una base tanto individual como colectiva, a menudo consistían en

relaciones como de bienes materiales y mercancías. La historia de las relaciones humanas registra numerosos ejemplos de personas cuyas vidas se sacrificaban impunemente y que estaban sometidas a toda clase de tratamientos crueles, inhumanos o degradantes. La historia de la humanidad está llena de la inhumanidad del hombre hacia el hombre y de las injusticias de naciones hacia otras naciones. Tomando en consideración estos hechos —y en particular como reacción ante los crímenes contra la humanidad cometidos durante la segunda guerra mundial— el Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos constataba que “el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie que escandalizan a la conciencia de la humanidad y que el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos tendrán libertad de hablar y de creer, liberados del temor y de la miseria, se ha proclamado como la aspiración más elevada del hombre”.⁸

Esta universalidad de los derechos humanos se basa en las premisas de la igualdad en la dignidad y en el valor de todos los seres humanos, sin discriminación. Esta noción es completamente incompatible con las doctrinas y prácticas de una pretendida superioridad fundada en la raza, la religión, el sexo o cualquier otro aspecto. La universalidad de los derechos implica también que la humanidad reconoce los valores comunes y que las naciones tienen derechos esenciales a su existencia misma y a su identidad, los cuales forman parte del patrimonio común de la humanidad. La universalidad, la dignidad, la identidad y la no discriminación son conceptos centrales en materia de derechos humanos, en la medida que se aplican a todos los ámbitos.

Por lo general se reconoce que los derechos civiles y políticos, por una parte, y los derechos económicos, sociales

⁸ Boven, 1987.

y culturales, por la otra, constituyen un conjunto de un valor esencial para la conservación de la dignidad, la libertad y el bienestar de los seres humanos. La indivisibilidad y la interdependencia de estos derechos han sido confirmadas en varias ocasiones y muy recientemente lo fueron en la Declaración sobre el derecho al desarrollo:

Todos los derechos humanos y las libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes; debe darse igual atención y urgente consideración a la aplicación, promoción y protección de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.⁹

Es deplorable que en los debates ideológicos, se ponga demasiado el acento en las presuntas contradicciones entre estas dos categorías de derechos.¹⁰ Los derechos políticos y los derechos sociales son elementos de una sociedad en la que libertad política y justicia social son valores predominantes. Una sociedad así une democracia política y democracia social. Es igualmente el tipo de sociedad que protege al débil, al vulnerable y considera las exigencias de la solidaridad como algo que forma parte de su vida constitucional y social, al mismo nivel que las prescripciones políticas de la democracia.

También nos interesa destacar dos aspectos del derecho a la autodeterminación: en primer término, su importancia para los derechos humanos en general; en segundo, su carácter de principio democrático.

En cuanto a la importancia del derecho a la autodeterminación para los derechos humanos en general, hemos observado con justa razón que su puesta en práctica es una

⁹ Artículo 6, párrafo 2.

¹⁰ Véase la introducción a los informes nacionales sobre la aplicación de los derechos humanos por el Departamento de Estado de Estados Unidos (Ministerio de Relaciones Exteriores), Washington, febrero de 1986, p. 2.

“condición esencial de la garantía y la aplicación efectiva de los derechos del individuo y de su fortalecimiento”.¹¹

Asimismo, el derecho a la autodeterminación es un principio de la democracia. Todos sabemos que la dominación extranjera constituye una negación del derecho a la autodeterminación en el ámbito internacional, pero también queremos llamar la atención sobre lo que se ha llamado *aspectos internos* del derecho a la autodeterminación.¹² El derecho a la autodeterminación abarca aquí el concepto central de democracia, de manera que “la voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público”.¹³ Para ser más precisos, el derecho a la autodeterminación, en el ámbito interno y en tanto principio democrático, está ligado igualmente al artículo 25 del Pacto Internacional relativo a los Derechos Civiles y Políticos que reivindica para todos los ciudadanos el derecho y la posibilidad de tomar parte en la dirección de los asuntos públicos, ya sea directamente, ya sea mediante representantes *libremente elegidos*.¹⁴

Unas elecciones libres, por importantes que sean como condición de la realización de un régimen democrático, no son por sí mismas suficientes y no garantizan los derechos humanos y la democracia.¹⁵

Varias situaciones nacionales y varios regímenes políticos en todo el mundo apenas si son algo más que democracias fantasmas. En sus constituciones y en sus insituciones políticas, los accesorios de la democracia no son más que una fachada. Amplios sectores de la población no participan de manera alguna en la vida política. Por lo mismo, la calidad de

¹¹ Observaciones generales de la Comisión de los Derechos Humanos acerca del párrafo 4 del artículo 40 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, observación general núm. 12 (art. 1).

¹² Cassese, 1979, pp. 137-165; Kiss, 1986, pp. 165-175.

¹³ Párrafo 3 del artículo 21 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

¹⁴ Véase el Primer Protocolo de la Convención Europea de Protección a los Derechos Humanos y a las Libertades Fundamentales, artículo 3.

¹⁵ Véase, en este mismo espíritu, la Resolución 800 (1983) de la Asamblea Consultiva del Consejo de Europa, parte B.

la democracia está en peligro en las sociedades que conservan desigualdades apremiantes en detrimento de los pobres, los desfavorecidos y los marginados. La democracia política sin democracia social ignora el lazo que existe entre democracia, solidaridad y derechos humanos.¹⁶

Uno de los problemas clave en el conflicto que enfrenta los poderes a las élites críticas, es la tolerancia o la no tolerancia respecto de comportamientos cuyos sistemas de valores no son compatibles. La intolerancia parece estar profundamente arraigada en el comportamiento humano, pues aun cuando el hombre parece tener una aptitud innata para el altruismo y la solidaridad, ésta en general tiene un alcance limitado y no abarca —al menos no en la misma medida— a la humanidad entera. Por el contrario, la tolerancia parece ser un producto sutil de la historia cultural, ligado a ciertas condiciones políticas. Sin embargo, la intolerancia metateórica representa un peligro particular que las ideologías y religiones en el poder con frecuencia no quieren abandonar —con la pretensión de que su concepción del mundo es la única que garantiza el éxito, y considerando a los otros sistemas políticos y sociales como destinados al fracaso. Así, las élites dirigentes tienen particular interés en imponer en su territorio la teoría de la incompatibilidad de los sistemas y de la superioridad del suyo, por intermedio de un grupo de funcionarios al servicio del régimen de que se trate. Muy a menudo, la población permanece más bien indiferente a este debate..., preocupándose más por sus propias condiciones de vida.

Sin duda hay límites de tolerancia, ya que la cohabitación humana exige también una cierta medida de consenso; es así como ahí también, descubrimos aspectos metateóricos, pudiendo manifestarse la conciencia de sí en diferentes niveles que llegan hasta la justificación de cierto grado de racismo, fuente de conflictos.

¹⁶ Jacot-Guillarmod, 1987.

Hasta aquí he realizado una breve síntesis de tres generaciones de derechos humanos que se han vuelto clásicas: la primera generación, que concierne a los derechos civiles y políticos, ha estado dominada por la tradición y la civilización occidentales; la segunda generación, es la de los derechos económicos, sociales y culturales y su surgimiento se produjo a partir de las revoluciones rusa y mexicana, y la tercera generación, la de los derechos de los pueblos o la de la solidaridad: el derecho a la autodeterminación, el derecho a la paz, el derecho al desarrollo, el derecho al ambiente y el derecho a la información, que no pueden hacerse efectivos sino mediante un esfuerzo de solidaridad entre los diferentes actores individuales y colectivos en el plano nacional e internacional.

Es necesario anunciar enfáticamente la necesidad de una investigación profunda en vías a promover una cuarta generación que, desde nuestro punto de vista sería la del derecho a la democracia, a los medios de comunicación y al pluralismo y cuyos beneficiarios serían los individuos, las comunidades y los pueblos. En caso de violación de tales derechos, deberán aplicarse a las violaciones sanciones consecuentes y correspondientes para poner fin de esa manera a la lamentable costumbre de la impunidad.

LA DEMOCRACIA, ¿UN DERECHO FUNDAMENTAL DE CUARTA GENERACIÓN?

La democracia, en este fin de siglo, más que un sistema de gobierno, una modalidad del Estado, un régimen político o una forma de vida, tiende a convertirse —o ya es— el más reciente derecho de los pueblos y de los ciudadanos. Es un derecho de calidad distinta, un derecho de cuarta generación.

Los derechos de primera generación, en el consenso de los tratadistas de derecho público, fueron los derechos indi-

viduales; los derechos de segunda generación fueron los derechos económicos, sociales y culturales, y por último, en la edad de la tecnología, los derechos de tercera generación son aquellos que conocemos como paz, desarrollo, interés de los consumidores, calidad de vida y libertad de información. Estas tres generaciones han estado regidas o han sido inspiradas sucesiva y acumulativamente por los principios de libertad, igualdad y solidaridad.

El carácter jurídico de la democracia ya comienza a exteriorizarse positivamente en términos de la transparencia manifiesta en los actos colectivos de intervención de la ONU; en la formación de una "policía" o de un ejército que en situaciones concretas de crisis, como en África y Yugoslavia, actúa o es susceptible de actuar universalmente en nombre de una paz cuyo sentido político no puede ser otra cosa más que el de su identidad, junto con la democracia como valor positivo universal.

Así, la democracia es el principio contemporáneo por el cual se le confiere legitimidad a todas las formas posibles de relaciones; podría incluso decirse, que es el único principio que legitima la ciudadanía y la internacionalidad. Fue el principio filosófico de las revoluciones: es jurídico en las elaboraciones pacíficas de cada sistema de gobierno que debe regir a los ciudadanos o dirigir a los estados en sus relaciones mutuas.

Desde el punto de vista interno, la democracia vuelve legítimo el derecho de resistencia a la opresión; desde el externo, hace lícita la intervención militar de un orden supranacional gradualmente esbozado y realizado. En nombre de este orden, la intervención busca desplazar del poder a las dictaduras del absolutismo y prohibir los regímenes opuestos a la democracia y, por ende, declarados fuera de la ley respecto de la ley que gobierna a los pueblos y las naciones.

La democracia es un principio y los principios tienen su normatividad conceptual y positivamente definida y reconocida en ciertos órdenes institucionales.

Al convertir en derecho fundamental al más fundamental de los derechos políticos —derecho, repitámoslo, de cuarta generación, para señalar el grado de novedad de su aplicación obligatoria— la democracia no es únicamente el derecho natural de las declaraciones universales, políticas y filosóficas de los siglos revolucionarios, sino también el derecho positivo de las constituciones y de los tratados, y por ello debe aceptarse necesariamente en la vida interna y externa de los estados.¹⁷

Así, pues, este derecho compone el carácter nuevo de la civilización política que de ahora en adelante marca el advenimiento del tercer milenio. Al ser, necesariamente, un derecho fundamental —y es de esta premisa que partimos y que tiene por argumento más convincente la imposibilidad fáctica de la igualdad y de la justicia fuera de tal esfera de comprensión— no hay duda de que para poder darle un carácter positivo en cada norma jurídica hay que establecerlo en la forma de democracia directa. Una democracia concebida en forma sustantiva, erigida en principio cardinal inspirador de toda la organización de la participación de la ciudadanía con libertad, consenso y pluralismo.¹⁸

He ahí cómo podemos justificar tácitamente la democracia como derecho fundamental de cuarta generación. Derecho que en nuestra opinión, sólo es posible si instituimos en el orden interno un nuevo concepto de democracia directa.

Lo que es importante y esencial, incluso indispensable, para definir hoy en día la identidad de la democracia directa es que la gente tenga inmediatamente a su disposición, *instrumentos de control de esta verificación*. Sin ello, la participación siempre será ilusoria, como lo es en las llamadas democracias representativas del tercer mundo, donde tales instrumentos constituyen con frecuencia la pantalla que a menudo oculta las más serviles dictaduras sociales que acaparan la libertad humana.

¹⁷ Bonavides, 1994.

¹⁸ Mbaya, 1994.

Ese control deberá extenderse también tanto al campo institucional como a la más alta esfera de la responsabilidad de gobierno y propagarse a todas las ramas de la administración. De tal manera que no se pueda poner en duda o sacudir a cada momento la legitimidad de los actos capitales del ejercicio de la autoridad pública.

Así tenemos asegurada una participación eficaz y directa del pueblo en el ámbito de la toma de decisiones, que no es simplemente formal y adjetiva, sino que está incuestionablemente provista de sustancia y contenido. La soberanía del pueblo, reconocida y sin refutación pasa por allí en toda su majestad y plenitud.

Dicho de otra manera, para formular el concepto de democracia directa, la condición previa de la eliminación completa de las formas representativas no es indispensable. La coexistencia eventual de estas últimas con mecanismos tales como la iniciativa popular, el plebiscito, el referéndum, el veto y el derecho de derogación, no destruye una democracia así, no la desfigura, no la hace perder su carácter ni la invalida.

Llegamos así al último punto de este artículo, para referirnos brevemente a la democracia como derecho y condición del desarrollo y de la paz social en África.

DEMOCRACIA Y DESARROLLO DE ÁFRICA

Todos los observadores, tanto africanos como extranjeros, describen la situación social y económica de África en términos de la situación de un continente totalmente arruinado y que está saliendo de una guerra. En efecto, África ha atravesado tres grandes guerras sucesivas que duran desde hace siglos.

La primera guerra es la de la trata de negros. Durante esta guerra África vivió una lenta evolución de sus sociedades que,

en el siglo x, habían alcanzado un nivel en muchos aspectos comparable al alcanzado por las sociedades occidentales. Reinos e imperios centralizados, en ocasiones tan grandes como Francia, con un refinamiento muy elevado de su producción artística que es testimonio de un nivel que no hemos alcanzado desde entonces. La irrupción de la trata, aparte de los estragos causados a la población, provocó dos consecuencias principales: por una parte, la brusca paralización de la evolución material de estas sociedades y, por la otra, la aparición de un nuevo tipo de poder, el del rey negrero, propietario de la región de sus riquezas y de su población, las cuales vendía a los traficantes.

Ésta fue una catástrofe sociopolítica de tales dimensiones que las regiones afectadas por la trata no sólo quedaron privadas de su población sino también de una cultura propia que permitiera el arranque de la evolución social, de ahí la importante regresión respecto de aquellas de nuestras sociedades que no fueron afectadas por la trata.

Al salir de esta desastrosa catástrofe vino la segunda guerra, bajo la forma de la colonización impuesta por los pueblos europeos. Esta vez, no se trató de una guerra de tipo clásico o similar a la trata, que afectaran la sobrevivencia de la población. Fue, sin embargo, un desastre para las culturas africanas. Las sociedades, *chefferies** reinos e imperios estaban organizados de manera tal que el bien del miembro-individuo se situaba en el centro de las preocupaciones de la política. Eran sociedades solidarias que velaban porque nadie estuviera ni peor ni mejor que el común de la población.

La irrupción de Europa cambió fundamentalmente el juego. El Estado existe para y por sí mismo, las desigualdades se vuelven concebibles y aceptables. La solidaridad se desvanece: los límites de estas sociedades se vieron extendidos

* Territorio en el que se ejerce la autoridad de un jefe tribal (n. del t.).

mejor hacia regiones que no tenían una medida común con los territorios tribales.

Ésta fue la guerra inaugurada por el pacto colonial surgido de la Conferencia de Berlín de 1884-1885, hace ya 110 años.

Lo peor fue que la introducción de la moneda como unidad de medida del valor de las cosas trastornó nuestra relación con las cosas. A partir de eso todo era mensurable en dinero y, por lo tanto, comparable. Ya no había nada que fuera sagrado o intocable: el hombre, la conciencia, el trabajo, el pensamiento, la cortesía..., todo se volvió mercancía, algo que se podía comprar.

Los africanos, que salieron atados de pies y manos de la trata de esclavos y de la colonización, experimentarían la independencia de los años sesenta, la cual no logró cohabitar con las estructuras coloniales todavía frescas ni vivir dentro de ellas; así se fraguó la tercera guerra: la irrupción de las dictaduras sanguinarias, del poder de tipo negrero con los propietarios de nuestros países, de sus riquezas y de nuestras vidas. En esta guerra contra la democracia, los africanos están dispuestos a pagar el precio, pero se corre el riesgo de que éste sea muy elevado, debido a la simpatía contra natura que sienten todavía las democracias occidentales hacia ciertas dictaduras africanas.¹⁹

DEMOCRACIA COMO DERECHO Y CONDICIÓN DEL DESARROLLO DE LA PAZ SOCIAL ²⁰

La lucha por la democracia en África encuentra toda su justificación en la determinación del pueblo a recobrar su libertad, la independencia de sus territorios precoloniales y la dignidad racial que el imperialismo, el colonialismo y el racismo le

¹⁹ Mbaya, 1995a.

²⁰ Mbaya, 1995b.

han arrancado. Al permitir la alternancia de regímenes y al proteger la existencia de poderes contrarios, la democracia es el primer baluarte contra la corrupción y la arbitrariedad de los dirigentes.

Ella también es un estado de conciencia, una cuestión de consenso internacional, una búsqueda permanente que debe ignorar fronteras, razas y culturas. Debe ser una búsqueda de la verdad, una defensa de los derechos humanos universales, una responsabilidad cada vez mayor del ciudadano ante los retos del desarrollo... Recuperar todo ello es una deuda que África tiene consigo misma.

El establecimiento de un sistema democrático exigirá la eliminación de una gran cantidad de barreras estructurales e institucionales que obstaculizan la participación de la población. Para los campesinos y las capas desfavorecidas de las ciudades, los grandes problemas que se plantean son los del control del aparato del Estado y de los organismos de comercialización; de la posesión de la tierra y del capital; del control de los medios de comunicación masiva, de los debates, de las asambleas... Una transferencia del poder de decisión en el ámbito de las colectividades locales será imposible sin reformas obligatorias del sistema de propiedad de los bienes raíces y de la administración.

Democracia sin desarrollo es como un viaje en un túnel sin salida. Si bien la democracia y el desarrollo se condicionan mutuamente, es forzoso constatar que los programas de ajuste estructural impuestos desde el exterior, con todas sus consecuencias sociales, colocan la democratización de África ante un enorme dilema. Aquellos que sueñan con una mejora inmediata de sus condiciones de vida no pueden más que seguir a regañadientes los llamados permanentes a sufrir nuevas privaciones. Las medidas de austeridad que golpean con prioridad a los más desposeídos no constituyen precisamente el mejor de los fertilizantes democráticos. Las numerosas huelgas desatadas en un África en cambio ilustran eso.

El paso de las ruinas del Estado poscolonial hacia la base todavía tambaleante del Estado de derecho es por naturaleza un periodo de conflictos políticos, económicos, sociales y culturales durante el cual el multipartidismo no es una fórmula milagrosa. No será suficiente introducir el pluralismo para apartar definitivamente el peligro de los regímenes autocráticos. Tampoco bastará con cambiar a los dirigentes para establecer la democracia. Implicará ante todo traducir en los hechos una democracia política basada en la idea de la participación, en las libertades políticas fundamentales, en el Estado de derecho, así como en el progreso material y moral. La persona humana es el motor del progreso, pero necesita motivaciones. Éstas se encuentran en la ganancia (no necesariamente mercantil) que le asegura una empresa. Es en la medida en que la persona se ve como un fin y no simplemente como un medio que ésta consiente en participar en una acción.

El desarrollo de África debe ser un proceso continuo de construcciones o reconstrucciones de economías, sociedades y culturas en vistas a satisfacer las necesidades materiales de los africanos.

Es por esto que el desarrollo de África exige que se satisfagan los déficit alimentarios lo más pronto posible mediante el crecimiento sustancial sostenido e igualitario de la producción agrícola que es la única que puede permitir la elevación del nivel de vida de la mayoría y el crecimiento estable de los mercados internos. Este crecimiento necesita reestructuraciones indispensables de la tenencia de la tierra y la participación activa de las comunidades de base.

El desarrollo descansa también sobre la creatividad e implica sistemas educativos y de formación que la estimulen; valorar el potencial de conocimientos científicos y técnicos de los productores y, particularmente, de las mujeres; la utilización apropiada de técnicas de punta, y la apropiación de las técnicas por los interesados.

En las circunstancias actuales el desarrollo de África no puede ser resultado de una integración más estrecha a la economía mundial, sobre todo cuando las nuevas tendencias de esta última contribuyen a devaluar cada vez más los recursos humanos y naturales del continente africano, y por ello, a marginarlo. Por el contrario, los países africanos deben buscar dentro y entre ellos mismos las vías y los medios de una cooperación para su desarrollo.

CONCLUSIÓN

La lucha por los derechos humanos ha asumido formas muy diversas según las culturas históricas y los sistemas jurídicos. Si bien la libertad, la dignidad y la justicia son valores universales, son sin embargo interpretadas por cada Estado en las disposiciones legislativas que están en relación directa con las contradicciones internas y la política interna de ese Estado.

La concepción histórica que está muy difundida en la actualidad establece una conexión entre el origen de la idea de los derechos humanos y la crisis de la sociedad medieval, cuando las circunstancias de la época comenzaron a elevar al primer plano la personalidad del individuo, y ello no sólo en el ámbito del derecho privado sino igualmente respecto del Estado y de los representantes del poder económico. La concepción histórica es en este sentido simplista, incompleta y se concentra sobre el asunto de la actualización de los derechos humanos y no sobre la noción en sí; ella no la acepta más que como un fenómeno que apareció en un cierto grado del desarrollo histórico.

Si bien las ideas jurídicas de la antigüedad y del medievo llenan sumariamente la noción de derecho, tal y como ésta se estabilizó en el curso del período histórico más reciente, o si bien poseen al menos una forma rudimentaria correspondiente al derecho moderno, el problema de los derechos

humanos debe ser englobado, de una manera u otra, en la concepción antigua del derecho.

La filosofía antigua del derecho, al igual que posteriormente la doctrina tomista, hicieron mucho en favor de una determinación de la base objetiva del derecho y en favor de la abolición del subjetivismo y de los métodos simplistas aplicados a la investigación, y en la sociedad de antaño crearon las primeras condiciones económicas, políticas y morales.

El derecho natural carece de sanción directa, asegurada por el Estado; no es suficientemente imperativo, de manera que su alcance práctico se ve ampliamente debilitado y por esta razón a menudo se le compara con las influencias ejercidas por la moral. Sin embargo, cuenta indirectamente con la sanción que asegura el Estado, cuya forma jurídica está determinada por la construcción del contrato social. La ciencia jurídica elabora nociones que concretan en realidad la superioridad del derecho natural racionalista en los límites del derecho positivo y liberan así al dualismo original del derecho natural y del derecho positivo de sus antagonismos internos.

En sociedades complejas como la internacional, las instituciones políticas y jurídicas determinadas por las condiciones económicas y sociales, son uno de los medios por los cuales se puede tratar de mejorar la satisfacción de las necesidades. No hay necesariamente una correspondencia directa de un derecho para cada necesidad, pero no obstante se puede afirmar que la consagración de una necesidad en términos del derecho interviene cuando la demanda de satisfacción es particularmente intensa.

Un derecho humano es un derecho que ha sido definido en razón de su carácter, al considerárselo como fundamental para todos los seres humanos y ser proclamado o reconocido como tal por un órgano competente.

Los compromisos internacionales de los estados en el campo de los derechos humanos permiten, a la vez, legitimar las reivindicaciones que emanan de los individuos y de los

grupos. Con todo, no hay que perder de vista la doble ambigüedad que se esconde detrás de la formulación actual de los derechos humanos en el plano internacional y que es el resultado de compromisos establecidos por los representantes de ideologías diferentes y contradictorias.

Las consideraciones sobre la universalidad en la teoría de los derechos humanos tienen una larga tradición en la filosofía moderna del derecho natural y en la teoría positivista del derecho imperativo, pero también en la jurisprudencia actual que tiende a incluir las instituciones de los derechos humanos en el sistema de nociones del derecho y de su aplicación en la práctica. La adopción por las Naciones Unidas de la Declaración Universal de Derechos Humanos representa el primer esfuerzo hecho para fomentar y apoyar una codificación internacional del concepto que plantea los derechos humanos como derechos universales.

BIBLIOGRAFÍA

- Asborne, Eide (1984), "Les droits civils et politiques 35 ans après", documento de trabajo, Ginebra.
- Asamblea Consultiva del Consejo de Europa (1983), *Resolución 800*, parte B.
- Bonavides, Paulo (1994), "Un nouveau concept de démocratie directe et son applicabilité au Brésil", discurso, XV Conferencia nacional de la Orden de Abogados brasileños sobre "Ética, Democracia y Derecho", Foz do Iguaçu, 4 a 8 de septiembre.
- Boven, Théo van (1987), "Démocratie, droits de l'homme et solidarité", ponencia, Coloquio del Consejo de Europa sobre *Democracia y Derechos Humanos*, Tesalónica, Grecia, 24 a 26 de septiembre.
- (1992), texto del discurso que pronunció al ser distinguido como doctor *honoris causa*, Louvain-la-Neuve, Universidad Católica de Lovaine, diciembre.
- Burdeau, G. (1961), *Libertés publiques*, París.
- Cassese, Antonio (1979), "Political Self-Determination - Old Concepts and New Developments", en Cassese, A. (comp.), *IN Law/Fundamental Rights*.
- Declaración Universal de Derechos Humanos.

- Dupuy, R.J. (1984), "L'universalité des droits de l'homme", discurso de apertura de cursos de verano, Estrasburgo, Instituto Internacional de los Derechos Humanos.
- Jacot-Guillamod, M.O. (1987), "Rapports entre démocratie et droits de l'homme", ponencia, Coloquio del Consejo de Europa sobre *Democracia y Derechos Humanos*, Tesalónica, Grecia, 24 a 26 de septiembre.
- Kiss, Alexandre (1986), "The People's Right to Self-Determination", en *Human Rights Law Journal*, vol. 7.
- Mbaya, E.-R. (1994), "Démocratie en tant que valeur universelle et exigence du progrès. Le cas de l'Afrique", discurso de apertura de la XV Conferencia nacional de la Orden de Abogados brasileños sobre "Ética, Democracia y Derecho", Foz de Iguaçu, 4 a 8 de septiembre.
- (1995a), "Cent dix ans depuis la Conférence de Berlin. Les guerres qui partagent l'Afrique", ponencia, Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Sobre Asia y África, Viña del Mar, Chile.
- (1995b), "Rapport dialectique entre État de droit, démocratie et droits de l'homme pour la promotion de la paix sociale en Afrique", en *Présence Africaine*, París.
- Nahum, Fasil (1982), "African Contribution to Human Rights", ponencia, seminario *Law and Human Rights in Development*, Gaborone, Botswana, del 24 al 28 de mayo.
- Osita, C. Eze (1979), "Les droits de l'homme et le sous-développement", en *Revue des droits de l'homme*, vol. XII, núms. 1 y 2, París.
- Primer Protocolo de la Convención Europea de Protección a los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales, artículo 3.
- Szabo, I. (1978), "Fondements historiques et développement des droits de l'homme", en *Les dimensions internationales des droits de l'homme. Manuel destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités*, París, Unesco.

SEGUNDA PARTE

LOS PASADOS DE UN LUGAR DE PEREGRINACIÓN

SAURABH DUBE

La última década ha contemplado el surgimiento de una versión del *dharma* (fe) hindú cada vez más militante e intolerante, englobada bajo la etiqueta genérica de *Hindutva*, que está estrechamente ligada al proceso de relaciones institucionalizadas del poder del Estado. Las prácticas y la ideología del *Hindutva* contemporáneo estaban detrás de la destrucción de la mezquita Babri Masjid, en el pueblo de Ayodhya en el norte de India, que se produjo el 6 de diciembre de 1992 y de los motines generalizados subsecuentes que estaban dirigidos contra los musulmanes. Esta nueva fe se articula minuciosamente a través de la coordinación de los movimientos y voces de un racimo de organizaciones fundamentalistas hindúes: la Rashtriya Svayamsevak Sangh, la Vishwa Hindu Parishad, el partido Bharatiya Janata y sus afiliados. En pocas palabras, una “mafia” pretende ser el verdadero y único depositario de la “tradición hindú”. El belicoso *Hindutva* moderno, cuya deidad central es el dios Rama, se caracteriza por atacar verbal y físicamente a todos los presuntos enemigos —musulmanes, cristianos y liberales y radicales laicos— de una comunidad indiferenciada de hindúes. De hecho, un sello distintivo de esta agresión ha sido el acoplamiento de la palabra escrita y hablada con las imágenes visuales. El llamado a la beligerancia de la derecha extremista hindú —conjuntos específicos de

imágenes incorporadas a discursos estridentes y escritos sanguinarios de un odio histórico— se ha apoderado de la iconografía popular del arte del calendario y ha influido sobre ella. Esto ha dado lugar a significativas transformaciones de las representaciones de Rama. Esta deidad, generalmente benigna y moldeada dentro de los intersticios de las tradiciones orales principalmente a través del ensayo, la reiteración y la refundición de los versos de poetas santos medievales ha sido transformada en un icono musculoso, militante y moderno (una especie de Rambo) del Hindutva que porta una serie de instrumentos de guerra dispuestos de manera que se haga evidente su agresividad.¹ Todo esto ha entrañado una construcción particular de la historia. Ayodhya ocupa un lugar clave en este juego con el pasado. La historia de este centro de peregrinación se presenta como una red de tiempo e intemporalidad y de lo sagrado (hindú) desacralizado por lo profano (musulmán). El resultado es un singular pasado “hindú” de Ayodhya sin resquebrajaduras, que pasa por alto la diversidad, las discontinuidades y la diferencia.

Examinemos un poco más de cerca los principales elementos de esta nuevo relato de Ayodhya y de su asociación con Rama. En un artículo reciente, Gyanendra Pandey identificó los aspectos centrales de estas historias construidas por la extrema derecha hindú a lo largo de los últimos diez años.² Estos “melodramas”, cuidadosamente tramados, ensayados con asiduidad y estratégicamente montados, no relatan *un* pasado de la región o de la gente de Ayodhya, sino más bien arman *la* historia de la destrucción de un monumento específico (el templo de Rama, sobre cuyas ruinas suponen que se construyó la mezquita de Babri) en un lugar particular

¹ Un examen detallado de las transformaciones recientes de la figura de Rama se puede encontrar en Kapur, 1993, pp. 74-109.

² Pandey, 1994, pp. 1523-1528. Reorganicé los argumentos y materiales ensayados por Pandey, y hago explícitas mis discrepancias respecto de sus análisis en los lugares pertinentes en la primera parte de este ensayo.

(Ayodhya) en el pasado y en el presente.³ Estas historias “monumentales”, pues, han realizado un rompimiento con la cualidad “metafórica” de los anteriores relatos hindúes del pasado de Ayodhya —en los que Rama y Ayodhya eran ambos metáforas cuyo “significado iba mucho más allá de la verdad literal” del dios-rey o de la ubicación geográfica e histórica de su capital— y los han reemplazado con “auténticos” pasados que presentan la verdad “literal” (“real” y “comprensible”).⁴ En este sentido, el nuevo relato se compara a “mucho del esfuerzo indio ‘moderno’ que se hace desde el siglo XIX por establecer la historicidad, racionalidad, masculinidad —es decir, la ‘mayoría de edad’ en términos occidentales— de India y sus religiones”; pero esto lleva “el positivismo y el literalismo inherente a [este] entendimiento de la modernidad” muchísimo más lejos.⁵

Hay dos movimientos específicos y simultáneos en el centro de la articulación de estos relatos “alternativos” de Ayodhya. En primer lugar, la “verdad de los hechos” se refuerza mediante la “certeza de la fe”, y el pasado “llega a representarse con una precisión ‘científica’ —cifras, fechas, lugares geográficos— como testimonio de la verdad literal de esta

³ Respecto de las reflexiones antropológicas e históricas sobre el tiempo “monumental” véase Herzfeld, 1991.

⁴ Coincido con Pandey acerca del contraste existente entre la “cualidad metafórica” del relato anterior de Ayodhya y el exceso de “literalismo” y “positivismo” inherentes en las nuevas historias hindúes. El ensayo de Pandey, empero, no explora por completo el juego de tropos dentro de estas nuevas crónicas hindúes de Ayodhya. Así, el “literalismo” mismo y la precisa “cientificidad” —el ensayo y recitación de fechas y cifras y de uno o varios espacios geográficos claramente identificados— que caracterizan estas historias transforman la metáfora de Ayodhya imbuyéndola de atributos metonímicos y sinécdoquicos. Actualmente, Ayodhya y su asociación con Rama, apuntalada por un exceso de hechos y de atribuciones fácticas, articula la repetición sin fin de la historia del “ataque extranjero” y del “valor nacional” y de la misoginia y vileza endémicas musulmanas y el eterno heroísmo y sacrificio hindú, un relato que forma el meollo de las nuevas historias hindúes. Pandey, *op. cit.* Acerca de las transformaciones de las metáforas, las relaciones entre metáfora y metonimia (y sinécdoque) y los peligros de confiar sólo en la metáfora con exclusión de otras figuras retóricas en el análisis social, véase, por ejemplo, Fernández, 1991.

⁵ Pandey, *op. cit.*, p. 1523.

‘historia’”.⁶ De hecho, el montaje de la “cientificidad” de estas historias empieza por sus títulos que proclaman inequívocamente que sus contenidos son relatos “fidedignos” y “auténticos” y, como prueba adicional, hacen alarde de los méritos académicos de sus autores, quienes están convenientemente provistos de maestrías y doctorados en arqueología e historia. Mediante un ensayo de cronologías, citas de cifras, fechas y horas precisas, se busca consolidar la arrogación de autoridad y autenticidad dentro de estos relatos. Por ejemplo: “Hubo 76 batallas peleadas por los hindúes contra los musulmanes entre 1528 y 1932 [para la liberación del templo de Rama que había sido convertido en mezquita] en Ayodhya”, y “El 9 de junio de 1528 d. C., a las dos de la tarde, Pandit Devi Prasad Pandey [un brahmán que significativamente dio cuenta de 700 soldados del ejército del emperador Baber en sólo tres horas] exhaló su último suspiro” —lo cual sirve para demostrar lo “concreto” y la “verdad casi palpable” de esta historia. Esta cualidad de “concreto” también se representa en una forma aún más literal ya que lo que tenemos ante los ojos es la historia de un monumento (el “Gran templo de Rama en Ayodhya”): la narración empieza con la destrucción de este monumento, sólo para regresar a este punto una y otra vez. Así, el pasado monumental de la destrucción y profanación del templo de Rama por los musulmanes y su defensa por los hindúes se vuelve, a la vez, el relato concreto e incontrovertible de la maldad innata de los musulmanes y queda como la historia real e irrefutable del carácter hindú, del pueblo hindú y de la nación hindú, inherentemente indomables. Tal fijación de la posición de sujeto de los héroes hindúes y de los monstruos musulmanes, trabados en una lucha a muerte a lo largo de la historia, en realidad tiene estrechas afinidades con las más arrogantes fantasías imperiales y concepciones coloniales de las inmutables culturas e historias “nacionales” de

⁶ *Ibid.*

los pueblos “nativos”. No es de sorprender, por ello, que las nuevas historias hindúes de Ayodhya sean también fundamentalmente ahistóricas, ya que no dejan lugar a los procesos —cambio y desarrollo— en los pasados de sus protagonistas, como tampoco al contexto histórico en su repetición sin fin de rencorosas historias de ataques “extranjeros” musulmanes y de las verdades eternas del valor “nativo” hindú.⁷

Esto me lleva al segundo movimiento que articula la crónica de Ayodhya producida por la derecha hindú durante la última década. Estas historias hindúes no cejan en mezclar y superponer lo “científico” en lo “milagroso”. La intervención divina de Rama organiza el pasado de Ayodhya desde hace novecientos mil años (y aún antes) hasta 1995 (y después). En verdad, la narración circular de los nuevos relatos hindúes incesantemente une lo mítico y lo arqueológico, lo histórico y lo contemporáneo para producir uniformidad en diferentes órdenes temporales. Esta uniformidad para nada se contradice con la insistencia de la historia hindú en la verdad literal de sus afirmaciones. Más bien la uniformidad de diferentes concepciones del tiempo y lo literal de las pretensiones de verdad funcionan juntas en estos relatos para indicar un único objetivo apocalíptico: la resolución del conflicto —determinado tanto por la lógica de la leyenda como por la del “tiempo realista histórico”— entre hindúes y musulmanes en el *aquí y ahora*.⁸ Esta resolución, a su vez, no es otra cosa sino la “comunidad hindú” que se realiza mediante la conquista del poder del Estado, de la “nación hindú” que se *convierte* en el “Estado hindú”.

⁷ Sobre “contexto” y “proceso” como las características distintivas de la historia como “disciplina”, véase Thompson, 1976.

⁸ En mi opinión, el análisis de Pandey de los principios de construcción del nuevo relato hindú de Ayodhya no incluye un examen de la manera en que las estrategias de esta historia para autentificar la narración y asumir una voz colectiva de autoridad están ligadas con los diversos y más amplios modos de lectura y apropiación, escritura y construcción de textos y pasados. Estos modos de lectura y escritura se enraizan en diferentes convenciones de alfabetización de clase media que dan forma a la religiosidad y lo “religioso” y a varias versiones populares del

¿Cómo interrogar esta asidua construcción de la historia hecha por la extrema derecha hindú?⁹ La reacción dominante de la izquierda liberal, encabezada por historiadores de la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi, ha consistido en entablar un “debate público” sobre las afirmaciones de la derecha hindú acerca del pasado de Ayodhya.¹⁰ Aquí la estrategia principal ha sido plantear que estas afirmaciones se basan en una distorsión de los “hechos” históricos.¹¹ Esta corriente crítica revela algunas de las formas selectivas e insidiosas en que la extrema derecha hindú se las ha arreglado para moldear la historia. Al mismo tiempo, las principales dificultades de este enfoque también se derivan de privilegiar la “evidencia histórica”, de manera que la historia se vuelve la piedra de toque de la verdad, quedando fuera del campo de las preferencias políticas y del poder político. Esto conduce a un aislamiento implícito de sus historias de la existencia más amplia del pasado como un recurso poderoso y negociable. De ahí deriva que estos historiadores no parezcan tener un reconocimiento claro de sus propias preferencias políticas al escribir la historia. Así, por un lado, sus argumentos no cuestionan la categoría de la “nación” india como algo reci-

discurso religioso. Un análisis en esta dirección habría permitido a Pandey explorar cómo una narración circular que gira sobre sí misma puede, sin embargo, contar una historia con un principio, un desarrollo y un final, idea a la que Pandey hace alusión pero que no desarrolla. Un examen de algunas de estas cuestiones, en un contexto diferente, se halla en Dube, Saurabh, *Untouchable Past: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, inédito, s. f., capítulo 7. Una evaluación crítica de algunas de las maneras en que los historiadores indios contemporáneos, incluyendo a Pandey, han examinado el tiempo y la historia en la modernidad se puede consultar en Dube, Saurabh, “States of Art and Mind”, artículo propuesto a la revista *Economic and Political Weekly*.

⁹ La literatura sobre la extrema derecha hindú se ha multiplicado enormemente en los últimos años. Tomo dos ejemplos representativos de escritos que han tratado específicamente el tema de la reciente construcción del pasado por parte de los extremistas hindúes.

¹⁰ Al mismo tiempo, la naturaleza de la reacción de la izquierda liberal bajo la forma de un “debate público” queda restringida al limitarse a unos pocos diarios en inglés y a todavía menos revistas académicas.

¹¹ Véase Gopal *et al.*, 1989; y Gopal (comp.), 1991.

bido (encasillando toda la discusión dentro de un consenso liberal heredado que se ha desarrollado alrededor de esta categoría), y, por otro lado, dichos argumentos se inclinan hacia una construcción de la historia claramente tendenciosa y en ciertos aspectos insincera.¹² Su esfuerzo por ordenar los registros históricos deriva así hacia una historia alterna, homogeneizada y saneada del centro de peregrinación de Ayodhya.¹³

No es de sorprender, por lo tanto, que este enfoque dominante no logre adaptarse a los desafíos que plantea otra de las respuestas a la historia que produjo la extrema derecha hindú y que se encuentra delineada en un importante ensayo (en bengalí y en inglés) de Partha Chatterjee. Aquí de lo que se trata es de construir una "genealogía" de los reclamos históricos del Hindutva. Estos reclamos históricos, plantea Chatterjee, se originaron en actitudes contestatarias hacia los modos de las formas coloniales de conocimiento y se hicieron posibles sólo dentro de las formas modernas de la historiografía. Así, las historias escritas a fines del siglo XIX por los bengalíes de clase media que recibieron una educación inglesa, significaron un rompimiento con los pasados míticos anteriores. Lo que articulaba las historias míticas era la voluntad divina y sus protagonistas no eran "gente" sino dioses, demonios y reyes; en estas historias el mito, la historia y lo contemporáneo eran parte de la misma secuencia cronológica. Las nuevas historias, en cambio, reemplazaron la voluntad divina por la ambición de poder de los mortales, identificaron al musulmán como un enemigo y reclamaron para sí el pasado clásico hindú, se sirvieron de las historias británicas al tiempo que desafiaban al gobierno colonial y convirtieron a los auto-

¹² Para un examen más amplio de estos problemas, véase Van der Veer, 1994, pp. 157-164.

¹³ Para argumentos dentro de la reacción de la izquierda liberal hacia las historias hindúes con acentos algo diferentes, véase Bhattacharya, 1991, pp. 122-140 y Thapar, 1989, pp. 1-26.

res de los relatos de meros sujetos-pacientes controlados por los sucesos políticos en sujetos-agentes que al mismo tiempo ejercían el arte de la política y del gobierno y que se identificaban con la conciencia de una solidaridad de la nación que, supuestamente, se hizo patente en la historia. Estas historias forman parte del esquema más amplio de las formas modernas de historiografía, “el cual se construye necesariamente alrededor de la compleja identidad del Estado-nación-pueblo”. Es la singularidad misma de la idea de una historia nacional de India —a menudo ligada a los reclamos de la *raison d'état*— lo que siempre tendrá a la mano una historia única de los hindúes.¹⁴ Ahora bien, Chatterjee ha producido un relato desafiante y apremiante, sobre todo porque su manera de interrogar la singularidad de una historia nacional de India evoca otras fantasías —vislumbres fragmentarios gobernados por una lógica claramente más plural y suposiciones políticas francamente federales— de la nación o de las naciones. Sin embargo, el marco genealógico, muy englobador, de Chatterjee no le permite explorar las vías en que los elementos anteriores de las historias hindúes han sido aprovechados y transformados en la construcción del mito moderno de la monstruosidad musulmana y de la virtud hindú en la nueva historia fabricado por la extrema derecha hindú contemporánea.¹⁵ Los recursos, sin duda valiosos, de una bien trazada genealogía del Hindutva, sin duda valiosos, me parece que no cuestionan adecuadamente la oscura y terrible inmediatez de las virulentas historias hindúes de la actualidad.

Hace muchos años, Walter Benjamin reconoció una fuerza similar de urgencia y crisis de la historia en el contexto del ascenso del fascismo en Europa.

¹⁴ Chatterjee, 1984, pp. 1-49, y 1991, pp. 1-24. Véase también Chatterjee, 1993. Para investigaciones recientes acerca del surgimiento de la idea de la nación hindú y de los escritos de los primeros ideólogos hindúes extremistas véase Pandey, 1993, pp. 238-272; Basu, 1993.

¹⁵ Otros problemas subyacentes de la estructura genealógica englobadora de Chatterjee se examinan en Dube, 1995 y “States of Art and Mind”.

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como realmente ha sido" [Leopold von Ranke]. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.¹⁶

Desde luego este fragmento conduce a mucha reflexión, especialmente en estos tiempos nuestros de crisis general de la voluntad política radical y del ascenso de fundamentalismos de derecha.¹⁷ Al mismo tiempo, al invocar a Walter Benjamin, mi propóstito es subrayar que en lugar de apoyarse en suposiciones tácitas respecto de la naturaleza transparente y de la verdad inherente de la "evidencia histórica", los hechos y la información deben ligarse con el ámbito menos consciente de las imágenes y del mundo de la imaginación popular. Esto es particularmente cierto en relación con nuestras preferencias políticas (cohibidas) y nos conduce a examinar las historias fundamentalistas hindúes. Todo esto también quiere

¹⁶ Benjamin, 1969, p. 253, y 1967, pp. 43-53; cita en la pág. 45.

¹⁷ Así, Michael Taussig, al explicar este pasaje, afirma: "Al sondear con toda intención áreas hasta ahora poco exploradas del control político, Benjamin también incitaba a sus colegas marxistas a considerar con más profundidad su propia fe implícita en una visión mesiánica de la historia, enfrentar esa fe de una manera consciente y tomar en consideración para su activismo el poder de la experiencia, la imaginaria y el ánimo social al construir y desconstruir la conciencia política y la voluntad de actuar políticamente". Taussig, 1987, p. 368. Para una crítica de la interpretación más amplia de Benjamin que hace Taussig y una lectura más bien distinta del pensador marxista véase Lancaster, 1988, pp. 207-208 y *passim*.

decir que nuestras intervenciones históricas, polémicas políticas o genealogías foucaultianas (o como quiera que decidamos describir estos ejercicios) deben reconocer y aprovechar la urgencia y la inmediatez de los recuerdos que brillan en los momentos de oscuridad y peligro y que definen nuestro aquí y ahora. Pero por lo mismo, tampoco es momento de discutir acerca de las falacias de los liberales y de la izquierda. Una versión anterior de este ensayo, escrita en hindi como un texto político deliberadamente consciente, participó en el "debate público" iniciado por los historiadores de la izquierda liberal en India, aunque tenía diferencias de énfasis importantes.¹⁸ El ensayo también aprovechó los argumentos usados en la lucha contra la idea de una historia nacional única que elimina las visiones de pasados más bien plurales. Los argumentos que se ensayan aquí evitan una construcción higienizada y homogeneizada de la historia, y en lugar de eso destacan ciertos problemas relacionados con los pasados de alguna manera fragmentarios de Ayodhya a lo largo de los últimos cuatro siglos.

El reclamo genealógico de la derecha hindú según el cual Ayodhya pertenece exclusivamente a un linaje único de fieles de Rama, se basa en la mala fe. La metáfora misma de una sola familia busca ocultar las diferencias y esconder las ambigüedades dentro del hinduismo. Pero dejemos de lado este problema y pasemos al centro de peregrinación que se considera como el lugar de nacimiento de Rama. Ayodhya es un espacio sagrado para varias tradiciones religiosas diferentes. Los budistas identifican a Ayodhya como el antiguo Saket: de acuerdo con la tradición local, Buda meditó en este pueblo, que se cuenta como uno de los más antiguos mencionados en las escrituras budistas; además, alberga un antiguo monumento budista en Maniparvat. Ayodhya es también un lugar de

¹⁸ Dube, 1993. El presente texto —una versión muy ampliada y en gran medida vuelta a escribir— en gran parte, se enriqueció con los detallados comentarios de David Lorenzen.

peregrinación para los devotos de la fe jaina. Tanto digambars como svetambars —las dos ramas principales de la secta— creen que Rishabdev, su primer *tirthankar* (preceptor), nació ahí. Hoy el pueblo tiene varios templos jaina importantes. La significación religiosa de Ayodhya para los musulmanes proviene de su creencia popular de que Noé está sepultado allí en una tumba. Incluso la reina Victoria fue incorporada al panteón hindú en Ayodhya. La estatua de la reina estaba en un parque que llevaba su nombre y que ahora, es interesante señalar, se llama Parque Tulsi (por Tulsidas, el poeta santo medieval tardío que popularizó la leyenda de Rama en lengua vernácula). Según una leyenda local, cuando Nal, un general de Rama, se enamoró de una joven que vivía en aquellos parajes, su señor profetizó que los hijos de la muchacha cobrarían fama y gobernarían el mundo en la *kaliyuga*, la era del mal en la cronología clásica hindú. Cuando los británicos dominaban los mares, los peregrinos que iban a Ayodhya adoraban a la reina Victoria, madre simbólica de los británicos y una posible reencarnación tardía de la joven de Ayodhya, cuyo ascenso a las embriagantes alturas había sido predicho por Rama. ¿Se habrá divertido finalmente la adusta reina por su deificación en un pueblo lejano y polvoriento? Estas leyendas quizá tengan relación con el gran prestigio del que goza Ayodhya por ser identificada como el lugar de nacimiento del rey-dios Rama. Al mismo tiempo, incluso esta identificación no está completamente libre de ambigüedades. Ayodhya es un lugar sagrado tanto para los sacerdotes brahmanes tradicionales como para los ascetas pertenecientes a la orden Ramanandi. Los *pandas* (sacerdotes) y la categoría abierta de los *sadhus* (ascetas) que presiden respectivamente un centro ritual brahmánico y un centro monástico espiritual, le destinan diferentes usos a Ayodhya. De hecho, los intereses e identidades de estos especialistas religiosos, como mostró Peter Van der Veer, han cambiado con el tiempo debido al proceso de formación del Estado y al cambio socioeconómico

de la sociedad del norte de India.¹⁹ En pocas palabras, frente a la agresiva comercialización que se hace hoy en día de Rama, es fácil olvidar que Ayodhya se ha caracterizado por la congruencia de los intereses religiosos de grupos variados y diferentes especialistas de lo sagrado.

Las fantasías políticas contemporáneas de los traficantes de poder que empeñan a Rama actualmente congelan el pasado en el momento en que, según la leyenda-historia, la Babri Masjid (mezquita) se construyó sobre las ruinas del templo erigido en el lugar de nacimiento de la deidad. Las fábulas populares hindúes del pasado, empero, tejen un tapiz más rico. La historia local presenta el lugar de nacimiento de Rama como un sitio frecuentado por ascetas hindúes y musulmanes, adonde los feligreses comunes de ambas creencias llevaban a sus hijos para aumentar la duración de sus vidas. De manera similar, el santo musulmán Khwaja Fazal Abbas Ashkhan, a quien se debe principalmente la construcción de la mezquita de Babri, tiene un papel ambiguo, si no es que algo contradictorio, en el pasado de Ayodhya. Según una leyenda popular local, el faquir (santo) Khwaja era un discípulo del asceta hindú Syamanand y logró sus metas del Yoga —un conjunto de prácticas para disciplinar la mente y cuerpo que ha existido en los márgenes de la ortodoxia— pronunciando un *mantra* musulmán, lo que es un testimonio de la naturaleza altamente sincrética de las tradiciones religiosas populares. Khwaja Fazal Abbas Ashkhan se unió luego a otro santo musulmán, Jalal Shah, para aconsejarle a Baber, el primer emperador Mogol, que el templo de Rama en Ayodhya debía ser destruido para construir una mezquita en su lugar.²⁰

¹⁹ Van der Veer, 1989. Lo extenso de mi deuda hacia este impresionante estudio histórico etnográfico enfocado sobre Ayodhya es evidente a lo largo de este ensayo.

²⁰ Esta leyenda, recogida por Van der Veer en los años setenta, fue incorporada desde entonces (de una manera suficientemente selectiva y e higienizada) por la Vishwa Hindu Parishad a su historia de la nación hindú. Esto politiza el asunto definitivamente de maneras siempre nuevas. Al mismo tiempo, trato de demostrar que no podemos huir de estas leyendas locales. Incluso la más militante y parcial de

Al mismo tiempo, continúa la leyenda, después de que Mir Baqui, general de Baber, fracasó en repetidas ocasiones en sus intentos por construir la mezquita una vez que el templo fue destruido, el santo Khwaja soñó que la mezquita *no* debía ser construida sobre el sanctasanctórum del templo, por lo que él planteó un sitio un poco detrás del *garbha* (lugar sagrado). La voluntad del santo condujo entonces a la construcción de la mezquita de tal manera que el sanctasanctórum del templo quedara abierto y formara un pozo en el que los hindúes tiraron flores durante siglos.²¹ Finalmente, pruebas documentales fragmentarias que datan de los siglos XVI, XVII y XVIII revelan que el culto hindú continuó en ese lugar bajo el gobierno mogol. Un viajero europeo, William Finch, por ejemplo, visitó Ayodhya en algún momento entre 1608 y 1611 y escribió una breve descripción de lo que vio:

Una ciudad de antiguo esplendor y hogar de un *Potan* [Pathan: musulmán], ahora casi en ruinas, el castillo construido hace cuatrocientos años. Aquí también se hallan las ruinas del [...] castillo y casas [de Rama], a quien los indios tienen por un gran Dios, pues diz que encarnó para ver el *tamasha* [teatro] del mundo. En las dichas ruinas quedan ciertos brahmanes, los cuales toman por escrito los nombres de todos los indios que se lavan en el río que corre a la vera, la cual costumbre, dicen que ha continuado cuatro *lache* de años (que es lo mismo que tres cientos y noventa y cuatro mil y quinientos años antes de la creación del mundo).²²

En oposición a las historias de la derecha hindú, es importante señalar que este relato, así como otros documentos, revela que bajo el dominio mogol los peregrinos hindúes visitaban Ayodhya y los brahmanes actuaban como sacerdotes

estas leyendas presenta una imagen del pasado más rica que las historias de la derecha hindú. Estos fragmentados relatos locales, pueden servir, pues, como medios de cuestionar los principios estructurados de la construcción de grandiosas narraciones homogeneizadas. Véase Van der Veer, *Religious Nationalism...*, *op. cit.*, p. 161.

²¹ Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, pp. 20-21.

²² Foster, 1921, citado por Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, p. 211.

rituales para sus *jajmans* (patronos del sacrificio), estos últimos reyezuelos y señores terratenientes del norte de India.²³ No se trata de plantear, claro está, que una tolerancia inherente hacia otras religiones estuviera esencial y necesariamente imbricada en los constructos del reino mogol. De hecho, en vista de los debates actuales en torno a la noción de secularismo en el contexto indio, es importante reconocer la estrecha relación entre religión y política. Ambas estaban unidas inextricablemente de diferentes formas bajo versiones variadas del poder real hindú e islámico. Sólo quiero plantear que las leyendas locales y la exigua evidencia documental del pasado dan indicios de patrones más abigarrados en las continuidades de las fábulas y de la fe en Ayodhya bajo el gobierno mogol, de las que se pueden encontrar en una visión de la historia que mantiene fija la mirada en un momento único de destrucción para borrar la vida y respaldar la muerte.

El surgimiento de Ayodhya como un centro de peregrinación de importancia debió esperar hasta el siglo XVIII, y tuvo como antecedente la consolidación del imperio mogol en el siglo XVII, lo que trajo aparejada una expansión de las comunicaciones. Con ello se estimuló el crecimiento del comercio y las peregrinaciones hindúes. De hecho, ambos fenómenos estaban estrechamente ligados. Los trabajos de Bernard Cohn y Chris Bayly han mostrado que durante el siglo XVIII diferentes grupos de ascetas combinaban el poder militar y comercial para usar su ciclo de peregrinación desde Haridwar en el norte, pasando por la llanura del Ganges hasta Jagannath Puri y Bengala en la costa oriental, como una extensa red comercial. Estos grupos unían áreas proveedoras y de consumo en las zonas estables y productivas, suministraban protección en los terrenos y caminos difíciles que conectaban dichas áreas y usaban sus ahorros corporativos con gran eficiencia. Durante el siglo XVIII las órdenes ascéticas surgieron como los princi-

²³ *Ibid.*, pp. 211-214.

pales comerciantes y como los grupos prestamistas y propietarios dominantes en varias partes del norte de India.²⁴ Entre los más importantes de estos grupos de ascetas itinerantes se encontraban los ascetas ramanandi, quienes actuaban como comerciantes —ocupándose tanto del intercambio de productos como de prestar dinero— y como empresarios militares. Fueron los ramanandis quienes “redescubrieron” Ayodhya en el siglo XVIII, y la erigieron en un importante centro de peregrinación.

Hasta el siglo XVII los ascetas ramanandi estaban básicamente confinados a la India occidental, en particular Rajasthan. Durante el siglo XVIII el territorio y la red de operaciones de esta orden de ascetas se expandió por toda India. Llegaron a establecer monasterios en el actual Uttar Pradesh, en Bihar y en la región Terai de Nepal. En Ayodhya, los *akharas* (divisiones de ascetas combatientes) ramanandi aparecieron por vez primera en los albores del siglo XVIII y rápidamente aumentaron de número en el curso de las siguientes ocho décadas. Este proceso, al que contribuyeron las actividades de los ascetas ramanandi como comerciantes y mercenarios, corría paralelo a su “redescubrimiento” de los sitios sagrados asociados a las leyendas de Rama y su esposa Sita. Richard Burghart ha mostrado cómo Janakpurd se identificó como el lugar de nacimiento de Sita y de su matrimonio con Rama, y cómo llegó a establecerse como un importante centro ramanandi. Esto implicaba la creencia de que Janakpurd había desaparecido en una época anterior, de que había sido redescubierto mediante una visión celestial de Sur Kisor —un asceta de Jaipur—; que hubo una lucha por el espacio sagrado contra la secta rival Dasnami que ya se había establecido en el lugar; que se produjo un desplazamiento de las formas de culto preexistentes para establecer la supremacía de los mitos e

²⁴ Bayly, 1983; Cohn, 1964, pp. 175-182. Acerca de la larga tradición de violencia organizada de ascetas en India véase Lorenzen, 1978, pp. 61-75.

iconos ramanandis y, finalmente, que se obtuvo la consecución del apoyo y patrocinio de los gobernantes locales.²⁵ Por supuesto que todo esto no era exclusivo de los ramanandis ni se limitaba a Janakpurd. El trabajo de Charlotte Vanderville subraya el desarrollo de procesos muy similares en Braj, en Uttar Pradesh, cuando la Madhav Gauriya, una comunidad de creyentes del dios Krishna provenientes de Bengala, llegaron a la región a establecerse.²⁶ El “redescubrimiento” de Ayodhya por los ramanandis en el siglo XVIII formaba, pues, parte de un patrón más amplio del mecanismo de expansión de las órdenes religiosas y de la construcción de tradiciones en las que los lugares sagrados se identificaban como si se hubieran perdido en una época previa y fueran reclamados y se les infundieran nuevos significados. Al mismo tiempo, hubo un sesgo en la manera particular del “redescubrimiento” de Ayodhya. Como el pueblo se asociaba con la leyenda de Rama, la construcción de nuevos templos por los ramanandis en el siglo XVIII se proyectó como una tarea de “reparación” y “restauración”. De hecho, estos templos se representaban como réplicas esenciales de construcciones del tiempo de Rama.²⁷ Si bien una cierta lógica de atemporalidad animaba este proceso de reconstrucción de una Ayodhya prístina, también es cierto que la empresa de los ramanandis no hubiera sido posible sin que hubieran adquirido el patrocinio de los *nawabs* (gobernantes) musulmanes de Awadh.

Richard Barnett ha mostrado como Awadh experimentó en el siglo XVIII una transformación bajo el gobierno de sus *nawabs*, quienes eran musulmanes chiítas, distintos de los sunítas, mucho más numerosos. La provincia mogola se volvió entonces un Estado regional autónomo “sucesor” que duplicó su tamaño, empezó a alcanzar una identidad histórica y

²⁵ Burghart, 1978, pp. 121-139; 1978, pp. 257-284; 1983, pp. 361-380.

²⁶ Vanderville, 1976, pp. 193-213.

²⁷ Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, pp. 142-143.

cultural definida y adquirió un poder económico y político considerable. El dominio de los *nawabs* chiítas de Awadh se fundamentó en buena medida en la exitosa colaboración entre hindúes y musulmanes. La participación hindú en los ámbitos político y militar era absolutamente crítica. El control administrativo de Awadh estaba en manos de familias hindúes Khatri y Kayasth de escribas y clérigos; y en cuanto a su poder militar, los *nawabs* se apoyaban en una medida considerable en dos grupos de guerreros-ascetas, cuyos ejércitos se componían de regimientos de ascetas Dasnami Naga y de generales *sadhu* (ascetas) gosains. La importancia y prosperidad crecientes de Ayodhya como centro de peregrinación en el siglo XVIII era consecuencia del patrocinio de la corte de los *nawabs* y de la movilidad ascendente de grupos hindúes en el sistema estatal en expansión de Awadh. Los documentos existentes en poder de sacerdotes brahmanes y ascetas ramanandis en la Ayodhya actual revelan que los *diwans* (primeros ministros) hindúes de los *nawabs* construyeron y repararon varios templos. Además, los funcionarios musulmanes de las cortes de los *nawabs* daban ofrendas por los rituales realizados por los sacerdotes. Por último, fue el *nawab* Safdarjung quien dio tierra ubicada en la colina de Hanuman al grupo nirvana de los ascetas combatientes dasnami para la construcción de un templo. Esta donación condujo a la construcción del templo-fortaleza de Hanumangarhi con la ayuda de Tikayat Ray, el ministro hindú de Asaf-ud-Daulah.²⁸ Así vemos que lejos de que el “dominio musulmán” frustrara la expansión de los ramanandis y el crecimiento de Ayodhya en el siglo XVIII, éstos fueron estimulados por el patronazgo y el carácter de la corte de los *nawabs* musulmanes de Awadh.

El siglo XIX, a su vez, fue testigo de cambios en el carácter de Ayodhya. La primera mitad del siglo presenció la gradual disminución del poder de los *nawabs* de Awadh debido a la

²⁸ Barnett, 1980; Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, pp. 37-38, 143-159.

influencia creciente de la Compañía de Indias Orientales en las políticas del Estado. Estos acontecimientos, según Van der Veer, llegaron a amenazar la pacífica convivencia de hindúes y musulmanes en Ayodhya. Durante el reinado de Wajid Ali Shah, a mediados del siglo XIX, los dirigentes sunitas empezaron a militar contra los *nawabs* chiítas. En 1855, los sunitas hicieron el reclamo de que antes había otra mezquita dentro de los recintos del templo-fortaleza de Hanumangarhi que debía volver a abrirse al culto musulmán. Esto condujo a violentos choques entre los ascetas naga ramanandi y los musulmanes sunitas. Los nagas mataron a setenta musulmanes; los dirigentes sunitas siguieron promoviendo una *jihad* (guerra santa) contra los nagas, en un desafío a las órdenes explícitas del *nawab*. Fue con este telón de fondo que los británicos, tras anexarse Awadh en 1856, pusieron una barda alrededor de la mezquita Babri y levantaron una plataforma del otro lado de la cerca: los musulmanes adoraban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Hubo otros acontecimientos importantes. El patrocinio de los *nawabs* y de sus funcionarios fue reemplazado por el de reyezuelos y señores terratenientes (hindúes), acorde con un patrón panindio en el que al mismo tiempo que los reyes perdían autoridad política efectiva y se ceñían una "corona de bisutería", llegaron a invertir grandes cantidades en la construcción y conservación de los templos.²⁹ A diferencia de lo que sucedía en el pasado, estos miembros de la aristocracia terrateniente no protegieron a los ascetas ramanandis y en cambio designaron a sus propios sacerdotes brahmanes en los templos que ellos construían. Al mismo tiempo, la construcción de tales templos se dio a un paso acelerado y se prolongó hasta principios del siglo XX. Para los años treinta la riqueza de estos grupos empezó a menguar, y cada vez menos podían mantener sus templos. Resulta irónico que

²⁹ Véase, por ejemplo, Dirks, 1987.

gran cantidad de las ruinas de Ayodhya, que se consideran pertenecientes a los tiempos de Rama, hayan sido construidas en el siglo XIX.³⁰

Me ocuparé ahora de lo sucedido en el siglo XX. Son los acontecimientos de este siglo —que desembocaron en la demolición de la mezquita de Babri y en las consecuencias derivadas de ello— los que han transformado a Ayodhya de un “yermo político” en uno de los escenarios políticos más pendencieros en el frente de la política india de los últimos años. Mucho se ha escrito acerca de estos acontecimientos. Pero he aquí un breve resumen. Ya vimos que los británicos, tras la anexión de Awadh en 1856, pusieron una cerca alrededor de la mezquita de Babri y levantaron una plataforma fuera de la cerca. Los musulmanes rezaban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Esta situación se prolongó hasta los primeros años de la independencia de India. Hasta justo después de la partición e independencia de India, Ayodhya no era un centro de lucha sectaria entre hindúes y musulmanes, aunque ahí tuvieron lugar dos importantes motines —que implicaron, ambos, ataques contra la mezquita de Babri por parte de hindúes— en 1912 y 1934. Todo esto formaba parte del amplio deterioro de las relaciones hindo-musulmanas en la primera mitad del siglo XX. El cambio decisivo se produjo a fines de 1949 cuando de manera más bien repentina apareció dentro de la mezquita una imagen de Rama, instalada ahí para apurar los reclamos hindúes sobre el lugar. Para los hindúes esto fue un milagro. Para los musulmanes significó una profanación de su espacio sagrado. Hubo varios disturbios pero la imagen no fue retirada. Posteriormente, a los miembros de ambos grupos religiosos se les prohibió la entrada a la mezquita que era custodiada por la policía. Tanto los dirigentes hindúes como los musulmanes entablaron procesos legales para atribuirse la propie-

³⁰ Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, pp. 38-40.

dad del lugar. Sin embargo, no sucedió mucho, ni hubo grandes cambios hasta 1984, año en el que la Vishwa Hindu Parishad incitó a una lucha para reclamar el lugar para la "nación hindú". Aunque la campaña no arraigó de inmediato, la organización siguió presionando a los políticos. En 1986, tras varias décadas en las que el asunto permaneció tranquilamente en los juzgados, el juez del distrito y de los juzgados del área sentenció que el "lugar en disputa" debía ser abierto al público inmediatamente. El asunto adquirió entonces una importancia central para las plataformas de los diferentes partidos políticos. Se convirtió prácticamente en el único objetivo del proyecto político del partido fundamentalista hindú Bharatiya Janata que como ya se indicó, está estrechamente ligado a la Vishwa Hindu Parishad y a la Rashtriya Svayamsevak Sangh. En 1989 la Vishwa Hindu Parishad inició un programa para el culto de los "ladrillos de Rama" que eran llevados en procesiones hacia Ayodhya para construir allí el templo de Rama. Un año después, el partido Bharatiya Janata inició una procesión ritual conducida por su dirigente, L. K. Advani, quien fingía ser Rama, la cual tenía la intención de recorrer diez provincias de India y culminar en la construcción del templo de Rama en Ayodhya el 30 de octubre de 1990. Advani fue arrestado mucho antes de que pudiera entrar a Ayodhya, pero un intento por iniciar la construcción del templo el 30 de octubre por parte de voluntarios de la derecha hindú terminó en choques con la policía. Esta campaña y sus víctimas fueron convertidos en un espectáculo audiovisual sumamente organizado por la derecha hindú que condujo a la victoria del partido Bharatiya Janata en las elecciones provinciales de 1991. Fue entonces cuando una manifestación organizada por la Vishwa Hindu Parishad y el Partido Bharatiya Janata en Ayodhya desembocó en la destrucción de la mezquita Babri el 6 de diciembre de 1992. Este suceso, junto con otras campañas organizadas por la alianza de organizaciones extremistas hindúes en los años anteriores, ha culmi-

nado en disturbios generalizados en los que miles de musulmanes han perdido la vida.³¹

Otros acontecimientos han tenido lugar en el siglo xx. Bajo el régimen colonial se puso más el acento sobre las identidades de casta que, en consecuencia, se volvieron más rígidas. Desde principios de siglo esto llevó a la construcción de gran cantidad de templos y albergues para peregrinos, para uso exclusivo de castas bajas e intocables. Mucho más que una mera cuestión de movilidad del estatus y de una muestra de respetabilidad, este proceso ha implicado también que la peregrinación se exprese como una forma de devoción: en Ayodhya los laicos de casta baja ramanandis —la secta ramanandi conserva las distinciones de casta dentro de su organización interna— tienen como preceptor y a menudo como administrador de sus instituciones de casta a un asceta ramanandi perteneciente a su comunidad. Por otra parte, el grupo-casta de comerciantes marwari, quienes organizan su patrocinio siguiendo líneas de organización burocrática y de negocios, han ido reemplazando cada vez más a la élite terrateniente como los benefactores religiosos más importantes de Ayodhya. El estilo de vida piadoso de estos comerciantes implica los encuentros de fideicomisos religiosos que simultáneamente sirven para establecer contactos comerciales.³² Está claro que Ayodhya no sólo ha sido investida de múltiples significados, sino que los ha mantenido y generado.

Hasta aquí llega mi relato. Espero haber mostrado que la invocación de las verdades eternas del espacio sagrado del nacimiento de Rama en la asidua construcción de una historia estandarizada por la derecha fundamentalista hindú es realmente una reinención de Ayodhya, que aplanas todas las aristas de la amplia diversidad, diferencia y cambio que, de hecho, caracterizan el pasado (o los pasados) de ese pueblo.

³¹ Véase sobre esto, Van der Veer, 1994, pp. x-xi y 1-11; 1989, pp. 40-42; y 1987, pp. 283-303. Asimismo, véase Datta, 1993, pp. 46-73.

³² Van der Veer, *Gods on Earth...*, *op. cit.*, p. 42.

BIBLIOGRAFÍA

- Bhattacharya, Neeladhari (1991), "Myth, History and The Politics of Ramjanmabhumí", en Sarvepalli Gopal (comp.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumí Issue*, Nueva Delhi.
- Barnett, Richard (1980), *North Indian Between Empires. Awadh, the Mughals and the British, 1720-1801*, Berkeley.
- Basu, Tapan *et al.* (1993), *Khaki Shorts and Suffron Flags: A Critique of the Hindu Right*, Delhi.
- Bayly, C.A. (1983), *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge.
- Benjamin, Walter (1969), "Theses on Philosophy of History" (trad. al inglés de Harry Zahn), en *Illuminations*, Nueva York, editado por Hannah Arendt, Nueva York.
- (1967, Ed. española: "Tesis de filosofía de la historia", en *Ensayos escogidos*, versión castellana de H.A. Murena, Buenos Aires, Sur.
- Burghart, Richard (1978a), "The disappearance and reappearance of Janakpur", en *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, núm. 6, pp. 257-284.
- (1978b), "The Founding of the Ramanandi Sect", en *Ethnohistory*, núm. 25, pp. 121-139.
- (1983), "Wandering ascetics of the Ramanandi Sect", en *History of Religions*, núm. 22, pp. 361-380.
- Chatterjee, Partha (1984), "Claims on the Past: The Genealogy of Modern Historiography in Bengal", en Arnold, David y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honor of Ranajit Guha*, Delhi, pp. 1-49.
- (1991), "Itihasar uttaradhikar", en *Baromas*, núm. 12, Calcuta.
- (1993), *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton.
- Cohn, Bernard (1964), "The Role of Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century, Upper India", en *Indian Economic and Social History Review*, núm. 1, pp. 175-182.
- Datta, Pradip (1993), "VHP's Ram: The Hindutva Movement in Ayodhya", en Pandey, Gyanendra (comp.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, pp. 46-73.
- Dirks, Nicholas (1987), *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Universidad de Cambridge.
- Dube, Saurabh (s.f.), *Untouchable Pasts. Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, inédito.
- (1995), "Past Matters and Present Moulds", *The Book Review*, vol. 19, núm. 2.
- (s.f.), "States of Art and Mind", artículo propuesto a *Economic and Political Weekly*.

- (1993), "Ayodhya ke ateet", en Rahkishore (comp.), *Ayodhya aur Uske Aage*, Delhi.
- Fernández, James W. (comp.) (1991), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford.
- Foster, W. (comp.) (1921), *Early Travellers in India, 1583-1619*, Londres, citado por Van der Veer, *Gods on Earth...*, p. 211.
- Gopal, Sarvepalli et al. (1989), *The Political Abuse of History*, Nueva Delhi, Ed. Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University.
- (ed.) (1991), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjammabhumi Issue*, Nueva Delhi.
- Herzfeld, Michael (1991), *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton.
- Jawaharlal Nehru University (ed.) (1991), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjammabhumi Issue*, Nueva Delhi.
- Kapur, Anuradha (1993), "Deity to Crusades: the Changing Iconography of Ram", en Pandey, Gyanendra (comp.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi.
- Lancaster, Roger N. (1988), *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York.
- Lorenzen, David (1978), "Warriors Ascetics in Indian History", en *Journal of American Oriental Society*, núm. 98, pp. 61-75.
- Pandey, Gyanendra (1994), "Modes of History Writing. New Hindu History of Ayodhya", en *Economic and Political Weekly*, 18 de junio.
- (1993), "Which of us are Hindus?", en Pandey, Gyanendra (comp.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, pp. 238-272.
- Taussig, M. (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago.
- Thapar, Romila (1989), "Epic and History: Tradition, Dissent and Politics in India", en *Past and Present*, núm. 125, pp. 1-26.
- Thompson, E.P. (1976), "Folklore, Anthropology and the Discipline of History", en *Indian Historical Review*.
- Van der Veer, Peter (1994), *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley y Los Ángeles.
- (1989), *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi.
- (1987), "God must be Lincrated: A Hindu Liberation Movement in Ayodhya", en *Modern Asian Studies*, núm. 21, pp. 283-303.
- Vanderville, Charlotte (1976), "Braj, Lost and Found", en *Indo-Iranian Journal*, núm. 18, pp. 195-213.

ACERCAR EL MAR A LOS PECES

RAMÓN VERA H.

A la memoria de Arturo Mengotti

Los miskitos son el vórtice de un fragmento fundamental del pasado reciente de Centroamérica que tuvo su momento más álgido en 1986. Hoy, en 1996, las entretelas del *affair miskito* pueden arrojar luz sobre los procesos que algunos oscuros canales gubernamentales y caciquiles mueven en Chiapas. Los mayas chiapanecos tienen un trayecto de larga duración mucho más articulado y su idea del mundo y su propio pasado es muy otro. Pese a todo, puede tener un valor inesperado comparar los acontecimientos en que ambos pueblos se han visto involucrados en una situación de guerra. En el caso miskito, fueron utilizados como aliados de los intereses estadounidenses en la zona para desarticular la revolución sandinista. En particular, se pretendió sabotear el proceso de autonomía regional que después de muchos esfuerzos, errores y reacomodos se pudo pactar entre la población de la Costa Atlántica y los sandinistas.

En el caso reciente de Chiapas, métodos probados y utilizados extensivamente en Centroamérica y Chiapas desde entonces, se actualizan y vuelven a servir de estrategia general para desarticular la rebelión zapatista. El *conflicto de baja intensidad*, teoría desarrollada por el Pentágono después de la derrota estadounidense en Vietnam supone una violación sistemática de múltiples derechos humanos elementales, pero

con tal sutileza y manejo de la información, que la reacción de las fuerzas democráticas en el mundo no tiene todos los hilos para armar el escándalo que ameritaría esa violación. Pese a lo dicho, hoy los elementos del conflicto de baja intensidad son lo suficientemente conocidos, y las fuerzas democráticas han logrado muchísimo más atención y movilidad, lo que puede volcar la ola en otra dirección. Lo que en 1986 eran suposiciones o augurios basados en experiencia directa y múltiples fuentes, es ahora un espejo en el que muchas sombras de entonces siguen siendo ciertas.

I. UN TRAYECTO REGIONAL CENTRÍFUGO

Desde el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua fue evidente que la Costa Atlántica era un sitio que dispararía conflictos. Coexistiendo con el Estado nacional, la región se movía con otros tiempos y otra lógica: su mirada estaba puesta en el Caribe y en Estados Unidos desde hacía demasiados años.

En los siglos que sucedieron a la invasión europea los miskitos fueron aliados de los bucaneros ingleses que predaban las embarcaciones españolas en el Caribe y cuerpo represor utilizado por sus amigos europeos en Jamaica para aplastar revueltas de esclavos. Conquistaron una faja costera que iba desde Trujillo en Honduras hasta la laguna de Chiriquí en Panamá y fundaron un Reino de la Mosquitia reconocido por Gran Bretaña.

El tratado de Managua, también conocido como Zeledón-Wyke, suscrito en 1860, convirtió la Costa Atlántica en reserva indígena lo que le permitió continuar con cierto autogobierno ahora bajo la tutela de Managua. En realidad los estadounidenses obtenían con ese tratado prebendas importantes al brindar su apoyo al gobierno de Managua para que Nicaragua lograra esta tutela. La Accessory Transit Company, compañía

estadunidense, lograba así la exclusividad de la mítica ruta interoceánica que cruzando Nicaragua con una red de barcos y diligencias acortaría el paso hacia la California, lugar de sueños y riquezas sin fin.¹

Otro factor de dispersión potencial fue la religión. La iglesia morava, acogida en los cuarenta del siglo XIX, se convirtió muy pronto en núcleo de la vida de los habitantes de la Costa Atlántica, que adoptaron una ideología y una relación con el mundo cada vez más en favor de los valores culturales anglosajones y en contra de una mayoría mestiza de origen náhuatl-hispano-católico. Los pastores moravos lograron que su versión caribeña de un cristianismo alemán se mimetizara y diera respuesta a la búsqueda de identidad de un pueblo que cruzaba tradiciones bawikas con las de algunos núcleos de esclavos africanos evadidos y las de los piratas con los que convivieron muchos años. De este mestizaje se fue consolidando un núcleo étnico que se dice adoptó el nombre miskito o mosquito, en referencia a los mosquetes que los ingleses les repartieron para hacerlos primera línea de combate en sus incursiones. La religión morava les dio cohesión y comunicación entre sí.²

El nuevo pasado religioso de los miskitos les hizo valorar y refuncionalizar el sentido de la comunidad, siendo que tenían un pasado de cazadores y agricultores migratorios. "Los fines perseguidos por las compañías y la Iglesia coincidían en la necesidad de aglutinar la población dispersa, unas para disponer de una fuerza laboral más estable, la otra para tener poblaciones accesibles a la evangelización."³

En noviembre de 1894, los intereses estadounidenses en Nicaragua propiciaron que la Costa Atlántica dejara de ser una reserva y pasara a formar parte legal de Nicaragua. A partir de 1905, con el Tratado Harrison-Altamirano se reco-

¹ Véase Bourgois, 1986.

² Cruz Carrión, 1983, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 70.

noche internacionalmente “la absoluta soberanía de Nicaragua sobre el territorio que formó la antigua Reserva de Mosquitia”.⁴ Aunque suene paradójico, esta reincorporación sólo perpetuaba el creciente control estadounidense sobre la zona, si bien frenó muchos intereses británicos y jamaquinos en Nicaragua.

En el trabajo duro de las bananeras, las caucheras, las monterías y las minas, los mestizos habían logrado siempre mejores empleos. Ahora una multitud de afrocaribeños inundaba la región probando suerte en la aparente bonanza de la Costa Atlántica; después de los mestizos, aquéllos obtuvieron los mejores puestos. Los nativos habrían de ejecutar las tareas más insalubres, las más peligrosas, las más enfermantes. Los miskitos sojuzgaban a los sumos y a los ramas. La tensión acicateada por las condiciones a las que se les sometía tejió con los años una complicada red de antagonismos y subyugaciones.

*Conflictos en la Costa Atlántica
y el primer sueño de la autonomía regional*

Pese a que en la ocupación estadounidense del país, de 1912 a 1925 y de 1926 a 1933 los *marines* se aposentaron en la Costa Atlántica persiguiendo a Sandino, y pese a que éste recibió la ayuda de grupos miskitos que participaron en la resistencia al invasor, en la práctica las guardias somocistas que vigilaron la región durante toda la dictadura de Somoza no los molestaron de una manera muy flagrante.

En 1979, después de la destitución de Somoza, no existía un liderazgo revolucionario fuerte entre los miskitos. En ese contexto, miskitos, sumos y ramas —cuyas poblaciones totalizaban unos 73 000 de entre los 180 000 habitantes de la Costa

⁴ Jenkins Molieri, 1986, pp. 65, 212-213.

Atlántica— comenzaron a organizarse y pugnaron por reconocimiento a su organización. Los sandinistas consideraron el asunto y accedieron. Misurasata (miskitos, sumos ramas y sandinistas *asla takanka* —unidos—) obtuvo apoyo logístico y legitimidad. Sus militantes se movilizaron por toda la Costa Atlántica y obtuvieron eco. Las organizaciones comenzaron a fundamentar su idea de una región autónoma que reivindicara sus reclamos étnicos y su derecho originario al territorio donde residían. Tales reclamos no se hicieron sino hasta la llegada del gobierno sandinista.⁵ Aunque las relaciones entre la población de la Costa Atlántica y los sandinistas no eran muy buenas, “durante el primer año y medio de la revolución el gobierno sandinista aprobó más legislaciones favorables a las poblaciones indígenas que ningún gobierno de Centroamérica. La más importante fue la alfabetización en miskito, sumo e inglés”.⁶

Sin embargo, el problema no se veía fácilmente como reivindicación étnica; la historia de su aislamiento de la nación y su cercanía con Estados Unidos hicieron pensar a muchos que se planteaban los primeros pasos de una separación que serviría de ariete estadounidense en la región. Lo cierto es que las organizaciones miskitas recibieron apoyo inmediato de organismos y agencias estadounidenses que les pagaron oficinas en diferentes poblaciones.

Después de algunos incidentes con dirigentes miskitos detenidos y luego liberados (incluyendo al líder Steadman Fagoth, antes vinculado al servicio secreto de Somoza), el gobierno de Nicaragua decidió evacuar al grueso de la población de la Costa Atlántica a una región localizada 50 millas tierra adentro, alojando a la mayoría en Tasba Pri. Esta estra-

⁵ Díaz-Polanco, Héctor, entrevista sin publicar. Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas fueron los asesores mexicanos que participaron en la Comisión de Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua, impulsada por el gobierno sandinista a partir de que inicia sus trabajos en septiembre de 1984.

⁶ Bourgois, Philippe, *op. cit.*, p. 24

tegia, puesta en operación en enero de 1982, suponía defender a la población que simpatizaba con la revolución de posibles represalias; evitar el posible adoctrinamiento de los habitantes y la utilización de las comunidades como punto de apoyo desde donde lanzar ofensivas; impedir que civiles se vieran atrapados en el fuego cruzado.

"En agosto de 1982, la mayoría de los líderes [y sus familias] se reunieron con Fagoth en Honduras, incluido Brooklyn Rivera. Misurasata se convirtió en Misura y se asoció con la Fuerza Democrática Nacional (FDN) con apoyo logístico, económico, militar, y sobre todo, con la legitimación política y propaganda en los medios internacionales proporcionados por la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos."⁷ Desde Honduras amenazaron de muerte a todos aquellos que se quedaron, y sobre todo a aquellos que siguieron creyendo en la posibilidad de diálogo y entendimiento. La radiodifusora *15 de septiembre* volcó las amenazas de muerte y propaló rumores de matanzas y crueldades e instó a los indígenas a abandonar Nicaragua. Comenzaba la guerra oculta por el control ideológico de la población. El proyecto autonómico de la oposición al sandinismo se iría desdibujando hacia un separatismo, y finalmente hacia el despoblamiento de la frontera orillando a la gente al exilio por cualquier medio.

Por otra parte, importantes grupos y organizaciones miskitas que permanecieron en Nicaragua continuaron sus demandas de autonomía y, en 1984, lograron mover las reticencias del gobierno sandinista instrumentando conjuntamente el proyecto para la autonomía regional multiétnica de la Costa Atlántica.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

II. "NO SE LANZA UNA LOCOMOTORA CONTRA UNA SOMBRA"

Desde principios de 1986 el rumor de un influjo masivo de refugiados proveniente de la Costa Atlántica nicaragüense se había esparcido por toda la Mosquitia hondureña. El Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) temía que esta nueva entrada masiva repitiera los métodos usados en el exilio de los miles de miskitos y sumos nicaragüenses ya alojados desde principios de 1982 en territorio hondureño.

Desde 1982, al iniciarse las escaladas de "la contra" a territorio nicaragüense, el Departamento de Estado estadounidense y la CIA experimentaban abiertamente un esquema de guerra que difería de los métodos convencionales. Las estrategias utilizadas en Vietnam, que resultaron en la derrota estadounidense, hicieron que apresuradamente se diseñaran formas optativas de guerra encubierta. Una frase de Nguyen Cao Ky, comandante de alto rango del ejército conjunto Vietnam del Sur-Estados Unidos, el ejército perdedor, resume ese malestar y apunta hacia la nueva estrategia: "No se usa una locomotora contra una sombra".⁸

La guerra Estados Unidos-Nicaragua habría de experimentar otra salida. La estrategia pretendía un conflicto de espejos: desinformación en los medios mundiales, manejos encubiertos, corrupción, mercado negro y la diseminación de rumores para azuzar a la población. Una forma de guerra, psicológica en esencia, que no excluye ataques, secuestros ni torturas, muertes y amenazas selectivos. Los estrategas estadounidenses terminarían por bautizarla con un nombre bastante paradójico: *conflicto de baja intensidad*.⁹

En el caso de los miskitos y sumos de la Costa Atlántica —región fronteriza con Honduras y una excelente puerta de

⁸ Cao Ky, 1984.

⁹ Donald R. Morelli y Michael P. Ferguson, 1984.

entrada y abastecimiento desde el Caribe—, se buscó movilizarlos hacia Honduras como parte de esa estrategia.

Una tradición de simulacros

Muchos de los refugiados asentados en la Mosquitia habían llegado de maneras extrañas, sobre todo en 1982 y 1983. Por medio de las declaraciones de los refugiados, y de los análisis publicados por periódicos y revistas, se pudo conocer el entramado de los mecanismos de simulacro diseñados expresamente para disparar un exilio artificial.

La radio y el rumor, verdadera forma de gobierno entre los miskitos, fueron instrumentos para aterrorizar a poblaciones enteras. El rumor logró magnificar los hechos: convertía luces de bengala en obuses, detenciones en torturas, combates en matanzas de civiles. No puede negarse que un número de refugiados entraron a Honduras por decisión propia, por elección de bandos, por las condiciones económicas, por temor a la guerra o huyendo de una situación que no les era propicia. A principios de 1986 la población refugiada sumaba unos 19 200 miskitos y sumos según cifras recogidas por Americas Watch¹⁰ y unos 15 000 para 1984 de acuerdo con *Envío*, cifra que podría coincidir si no fuera porque *Envío* anota que a partir de 1984 la entrada de refugiados llegó a un cierto *impasse*.¹¹

Si a partir de 1984 fue escaso el influjo de refugiados a la Mosquitia, en cambio muchos de los asilados fueron atraídos a la frontera con programas de asistencia organizados por Friends of the Americas y fondos de AID. Esto fue posible porque Honduras mantuvo un doble criterio con sus refugiados. Protestaba todos los días por la cercanía de sus campamentos, cerrados, con la frontera salvadoreña. En la Mosquitia, propi-

¹⁰ Americas Watch, 1986a, p. 5.

¹¹ *Envío*, junio de 1988, p. 33.

ciaba esa cercanía y los refugiados dentro y fuera del programa de ACNUR gozaban de estatus migratorio legal, facilidad de tránsito y asentamientos abiertos. Americas Watch anota en torno de esta contravención de normas internacionales: "El argumento de la distancia de la frontera, que los gobiernos de Honduras y Estados Unidos esgrimen contra los refugiados salvadoreños y no contra los refugiados nicaragüenses, no implica razones humanitarias sino políticas".¹²

Para agosto de 1985, había disminuido mucho la actividad bélica convencional. La organización Misura fue desconocida por muchos de sus combatientes y sustituida por Kisan, una Contra más radical, más moderna, menos sanguinaria y más afín a los manejos de las guardias somocistas afiliadas a la Fuerza Democrática Nicaragüense. El conflicto de baja intensidad necesitaba una organización distinta, más política y en apariencia menos militar. Una fracción importante pactó un alto al fuego con los sandinistas, integrándose como organización política parlamentaria.

Estando vacía la frontera, muchos miskitos aledaños al río Coco comenzaron a cruzar a Nicaragua a sembrar arroz, yuca y tomate y *de facto* mantenían dos casas que usaban por temporadas. Este panorama general conformó entre los oficiales de campo de ACNUR y muchos de los médicos afiliados a Médicos sin Fronteras una visión bastante precisa: demasiados refugiados miskitos y sumos en la Mosquitia estaban ahí cumpliendo un sueño ajeno. Los oficiales hondureños les pedían pensar como hondureños y decidir quedarse a colonizar la Mosquitia. Sin embargo, no dejaban de decirle a los refugiados, cuando tenían la oportunidad, que pelear contra los sandinistas era decisión de ellos, que el ejército no se metería y que respetarían a los combatientes. Este simple

¹² Americas Watch, 1986b. La norma expresa que se contraviene el artículo II, párrafo 6, de la OAU Refugee Convention, que específicamente dice: "Por razones de seguridad, los países de asilo, deberán asentar a los refugiados —tan lejos como se pueda—, a una distancia razonable de la frontera de su país de origen". Véase UNHCR, 1982.

hecho, que contraviene algunas normas internacionales humanitarias, dificultó muchísimo la labor de protección de los refugiados. Parecía una estrategia extraída del 1984 de George Orwell: *la guerra era la paz*, esto es, la única estabilidad. El *doblepensar*, un doble o triple sentido de lo que se decía, creaba un clima de confusión de los signos para todos. El clima de paranoia se equilibraba con las arengas a la unidad y se normaba con el castigo a los disidentes.

Comenzó a circular el rumor, de hecho una amenaza, de que si alguien quería repatriarse se vería impedido de hacerlo por el ejército hondureño. Como confirmación, el alto mando del 5º batallón, a cargo de la Mosquitia, cerró la posibilidad de repatriaciones en las semanas previas a la entrada masiva.

Hacia finales de marzo de 1986 se agravó claramente la situación. Las prácticas militares conjuntas entre Estados Unidos y Honduras aterrorizaron a la población hondureña y refugiada. Los cuadros políticos de la Contra visitaban los campamentos, establecían relaciones públicas, recibían delaciones de sus orejas y adoctrinaban a la población. Sobre todo, les importaba mucho desacreditar a los oficiales de campo del ACNUR a los que calificaban de espías sandinistas especialmente encargados de robarse poblaciones enteras para regresarlos a Nicaragua.

Segunda llamada, segunda

Las nubes hacia el cielo de la frontera tenían forma humana. Figuras alargadas de hombres mirando a la tierra. Eran por lo menos unos veinticinco y tenían proporciones gigantescas. —Son combatientes muertos —dijo el motorista—, véalos, buscan sus cuerpos, en sus caras está aún el pánico, la sangre, la ira y la confusión. Están juntos como juntos estuvieron repartiéndose bala, sin entender bien. Miran

desde el aire cómo los despedazan los bucardos en la grama.¹³

De todos los incidentes acumulados en varios meses era fácil inducir que la entrada masiva iba a llevarse a cabo en pocos días. Abril iba a ser el momento estelar de un nuevo *happening*. La instalación de comisiones en los poblados de Nicaragua para avanzar seriamente en la ley y operación de la autonomía, el retorno a sus comunidades originales como parte de ese proceso, la destitución de Fagoth y la proscripción de Misura en favor de Kisan y la voladura del puente de Sisín desvinculando *de facto* la Costa Atlántica, coincidían en tiempo. A esos sucesos se sumaban el supuesto enfrentamiento entre sandinistas y hondureños, el clima de guerra propiciado por las prácticas militares, la presencia de refugiados en las márgenes del Coco del lado nicaragüense esperando cruzar, y el clima de delación, hostigamiento y propaganda, más el anuncio —la misma semana del incidente fronterizo— de que el Congreso estadounidense estaba por votar un fondo de 100 millones de dólares en ayuda a la Contra. Se gestaba desde años antes toda una estrategia de guerra que no quería ganar territorio ni realizar una invasión real a Nicaragua. El conflicto de baja intensidad pedía más bien una guerra de propaganda, una guerra de hostigamiento para desarticular impulsos, para corroer por dentro.

III. UN *HAPPENING* AL ESTILO DE LA ALDEA GLOBAL

Ocurrió, en efecto, una entrada masiva, para nada espontánea que, sin embargo, no ocurrió ni en los tiempos ni en los ritmos ni con la intensidad —mucho menos con la entrega apasionada— que la Contra y el Departamento de Estado

¹³ Ramón Vera Herrera, *El punto ciego*, manuscrito.

estadunidense hubieran deseado. Si bien la Contra había logrado organizar la movilización de miles, no era posible la sincronización de todos los factores y el espectáculo fue un fiasco que la opinión pública y los organismos de derechos humanos, entre ellos la prestigiosa Americas Watch, no dejaron de documentar.

El arribo de refugiados en masa a los puestos de recepción del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados en Honduras, fue una cuidadosa puesta en escena para que coincidiera con el arribo programado de los periodistas que volarían al sitio en helicópteros de la embajada estadounidense [...]. Ha habido un aleccionamiento obvio de los refugiados, pero no fue muy difícil discernir, partiendo de algunas preguntas de seguimiento, qué cosa venía de la propia memoria del refugiado y qué se había aprendido después. Cuando preguntaba: "¿Qué fue lo que vio? ¿Podría usted describirlo?", la gente no mentía, estoy consciente de esto.¹⁴

Desde su arribo a los puestos de recepción, muchos recién llegados buscaron a los oficiales de protección de ACNUR, a periodistas y a otros representantes de organismos internacionales para testimoniar su desacuerdo con lo ocurrido y expresar vivamente su deseo de repatriarse.

Los cuadros políticos de Kisan trataron de impedir estos intercambios y en ocasiones denunciaron a los adolescentes que arribaban —acusándolos de ser espías sandinistas— ante los destacamentos militares hondureños.

Encuentro en el río

El caso de Pranza, base de operaciones de la Contra sobre la margen hondureña del río Coco, es digno de algún detalle.

¹⁴ Americas Watch, 1986a, pp. 2-3.

Para desgracia de Kisan y su estrategia, ACNUR y Médicos sin Fronteras estuvieron presentes en Pranza durante el desembarco de unos 750 "refugiados". Este hecho impidió el reclutamiento forzoso de algunos jóvenes, y la identificación de familias enteras que deseaban repatriarse y conocer de cerca la forma en que se organizaba el exilio.

Dos hombres supervisan el desembarco y comienzan los murmullos mientras van subiendo la pendiente. Ahí intentan un primer discurso de unidad y les repiten lo que ya Roger Hermann, segundo mando supremo de Kisan, dijo ayer por la noche en su visita relámpago a Pranza. No habrá reclutamientos, es la necesidad lo que los empuja, los combates arrecian del lado nicaragüense, no se preocupen, nosotros los cuidaremos. Vean que estamos asistiéndolos hombro con hombro con los internacionalistas de derechos humanos.

A la mañana siguiente conocemos a muchos. Unos hablan de la carestía, de algo que no funciona en la economía pues en gastos de guerra se va por lo menos 40%, otros temen el reclutamiento a las milicias. [...] Pudimos después hacer reuniones pequeñas, enfatizando en el verdadero quehacer, la necesidad de que nos cuenten. Nos piden mucha información, que no tenemos, que a veces se contradice. Les damos la posición de los organismos internacionales, las responsabilidades y restricciones —aunque bien a bien no creamos en todas ellas o que se ejerzan: no pueden reclutar, hay unas leyes internacionales que se aplican en estos casos, nadie puede regresarlos a la fuerza, nadie puede portar armas. Que el ejército hondureño debe protegerlos —aunque sepamos que eso no pasará necesariamente. Nuestra absoluta distancia con Kisan. Pero para muchos que llegan, Kisan y ACNUR, Médicos sin Fronteras y todo organismo internacional que llegue están juntos, recibiendo. Lo dicho por Roger Hermann tiene su efecto. Un sesgo se ha instalado en sus consideraciones.¹⁵

¹⁵ Ramón Vera Herrera, *El punto ciego*, manuscrito.

Responsabilidades

Esta relación forzada con la Contra toca una de las discusiones más escabrosas: el papel jugado por los organismos de derechos humanos durante una emergencia. ¿Servían ACNUR y Médicos sin Fronteras como *pull factor* que ayudaba a la movilización? Probablemente sí. Pero el punto se disipa si se remite uno directamente a la responsabilidad de proporcionar asistencia pronta a todos los que, movilizados por la fuerza o no, arribaban a condiciones desconocidas, difíciles y en relación con grupos de combatientes que los empujaban por coerción hacia lo desconocido. Si los organismos internacionales no hubieran estado presentes, fuera cual fuera la decisión tomada entre Ginebra y Washington, es probable que el grado de violencia, la manipulación ejercida, el reclutamiento forzado y las delaciones habrían sido muchísimo mayores. Y no se habría documentado en extenso la estrategia y los movimientos de la Contra y el Departamento de Estado estadounidense.

En el terreno, Arturo Mengotti y Ann Sheppard, encargados de la emergencia de abril de 1986, decidieron aplicar el principio de *en caso de duda, actuar*, y asumieron que pese a representar un factor de arrastre, la presencia de oficiales de protección y el establecimiento de un estado de emergencia eran ineludibles.

De acuerdo con los estatutos de Naciones Unidas:

5. *La rapidez de la intervención para asegurar la protección, donde se necesita, es la primera prioridad. El medio más efectivo para asegurar la protección es que ACNUR se presente donde están los refugiados.* [El énfasis está en el original.]

6. Debe tenerse en mente que la acción tomada al inicio de una emergencia puede conllevar importantes consecuencias a largo plazo, para la protección continuada, incluyendo quizá a

otros grupos de refugiados dentro del país, y en cuanto a la promoción de soluciones duraderas.¹⁶

En mi experiencia directa, en Naciones Unidas hay una distancia muy grande entre los burócratas de Suiza o las oficinas regionales y los oficiales y voluntarios de campo. En ocasiones sus mundos casi no se tocan. He leído relatos donde el papel jugado por ACNUR ha sido descrito como muy menospreciativo con las personas a las cuales se supone debe proteger y demasiado apegado a las normas. Mi experiencia coteja esa visión. Hubo funcionarios de ACNUR muy insensibles a la situación, poco dispuestos a realizar acciones que protegieran a los refugiados en lo que urgía. En Honduras la labor de protección en el terreno estuvo a veces influida gravemente por sus decisiones. Como contraparte, la actitud de la gente en el terreno, en especial el personal de Médicos sin Fronteras, fue muy aleccionador y poco burocrático. El mismo aspecto de la neutralidad genera discusiones. Ser el fiel de la balanza puede eternizar la desigualdad con que se miden volúmenes iguales. Quizá la labor tendría que ser la de equilibrar, y éste debería ser uno de los derechos humanos más amplio.

Un dato indirecto

Como cierre del círculo que descalifica este abril de movilización forzosa, algunos testimonios recabados por Americas Watch, ACNUR y varios periodistas documentan la ausencia de abusos suficientes por parte de los sandinistas como para disparar el cruce. Uno de los datos indirectos más contundente es la condición concreta con que arribaron a Honduras. En la experiencia de un éxodo masivo provocado por matanzas, ataques y gran hostigamiento, los refugiados llegan en muy

¹⁶ UNHCR, *op. cit.*, p. 8.

malas condiciones al país que decide alojarlos. Es seguro que entre la gente habrá heridos, algunos de gravedad, sus pertenencias se quedan en casa.

Entre los "refugiados" que arribaron a Honduras en abril de 1986 había un solo herido —un anciano luxado—; en su mayor parte venían las familias completas, pocos adolescentes, y no se reportaron personas perdidas de sus familias. Por si fuera poco, la mayoría traía consigo todo el abastecimiento que las agencias internacionales habían donado para la movilización planeada por el gobierno sandinista para que regresaran a sus hogares.

IV

"Somos el nuevo pueblo de Israel. Así como ellos huyeron y vagaron por los desiertos hasta encontrar la tierra prometida, Dios nos ha escogido para realizar en la tierra su obra divina. *Aleluya*. Regocijémonos de estar aquí porque Cristo, nuestro hermano, está con nosotros. Honduras es también nuestra tierra madre y nos recibe. *Aleluya*. Los diablos comunistas no podrán nada contra nosotros, aquí, entre amigos. *Kárnika, fuerza hermanos*. La indian neshon nos necesita para labrar y hacer florecer el monte. *Aleluya*. Nos necesita limpios, de corazón grande, para entender que nuestro paso aplastará, tarde o temprano, la serpiente de fuego que hoy oprime Nicaragua. Que debemos estar juntos, unidos, en Cristo y nuestros dirigentes, que son nuestros padres, para no dejarnos caer, para no consentir que se nos traicione una vez más. Y así como el pueblo de Israel tuvo que pasar enormes pruebas y tribulaciones para alcanzar su destino, así

nosotros habremos de vencer a los odiosos, a los odiados asesinos. *Aletuya*.”

La multitud de miskitos se apretuja alrededor de los pastores que vibrantes manotean la Biblia iluminados por una o dos lámparas colemas. Un kilómetro más abajo, se encienden una a una cientos de fogatas entre los toldos verdes que cubren a cuatro mil recién llegados. Corre la primera semana de un abril muy largo. Ajenos al trajín de calderos y brasas, las personas reunidas en esa colina celebran un culto de acción de gracias.¹⁷

El marcaje personal

Kisan mantenía efectivamente un control en la Mosquitia, ya que la zona es difícil de supervisar y en la práctica los soldados hondureños funcionaban de acuerdo con la guerrilla. Durante todo el mes de abril se mantuvo una vigilancia estrecha de ACNUR y Médicos sin Fronteras en los campamentos de tránsito, Tapamlaya por ejemplo, en donde Kisan intentó controlar a la población amedrentándola.

Algunos vehículos con gente armada recorrían Tapamlaya patrullando la noche y los oficiales de “inteligencia” de Kisan husmeaban las conversaciones. El 15 de abril, a plena luz del día, varios agentes de Kisan intentaron secuestrar a un joven recién llegado. Este hombre había relatado de primera mano los sucesos de Wasla —vivía ahí—, que supuestamente originaran el cruce, y sus declaraciones eran diametralmente opuestas a lo declarado por el alto mando de Kisan y los funcionarios estadounidenses. Al no conseguir secuestrarlo, pues se mezcló entre la multitud, azuzaron a la población gritando entre unos sesenta refugiados que deambulaban por

¹⁷ Ramón Vera Herrera, *El punto ciego*, manuscrito.

los corredores entre los toldos que el muchacho era un terrorista y que había que lincharlo. La presencia de cuatro oficiales de protección de ACNUR que lograron levantarlo en vilo y montarlo a la paila de una camioneta en movimiento impidió que ocurriera algo más grave, pero el joven tuvo que ser llevado a una casa de protección para de ahí repatriarlo rápidamente.

Los sumos, por ejemplo

Con la entrada masiva de refugiados, el ambiente de guerra en los campamentos de la Mosquitia llegó a su clímax. Se quería un control verdadero sobre la vida de los refugiados, viejos y nuevos. Además el ejército hondureño apretaba los goznes que habrían de dislocar muchos de los esfuerzos de los oficiales de protección de Naciones Unidas y otros organismos internacionales que operaban en la zona. El esquema de la CIA, la Contra, el ejército y la seguridad hondureños y la asesoría, el apoyo económico y las acciones de infraestructura bélica y el montaje de ejercicios militares estadounidense, más el despliegue de agentes, saboteadores y cuadros políticos de amplio espectro, pretendió, y logró en cierta medida, establecer una verdadera base de operaciones en Honduras. Uno de sus objetivos era bloquear los acuerdos de paz que algunas facciones de Kisan comenzaban a firmar con las comisiones de paz que operaban ya en muchas comunidades de la Costa Atlántica y desarticular el proceso de autonomía "zonal" como se le llamaba entonces, que caminaba lento y con obstáculos, pero caminaba. Su táctica general, obediente a los principios del conflicto de baja intensidad, era la identificación, secuestro o anulación de los disidentes, la duplicación de funciones logísticas con cuadros Contras, el establecimiento de un clima general de inseguridad al que se sumaban campañas de rumor cuando era pertinente, la desarticula-

ción de los proyectos económicos en el ámbito local mediante actos de sabotaje, sobre todo en Nicaragua, el reclutamiento forzoso de los jóvenes y casi niños, e impedir por todos los medios que los refugiados en Honduras se repatriaran. Esto no excluía incursiones a ciertas poblaciones clave de la Costa Atlántica que destruían infraestructura de proyectos regionales, ni el reclutamiento forzoso, la anulación de disidentes y el amedrentamiento general —todo a la vez— ni ataques de gran envergadura a la infraestructura de la región.

Por lo pronto, Kisan y las fuerzas armadas hondureñas estaban dispuestas a impedir —a como diera lugar— que grupos de sumos, disidentes de la Contra, se repatriaran a Nicaragua. Los sumos se percataban de su relación de subordinación, de su condición de etnia en peligro de extinción, de la trampa que les había tendido la Contra. Ellos habrían de ser la punta de lanza de un vasto operativo de repatriación voluntaria y por intermediación de ACNUR —muchos miskitos regresaron por cuenta propia emprendiendo camino y ya— que se gestaba subterráneamente en los campamentos y que sería el corolario de que todo el exilio que habíamos presenciado era un fraude.

El perol

El miskito era la lengua franca y pocos miskitos hablaban sumo. En la época de la dominación británica de la Costa Atlántica, los miskitos forzaban a sumos y ramas a pagarle tributo a los ingleses y predaban de cuando en cuando sus comunidades tomando hombres como esclavos para venderlos con sus cómplices europeos.

En el pasado —dice Von Howald—, los sumos fueron siempre estrechados por todos lados, y se vieron forzados a retroceder más y más hasta el curso superior de los pequeños ríos y riachuelos, de manera que perdieron paulatinamente el nexo

entre sí —hasta entonces mantenido por medio de los grandes sistemas fluviales. Es por esto que las poblaciones sumo forman actualmente islotes lingüísticos.¹⁸

Al inicio de la guerra, la población sumo de Honduras era ya muy pequeña. Ocupaban una población, Aguastigni, aledaña al río Patuca. Con la entrada de los refugiados nicaragüenses en 1982, los sumos recién llegados poblaron Tapalwas en plena selva, cerca de la frontera, y Nuevo Musawas, también aledaño al Patuca, río abajo. Tapalwas era el poblado fuerte. Los sumos que arribaron tenían orígenes diversos, pero muchos habían servido en Misura, grupo combatiente que los utilizó como cuerpo de choque, quizá por su valor simbólico, pues eran mucho más tradicionales que los miskitos, y por su habilidad de guerreros en la jungla.

Sin embargo, en Tapalwas la sociedad sumo empezó a tener diferencias respecto a Misura. Un grupo de viejos sostenía la lucha armada como vehículo de reivindicación étnica; otro grupo de ancianos y las generaciones más jóvenes se sentía la carne de cañón de los miskitos y se convencieron de la necesidad inmediata de sobrevivir como etnia. Decidieron entonces dejar las armas y establecer una lucha activa, pacífica y legal.

Estas divergencias en el seno de la comunidad, y las presiones crecientes de Misura, hicieron que el grupo pacífico solicitara trasladarse a Nuevo Musawas, mucho más adentro. En la mira iba una vida sin reclutamiento forzoso ni *vendettas* ni amenazas de la Contra.

Si bien los refugiados nicaragüenses tuvieron un trato de primera de acuerdo con las normas mundiales, y muchos recibieron tierra y la posibilidad de poblar asentamientos abiertos, existían restricciones oscuras para que los habitantes de Nuevo Musawas sembraran y se desarrollaran, por lo menos hasta principios de 1986. Esto, sumado a la tensión, los rumo-

¹⁸ Von Howald, 1980.

res y el hostigamiento de Misura y luego Kisan, más las noticias de la instalación de comités tendientes a organizar la autonomía de la Costa Atlántica, hicieron que un grupo de 170 personas abandonaran Nuevo Musawas hacia Nicaragua en 1985, repatriándose a vivir en los alrededores de Bonanza, sus territorios originales comunitarios. Fueron épocas de horror. Como muestra del clima de hostigamiento y asesinato baste anotar un incidente: el asesinato de Rodolfo Jacobo Eran, que declarado "espía sandinista" por Meregildo Ramón y Enrique López, comandantes contras y autoridades de Tapalwas, y denunciado ante los soldados hondureños en julio de 1982, fue aprendido por estos últimos quienes lo entregaron al Consejo de Ancianos en un lugar secreto. Entonces la Contra lo ejecutó a machetazos y cuchilladas. "Es de nuestro entendimiento —señala el reporte de estos hechos— que fue ejecutado fundamentalmente por la denuncia de estos dos hombres" [Meregildo Ramón y Enrique López].

Los repatriados de fines de 1985 —al igual que muchos otros miskitos en diversos momentos de la guerra— se acogieron a la ley de amnistía para ex combatientes instaurada por el gobierno sandinista, con el aliciente de quedar exentos del servicio militar y retornar a sus tierras ancestrales. Realizar este arreglo fue difícil; la burocracia y las presiones de la Contra sobre los asentamientos sumos en Nicaragua, fueron factores que pesaron toda la guerra.

En Honduras, la salida de estas personas fue un duro golpe a la credibilidad de la Contra, en un momento en que se preparaba ya la entrada masiva de 1986. Esto desprotegió a los disidentes que permanecieron ahí: casi la mitad de sus habitantes había abandonado Nuevo Musawas; el tejido social de la comunidad estaba roto y los líderes dejaban un vacío de poder que aprovecharon primero Misura y después Kisan.

Los disidentes sumos habían logrado algo importante mientras tanto: la reactivación de una organización pacífica en busca de la unidad y la supervivencia de los sumos en el

mundo: Ancs Sukawala. Comenzaron a recibir asistencia material y ayuda para establecer talleres a través de la agencia alemana ICFM. Ésta, con buena voluntad y escasa visión política pretendió que los talleres fueran un cimiento que lograra la permanencia de los sumos en Honduras, sin considerar o suponer las presiones que la Contra ejercía sobre ellos.

A fines de 1985, agentes de Kisan y algunos soldados hondureños circularon en Tapalwas el rumor de que patrullas sandinistas rondaban la zona y repartían comida esperando “raptar” sumos. Todo esta acción Contra se inscribía claramente en la escalada de rumor, duplicación de funciones, y necesidad de poner orden en el seno de las comunidades, en núcleos humanos vistos ahora como propensos a la repatriación, cuando en esos momentos se preparaba la entrada masiva de los miles de miskitos y sumos a Honduras.

Después vino “la emergencia” de abril de 1986, los miles de miskitos que cruzaron el río por designios de la Contra, y el clima se cargó, llegando a extremos peligrosos. En este ambiente, se propalaron de nuevo los rumores de sandinistas rondando Tapalwas, y esto creó entre los crédulos un terror ciego. Para los analistas, la situación se tornó confusa: por un canal llegaban miles, por otros la población —nuevos y viejos— intentaba la repatriación.

El embrujo

El traslado de repatriación no fue nada fácil. Además del tejido social hostil en extremo, se encontraban en un territorio entreverado. En estas circunstancias, y con el marcaje personal que empezó a ejercer Kisan, las salidas fueron casi clandestinas. No sólo Kisan tuvo que ser burlado, también el comando hondureño de cinco hombres, basado en Tapalwas, demasiado compadres de “los kisanes”. En el trayecto a la repatriación, algunos enfrentaron amenazas continuas. Las

autoridades militares hondureñas contribuyeron a la tensión, pues días antes de la entrada masiva de miskitos y sumos a Honduras habían prohibido las repatriaciones, arguyendo que El Espino —paso tradicional y aceptado a Nicaragua— estaba fuera de servicio. Aun así, en plena emergencia —entre marzo y mayo de 1986— se efectuaron repatriaciones de líderes políticos y espirituales importantes como Manuel Bruno, de Tapalwas, y Fidencio Davis, de Nuevo Musawas. Tiempo después corrieron rumores de que el grupo no había salido y que estaban presos. Aunque el rumor fue desmentido, se creó un malestar en los grupos de presión, ante la perspectiva de que el grueso de la población de Nuevo Musawas se repatriara y que su influjo desbalanceara el aparente equilibrio de conciencia milenarista vigente en Tapalwas. Para mediados de mayo de 1986 se habían repatriado unas 80 personas de origen sumo.

La persecución

Como el alto mando de Kisan seguía paso a paso su toma de control sobre todos los pueblos de la Mosquitia y la articulación de cursos ideológicos, el FDN, tradicionalmente fuera de la zona, reforzó con hombres armados este esquema —desde que Kisan sustituyera a Misura, los comandantes de la Contra ladina y mestiza eran los verdaderos jefes.

Balances tan delicados se rompen fácilmente. Por ingenuidad quizá, porque sus buenas intenciones están bien probadas, algunos miembros de la IGFM decidieron reuniones de todos los sumos en Tapalwas. Creyeron en la no política, como si ésta, base central de los conflictos, no existiera o pudiera borrarse con buena voluntad. Kisan consideró intolerable esta reunión y supuso que implicaba un plan para huir en masa; la estrategia general de control y el descrédito de la organiza-

ción por las repatriaciones recientes fueron los detonantes de una situación en extremo peligrosa.

El 24 de mayo un grupo de hombres armados y uniformados que se identificaron como miembros del FDN irrumpieron en Tapalwas a la caída de la tarde y en plena lluvia. El comandante del operativo, un tal Nacilio, mostró con orgullo su distintivo azul y blanco —que a la distancia podría haberse confundido con el del ejército hondureño— pero señaló la pañoleta roja que los diferenciaba. El objetivo fue el secuestro selectivo de 26 personas que ocupaban cargos de importancia dentro de la comunidad. [...] Entre los capturados se encontraban Asunción Meza y Henry Palacios, y un grupo importante de maestros: gente que había recibido cursos especiales para el trabajo educativo bilingüe con los niños. Con el fin de ir más rápido les soltaron las manos para que cargaran los bultos que llevaban. Esto dio oportunidad a que ocho muchachos saltaran a los matorrales aprovechando un recodo del camino y corrieran en zigzag mientras sus captores les disparaban repetidas veces. Permanecieron ocultos durante algunas horas y regresaron al alba a Tapalwas donde recogieron a sus familias y sus pertenencias. Abandonaron el sitio para no volver.¹⁹

El operativo logró varias cosas a la vez. Primero, descabezar al pueblo, pues los secuestrados constituían la mayor parte de la gente instruida de la comunidad. Todos fueron reemplazados pocos días después por hombres de Kisan. Además, amedrentaron al resto de la población para que participara más activamente. Al momento no se sabía si iban a torturarlos, matarlos o reclutarlos.

Lo cierto es que todos los hombres de los pequeños villorios sumos y miskito-sumos aldeaños a Tapalwas se refugiaron en Alatis —a donde llega la brecha— noche tras noche durante una semana. Miskitos amigos los escondieron después que unos niños, uno de 12 y otro de 13 años, fueron capturados también. Era fuerte la desprotección que sentían:

¹⁹ Vera Herrera, 1986.

unos días antes, el 10 de mayo, una patrulla de veinte hombres del ejército hondureño al mando de un subteniente rastreó la zona invocando por enésima vez a los sandinistas invisibles.

Hasta el momento, las fuerzas armadas hondureñas no reconocían la presencia del FDN en el territorio de la Mosquitia. Se sabía de la existencia de un grupo mixto de sumos y ladinos que peleó al lado de Misura y después anduvo solo. Cuando creció un poco se unió al FDN y peleó en territorio nicaragüense hasta ser expulsado después de varios contragolpes del Ejército Popular Sandinista (EPS).

Las reacciones desatadas por el secuestro son muy ilustrativas: el comandante hondureño de la zona militar expresó dudas de la presencia del FDN en la zona o de su actuación en los sucesos, pero mostró una preocupación visible por el hecho de que hubiera testigos presenciales acreditados. Durante los meses que siguieron, los evadidos fueron hostigados por gente de Kisan. Una comisión de la OEA y otra de Washington Office on Latin America (WOLA) visitaron la zona ante las denuncias recibidas. Hacia el 30 de mayo, 24 personas de Santo Tomás, aldeaño a Tapalwas, decidieron repatriarse. Eran recién llegados. Otros permanecieron sólo esperando noticias de los dos niños raptados. A partir de julio, Americas Watch visitó la zona y documentó la situación.

La noticia llegó al *New York Times*, página A10, el 7 de julio. James Lemoyne apuntó que las detenciones forzadas parecían violar no sólo el estatus de refugiados de los indios bajo la protección de ACNUR, sino las garantías ofrecidas por el presidente Reagan al Congreso estadounidense de terminar con los abusos de la guerrilla apoyada por su gobierno. ACNUR-Tegucigalpa pidió repetidas veces que se permitiera visitar a los prisioneros, y cuando finalmente logró la entrevista, ésta se llevó a cabo en condiciones poco claras, frente a comandantes de Kisan y oficiales de los ejércitos estadounidense y hondureño.

Los refugiados miskitos y sumos en Honduras comenzaron a organizarse y en el otoño de 1986 un grupo de coordi-

nadores y jefes de los refugiados escribió una carta al presidente Reagan "quejándose del reclutamiento forzoso que sufrían a manos de Kisan, patrocinada desde su fundación por el gobierno de Reagan". En declaración a Americas Watch, este grupo de refugiados dijo que "los soldados del Quinto Batallón de las Fuerzas Armadas Hondureñas acantonadas en la Mosquitia capturaron a varios coordinadores miskitos para presionarlos a que desacreditaran la carta enviada a Reagan".²⁰ Los diálogos tendientes a acuerdos de paz y la instauración de la autonomía en Nicaragua, empezaron a tener un peso real también en Honduras.

V. LA VACUNA DE LA MEMORIA

Las organizaciones contras indígenas —Misura, Kisan y Misurasata— se reagruparon en 1986 en una nueva organización: Yatama. Pero las contradicciones en el seno de la organización, la creciente claridad de miskitos, sumos, ramas y creoles al respecto de los acuerdos de Autonomía de la Costa Atlántica nicaragüense y las presiones ejercidas por los grupos armados del FDN-Yatama en territorio hondureño y nicaragüense (Ampiño Palacios y su grupo perpetraron por lo menos otros dos secuestros y tres asesinatos),²¹ intensificaron significativamente el número de repatriaciones. En 1986, pese a la emergencia, ACNUR reconoció formalmente haber ayudado a repatriar 1 714 refugiados, pero estima que inmediatamente después de la entrada masiva de la Semana Santa de 1986, unos 3 500 o 4 000 indígenas retornaron a Nicaragua de manera espontánea, encubierta y directamente.²² Para

²⁰ Americas Watch, *Human rights in Honduras. Central America's "Sideshow"*, mayo de 1987, p. 104.

²¹ Americas Watch, 1987b, pp. 25-32.

²² Americas Watch, 1987a, p. 104.

agosto de 1987, tres meses después de inaugurar vuelos directos de repatriación entre Puerto Lempira, Honduras, a Puerto Cabezas, Nicaragua, como parte de los acuerdos de Esquipulas firmados por los gobiernos de Centroamérica para facilitar la repatriación, retornaron a su país otros 1 935. Esta cifra se duplicó hacia fin de año a 3 726 con la apertura de un paso legal por tierra en Leimus. Para el 15 de abril de 1988, 2 896 más habían regresado en los vuelos semanales y el cruce por Leimus. A mediados de ese año, de acuerdo con funcionarios nicaragüenses y la Cruz Roja Internacional, entre 8 000 y 10 000 adicionales se habían repatriado: la mayoría nuevos refugiados ingresados a Honduras en el movimiento forzoso de 1986 que habían retornado por su cuenta y riesgo. Las expectativas de entonces hacían suponer que el ritmo de repatriación contabilizaría 10 000 más durante el año y que unos 20 000 miskitos se asentaban de nuevo en sus poblaciones originales aledañas al río Coco.²³

Por supuesto, la estrategia general del conflicto de baja intensidad no cejó en desarticular la relación entre los miskitos y sumos con el gobierno nicaragüense, por lo menos durante 1986 y 1987. Uno de los objetivos del FDN en Nicaragua a fines de diciembre de 1987 fue Bonanza, población a donde los sumos repatriados querían llegar y asentarse y que hubo que sustituir por Sakalwas. Pero este ataque a las poblaciones mineras se topó con un grupo de defensores sumos que junto con la población local y el EPS rechazaron el embate de miles de atacantes del FDN. Este ataque y el efectuado por Yatama en enero de 1988 a los proyectos de reforestación de Slilmalila tenían "el objetivo concreto de frenar el retorno de miskitos [y sumos] desde Honduras y boicotear el cese al fuego y el proceso de autonomía en la Costa Atlántica", según declaró Lino Nard "el apache", un comandante de Yatama

²³ Centro de Investigación y Desarrollo de la Costa Atlántica, 1988, p. 34.

que se acogió a la amnistía sandinista en febrero de 1988. Igual objetivo tenían dos ataques, uno a Waspam y otro a Tronquera que no se llevaron a cabo y que de acuerdo con Nard habían sido acordados entre el personal militar de Yatama y miembros de la CIA.²⁴ Resalta que el gesto de Lino Nard coincidiera con la visita de El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (The World Council of Indigenous Peoples, WCIP) a Nicaragua.²⁵ El ataque de gran envergadura sobre las poblaciones mineras de Bonanza fue determinante en hartar a la población costeña, cuya experiencia con hostigamiento, ataques y reclutamiento forzoso, más la experiencia de un exilio forzado como el de abril de 1986, les dejaba ver que las salidas reales al conflicto armado vendrían de una negociación entre las organizaciones miskitas y los representantes del gobierno y no de una guerra que a sus ojos había sido traicionada por vincularla a los intereses estadounidenses. La salida más viable eran los procesos de autonomía que audazmente habían asumido los dirigentes sandinistas, y que sentarían un precedente en el movimiento indígena latinoamericano.

En mayo de 1985 la comunidad de Yulu cercana a Sukatpin fue escenario de los primeros acuerdos de paz firmados con una facción disidente de la Contra. Este proceso de acercamiento con los sandinistas continuó después de la instalación de las comisiones de paz y autonomía en 1985: un año después, Yulu y siete comunidades circundantes incluido Sukatpin, se declararon zona de paz y proyecto piloto en autonomía zonal.

La visita del WCIP fue el escenario de muchas más quejas de la población costeña hacia los procedimientos de la Con-

²⁴ Centro de Investigación y Desarrollo de la Costa Atlántica, 1988, p. 36.

²⁵ Este organismo internacional había concluido un seminario en Managua cuyo asunto fue discutir los acuerdos de paz de Esquipulas, la cuestión de los derechos humanos, el quinto centenario de la invasión europea a América y el proyecto de autonomía en Nicaragua. Era un acercamiento importante porque el WCIP fue durante los primeros años de los ochenta un cuerpo asesor importante para la contra miskita.

tra. Por lo menos doce delegados de las Comisiones de Paz y Autonomía presentaron en Waspam su relación de agravios. Uno de ellos, de El Carmen, enfatizó en que su pueblo quería viajar libremente por el río Coco sin ser secuestrados por los contras para llevarlos a Honduras. Otro responsabilizó al gobierno de Reagan por promover la guerra en la región. La vicecoordinadora de las comisiones del río Coco, única mujer que habló, mostró un altero de siete centímetros de papeles repleto de firmas avalando una declaración de seis puntos: cese al fuego; poner fin a los secuestros en el río; apoyo a los esfuerzos de paz del gobierno; que la repatriación no sea bloqueada en Honduras; que "los falsos líderes en Honduras no continúen diciéndole a nuestros hermanos que serán asesinados por el EPS"; que el WCIP reconozca las comisiones de paz y autonomía.

El reporte del WCIP, si bien no incluyó una responsabilización directa de Estados Unidos, no dejó de anotar que había que terminar con la agresión armada "directamente influida, promovida y sustentada histórica y actualmente por intereses ajenos a la región, por las acciones que, debido a su interferencia en la soberanía nacional violan directamente los más básicos principios de las leyes internacionales de derechos humanos".²⁶

Todo conflicto de baja intensidad contiene su propia perdición porque el poder no está dispuesto a reconocer que el menosprecio a la lucidez natural de los individuos se anula a sí mismo, con altos costos de sangre para todos. Tarde o temprano la población identifica a sus opresores: la manipulación no puede sustituir el único anclaje social posible —la coincidencia real de objetivos. Además, la gente recuerda.

²⁶ *Ibid.*

Segundo sueño de autonomía

“[E]n 1984 la Revolución Popular Sandinista inició el proceso de autonomía propiamente dicho. No debe olvidarse que tal proceso se desarrolló en el marco de una abierta agresión imperialista contra Nicaragua (minado de puertos, sabotajes, bloqueo económico etcétera). En particular, se produjo una clara y aguda disputa política por la Costa.”²⁷ Para Héctor Díaz-Polanco, autor de este fragmento, el proceso comenzó en lo concreto cuando se organizó un debate en torno a la cuestión étnica de Nicaragua en el cual se profundizó en la trayectoria histórica de la Costa Atlántica y en la importancia estratégica de arribar a una solución que incluyera a los costeños en la dinámica general de Nicaragua reconociendo sus particularidades a partir de una “autonomía con fundamentos democráticos”.²⁸

El 5 de diciembre de 1984 se constituyó la Comisión Nacional de Autonomía y a partir de ahí se movieron dos grandes comisiones regionales para englobar las dos tradicionales regiones costeñas. En el primer texto se incluían los tres aspectos fundamentales de esa autonomía por lograr: derechos históricos de los pueblos y comunidades, unidad nacional y principios de la revolución sandinista. Basados en las comisiones de paz y autonomía locales se realizó una consulta permanente entre los habitantes, y para diciembre de ese mismo año se presentó un informe que arrojó como resultado una aprobación casi unánime de los fundamentos autonómicos del proyecto. Es en estas circunstancias que la Contra y la CIA deciden impedir que tal proyecto se lleve a cabo, y “rap-

²⁷ Díaz-Polanco, 1991, p. 191.

²⁸ Héctor Díaz-Polanco comenta, “El primer documento elaborado como fundamento de un posible proyecto de autonomía data de septiembre del 84, a partir de la comisión que se crea en una reunión en el ministerio del interior con participación de dos asesores mexicanos —Gilberto López y Rivas y yo— los representantes nicaragüenses, que incluía funcionarios y académicos. Es el primer documento de principios que desarrolla todo el proceso autonómico patrocinado por el gobierno y el frente sandinista”. Entrevista sin publicar.

tan", ahora sí masivamente, a una parte de la población internándola en Honduras. Pero mientras los "refugiados" miskitos y sumos se acomodaban en sus campamentos hondureños y sentían el marcaje personal de tres ejércitos y multitud de agentes a resultas de la emergencia de Semana Santa de 1986, en Nicaragua se efectuaban cabildos abiertos sobre el carácter que debía tener la autonomía en la Constitución nicaragüense, y en julio de ese mismo año se celebraba un simposio internacional en el que los asistentes "valoraron positivamente el proyecto de autonomía nicaragüense". El 19 de noviembre de 1986 la Asamblea Nacional incorporó a la Constitución Política los derechos recogidos en el proyecto autonómico.²⁹ Pese a la división interna de la Costa Atlántica, a las posibles diferencias con el Estado sandinista y a que el país seguía envuelto en una guerra cuyos estallidos eran sufridos localmente en esa región,³⁰ 220 representantes legales de la Costa Atlántica firmaron el proyecto de Estatuto de Autonomía en abril de 1987, que acabaría convirtiéndose en la ley número 28, el 7 de septiembre de ese mismo año.³¹

Para el gobierno sandinista esta apertura a un diálogo, que duró tres años, derivaba de un reconocimiento —tardío y hasta 1984 no expresado abiertamente— de que "la base de una resolución pacífica descansaba en la creencia de que no

²⁹ Héctor Díaz-Polanco afirma que "este tercer paso implicaba otro hecho inusitado en el continente: por primera vez se incluían explícitamente dichos derechos socioculturales, y además *el mandato para crear un régimen de autonomía, en un texto constitucional*". *Op. cit.*, pp. 191-194.

³⁰ Según la doctora Mirna Cunningham casi la mitad de la población de la Costa Atlántica —65 000 personas— habían sido afectadas por la guerra y necesitaba subsidios de ropa, comida y materiales para reconstruir sus comunidades. Un dato colateral es que la población de una de las ciudades principales, Puerto Cabezas, se triplicó en los últimos cinco años —25 000 habitantes en junio de 1988. Además, debido a la voladura del puente de Sisín y a que la Contra controlaba un corredor clave, los envíos de abastecimiento fueron erráticos. Se podía entregar abasto sólo por barco. Según la doctora Cunningham, en ocasiones podía entregarse seis libras de arroz por persona al mes. Desde el exilio forzado de 1986 gran parte de los abastos de granos básicos habían caído en poder de la Contra. "The Atlantic Coast", *Peace...*, *op. cit.*, p. 35.

³¹ Díaz-Polanco, *op. cit.*, pp. 191-194.

existían contradicciones fundamentales entre la revolución y las demandas indígenas basadas en agravios históricos legítimos".³²

La paz definitiva se firmó el 2 de mayo de 1988. Máximo Pantín y otros seis dirigentes del alto mando de Yatama se reunieron con el gobierno, pactaron un cese al fuego y el establecimiento de patrullas de autodefensa en coordinación con el EPS y el Ministerio del Interior. Una paz, frágil, comenzaba a tomar arraigo.

Se habían enfrentado durante más de diez años dos proyectos. Mientras que la Contra insistió siempre en un proyecto poco operacionalizado, demasiado fundamentalista, sin estrategias y sin vínculos con la problemática nacional de Nicaragua, la propuesta sandinista tenía detrás un Estado impulsándola, planteamientos operativos que buscaron vincular "una vertiente de principios, es decir el marco de fundamentación teórica, política y jurídica de la autonomía, y la especificación de cómo podría operar esto en las comisiones y la consulta general". Como reverso de la moneda, hay muchas evidencias de que existió "una clara correlación entre los avances que a partir del 84 lograba el proyecto sandinista de autonomía y las acciones de movilización masiva de población —sobre todo en la frontera norte de Nicaragua en la ribera del Coco— hacia Honduras, en donde evidentemente existía una mano externa a la dinámica interna de las comunidades para movilizarlas". De acuerdo con los testimonios de primera mano, a mi experiencia personal y en coincidencia con la visión de Díaz-Polanco, "en el caso del proyecto sandinista, tanto en su formulación como en su progresiva aplicación, era evidente que había una relación entre el proceso autonómico y la construcción de la paz". Los costeños terminaron por ubicar la propuesta sandinista "no sólo como una

³² "The Atlantic Coast", *Peace...*, *op. cit.*

propuesta de solución político cultural y económica de la cuestión de la Costa, sino como una solución a la guerra".³³

Nunca será suficiente enfatizar en que el proyecto de autonomía en la Costa Atlántica nicaragüense cristalizó pese a esta situación de guerra, pese a las difícilísimas condiciones económicas y políticas de invasión a Nicaragua. La constancia, claridad y entusiasmo de miles de costeños —miskitos, sumos, ramas creoles, garífunas y mestizos— que trabajaron con el sandinismo concretó una de las pocas defensas con que cuenta ahora esa región de una Nicaragua que perdió con el advenimiento del gobierno de Violeta Chamorro las estructuras y proyectos de una revolución abortada desde fuera.

si la Costa Atlántica no hubiera tenido regiones autónomas o autogobiernos regionales, la situación de los costeños sería infinitamente más desfavorable. Hoy tienen por lo menos una plataforma legal y política —en términos del consenso que tiene el gobierno regional— que es un valladar frente al gobierno central. Éste no ha podido desentenderse por completo de la Costa Atlántica como lo hicieron gobiernos anteriores al sandinismo. Las regiones autónomas han podido pelear el control, o cierto control de sus recursos naturales. Es conocido el caso del proyecto que impulsaba Violeta Chamorro de entregar los recursos forestales a una empresa de Taiwán, y que los gobiernos regionales lograron echar abajo, y parar. Esto no se hubiera logrado de no contar con un gobierno regional propio. Es un hecho simple, para nosotros, pero de enorme importancia histórica para los pueblos indígenas, para las regiones con identidad propia, poder elegir a sus propias autoridades. En febrero del año pasado hubo las segundas elecciones especiales para elegir sus autoridades; eso es una conquista con importancia extraordinaria.³⁴

Otro de sus mayores éxitos, que en las condiciones actuales de México no habría que desdeñar, es el carácter multiétnico de la autonomía en Nicaragua. Dice Díaz-Polanco:

³³ Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ *Ibid.*

En el proyecto sandinista se planteaba algo que no planteaba el fundamentalismo miskito: la relación con otras etnias o comunidades étnicas y sobre todo con sectores no indígenas, como los mestizos. El énfasis en el sandinismo era lo multiétnico mientras el proyecto de la Contra tenía un enfoque demasiado monoétnico, que dejaba fuera sobre todo a los mestizos, y no hay que olvidar —porque la gente se olvida de eso—, que en la Costa Atlántica, sobre todo en el norte, pero también en el sur, hay muchísima población mestiza no indígena ni perteneciente a alguna de las comunidades étnicas. Cualquier proyecto que tuviera viabilidad requería tomar en cuenta los intereses de ese sector. Este fundamentalismo miskito creó recelos tanto en los sectores mestizos como entre los sectores minoritarios —sumos y ramas— que veían en el hegemonismo miskito un peligro.³⁵

Ésta es una de las lecciones clave de este episodio de la historia reciente. Uno de los temores que suscita cualquier proyecto autonómico es que se supone, sin mucho fundamento, que la “autonomía” eternizará las relaciones de dominación interétnica. En el caso de México, se ha dicho que de aplicarse por ejemplo en el Istmo de Tehuantepec, los zapotecos, dominantes de los huaves, eternizarán su hegemonía regional. El peligro es real, pero la argumentación no considera un aspecto importante. En un proceso de autonomía donde adquiere peso la relación pluriétnica, existen reacomodos naturales porque todos los pueblos de la zona adquieren una voz que estaba ausente. Esto no es automático, por supuesto, porque la autonomía, ya lo han dicho hasta el cansancio sus promotores, no es una fórmula, ni una panacea. Es sólo una herramienta, que por lo menos clarifica las relaciones existentes.

En el caso de los sumos sojuzgados por los miskitos ancestralmente, éstos adquirieron una conciencia diferente como efecto combinado del proceso de autonomía y de resistir el

³⁵ *Ibid.*

conflicto de baja intensidad que los escogió como uno de los blancos más conspicuos. Habría que realizar investigaciones en Nicaragua y Honduras que arrojaran luz sobre sus actuales relaciones con los miskitos y otros grupos para determinar la certeza de estas aseveraciones. De todas maneras, el proceso particular de cada región tiene sutilezas en el equilibrio de fuerzas que pesarán, llegado el momento, y no es factible generalizar.

“Después de todo, un proyecto de autonomía es la propuesta de un pacto social que se realiza no sólo con la sociedad nacional mayoritaria y con el Estado, sino también entre la población interesada, sobre todo en las regiones. Esta es una cuestión que hay que cuidar mucho, sobre todo en los proyectos de autonomía que se plantean en América Latina.” Pero la relación con el Estado es también clave en un proyecto de autonomía. En el caso de Nicaragua, la guerra Contra opuso dos fuerzas antagónicas: una separatista y otra autonomista. “El proyecto sandinista, desde el principio tuvo claridad, de que el proyecto de autonomía implica una relación con el Estado solidario. La autonomía tiene que plantear reglas claras de esa relación. Uno de los problemas que tenemos a menudo, incluso en sectores autonomistas indígenas en América Latina, es que suponen que la autonomía es una solución de dejarnos solos, de ensimismamiento. Y eso tiene dos dificultades. El ensimismamiento es inviable en las condiciones actuales. Y si se concibe un ensimismamiento de algún tipo, ese ensimismamiento implica una separación del Estado. Pero no hay una fórmula contemporánea para concebir una separación que no agote a su vez una forma de Estado. Es un callejón sin salida. O se plantea una solución dentro del marco de un Estado determinado, y se define entonces un régimen de autonomía que determina las relaciones entre los gobiernos o autogobiernos regionales autónomos y los gobiernos centrales, o habría que plantear la constitución de un nuevo

Estado. Porque no hay otro molde, otra solución para el gobierno indígena. Falta mucha claridad sobre este punto.”³⁶

Como corolario, podría enfatizarse que la experiencia de la autonomía en la Costa Atlántica nicaragüense inauguró una nueva era en las revoluciones y movimientos sociales del continente. De plantearse exclusivamente en términos de clase, pasó a reconocer una diversidad en los enfoques, incluyendo abiertamente el factor indígena o “étnico”, y generó soluciones que si bien no pueden tomarse como fórmulas, contienen sugerencias que siguen empujando los movimientos sociales en Latinoamérica y los hacen conscientes de muchos vericuetos que la antigua ortodoxia socialista no pudo o no quiso contemplar. Este reconocimiento es todavía hoy un sistema de veredas abiertas, y ya no la supercarretera al progreso del capitalismo o el “socialismo realmente existente” que a fin de cuentas menosprecian lo más valioso del ser humano, la experiencia, la enorme diversidad de la experiencia.

CONCLUSIONES

Aunque Kisan no pueda controlar mucho territorio en Nicaragua, sí controla territorio en Honduras. De acuerdo a esto, se especula, Kisan quiere “sus” civiles en su territorio. De algún modo, es como acercar el mar a los peces. Si Kisan no puede ganar en Nicaragua, se sugiere, puede al menos mantener un dominio en la Mosquitia, con apoyo financiero de Estados Unidos y ayuda de las agencias internacionales para la base civil. En un futuro, si las circunstancias lo permiten, la población —una vez organizada apropiadamente por Kisan—

³⁶ *Ibid.*

puede repatriarse a Nicaragua cubriendo operaciones de guerrilla.³⁷

Acercar el mar a los peces, dice el reporte de Americas Watch. Tal parecería. Ser refugiados, más propiamente dicho desplazados, puede ser una decisión personal o colectiva o una estrategia decidida en otro sitio para desvincular a poblaciones completas del proceso que vive una nación. Kisan y la alta comandancia de la Inteligencia estadounidense crearon durante varios años un vacío de soberanía para miles. Y se obtuvo así un hato de donde elegir futuros combatientes y una fuente de abastecimiento indirecto; se desacreditó, con costos aún no considerados, a la nación de donde partieron; se impidió que algo como la Autonomía de la Costa Atlántica tomara su peso real en los tiempos y las condiciones decididas por los actores y se creó la infraestructura para lanzar ataques a territorio enemigo.

Profundizar en este episodio, aprender de esta historia, nos permite hoy establecer un contrapunto entre dos visiones del mundo, de la experiencia humana y del respeto a los otros. Con todos los errores y agravantes que se pueda documentar y hacer valer, la revolución sandinista inauguró un nuevo periodo en el que los dirigentes, obligados quizá por las circunstancias y la fuerza de sectores de la población, recurrieron a la creatividad e hicieron honor a las rectificaciones que nacen del respeto para construir un proceso de autonomía, es decir, para que en un solo proyecto nacional convivieran diversos proyectos opcionales que reconocieran sus componentes tradicionales, étnicos. Esto, quiérase que no, es hoy un referente obligado en la conformación de los movimientos indígenas y sociales en el continente. Por toda América proliferan movimientos que reivindican autonomía, es decir, el derecho a ser considerados iguales, a participar en la cons-

³⁷ Americas Watch, *With the miskitos in Honduras*, *op. cit.*,

trucción del país en el que viven y en la conformación de las políticas públicas que son el sustento de una democracia real, directa y cotidiana.

Decir autonomía es exigir respeto a su identidad: la memoria común que da sentido a todos los actos de un conglomerado. La exigencia de transitar por su propio camino no es desdeñable. Desde lejos y mediados por tantos procesos, los esfuerzos de la gente común, la vida individual de millones, ha sido objeto de un desperdicio recurrente y olas interminables de asesinatos violentos y asesinatos callados.

En México, esta oposición al curso aparentemente inalterable de la historia tiene desde enero de 1994 un referente directo en el movimiento de sociedad civil desatado por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Desde entonces, y no sin tropiezos, se conforma paso a paso una red casi subterránea de organizaciones civiles que reivindicar sus procesos locales, sus procesos propios en los cuales resurge su horizonte de sentido, sus vínculos íntimos, sus propias transformaciones. Como bien afirma Antonio García de León, historiador notable de la saga mexicana: hoy en México "islas crecientes de autogestión van conformando un archipiélago de reacciones primarias ante la corrupción, el despojo y la impunidad".³⁸

Pero en la ola de transformaciones, cobra peso también la enseñanza oscura de la guerra Contra en Nicaragua-Honduras. El experimento de los militares estadounidenses que construyó la teoría del conflicto de baja intensidad es en el fondo una estrategia central en todo fascismo; es el fascismo puesto a operar en condiciones cotidianas de apariencia democrática, es el fascismo hipócrita. Como bien apunta John Berger, el fascismo no es otra cosa que lo que Kierkegaard denominó el parloteo del diablo, "el parloteo que erige una pantalla terrible entre el nombre y la cosa, entre el acto y la

³⁸ García de León, 1995, p. 13.

consecuencia".³⁹ Entre 1981 y 1988, el Departamento de Estado estadounidense, la CIA, el Pentágono y múltiples hilos de agentes y desestabilizadores —entre ellos como peón también utilizado la Contra nicaragüense—, crearon para miles un vacío de sentido, un *punto ciego* en donde lo dicho no valiera, en donde el análisis no fuera posible, en donde los esfuerzos fueran inútiles.

Para entender esta estrategia, común a las guerras sucias contrainsurgentes y antirrevolucionarias primero que nada hay que comprender que el término "conflicto de baja intensidad" no se refiere a que sus efectos sean mínimos —si se les confronta con versiones de guerra entre ejércitos reconocidos y bajas cuantiosas. No es una versión en pequeña escala de la guerra convencional, no es menos de lo usual ni un estado preliminar. Este tipo de conflicto implica una desvaloración fundamental de la vida humana, porque su objetivo principal no es el ejército enemigo —su objetivo aparente—, sino la población civil. Un secretario del ejército estadounidense, John Marsh, explica que las "raíces de las insurgencias no son militares en su origen, y no serán militares en su resolución".⁴⁰

Esto quiere decir que se diseñan diversas formas de desestabilización en la zona donde opera el ejército insurgente —o invirtiendo la fórmula como en el caso que nos ocupa, creando bandas contrarrevolucionarias— para producir una situación en la que a pesar de privar condiciones sin confrontación bélica, la región no tiene paz.

Según Sara Miles,⁴¹ "más que destruir el mayor número de tropas enemigas, la estrategia se centra en la población civil con una combinación de fuerza militar, presión económica,

³⁹ Berger, John, "The Soul and the Operator", en *Keeping a rendez vous*.

⁴⁰ Marsh, 1984.

⁴¹ Sara Miles, autora de un libro sobre el conflicto de baja intensidad, preparó en 1986 un reporte para *Nacra*, "Report on the Americas", vol. XX, núm. 2, abril-mayo, cuya pertinencia en estos momentos en México crece día a día. La mayor parte de las citas y algunas reflexiones están extraídas de ese texto. Puede consultarse también el *Reporte a violaciones a las leyes de guerra por ambas partes*, preparado por WOLA (Washington Office on Latin America, 1986) en torno a la guerra contra en Nicaragua.

guerra psicológica y otros medios para destruir las estructuras políticas y sociales del enemigo". "En este tipo de guerra, ganar significa asegurarse de que la población civil acepte alternativas políticas y sociales distintas al sistema del enemigo." El coronel John Waghelstein, comandante en 1986 de las Séptimas Fuerzas Especiales del Ejército Estadunidense anota que este tipo de conflicto involucra "guerra política, económica y psicológica, ocupando la contienda militar un cuarto lugar en muchos casos".⁴² Para este autor el conflicto de baja intensidad no es otra cosa que "guerra total a nivel comunitario". Un estudio preparado para el Pentágono, señala que en el conflicto de baja intensidad no hay victoria por la vía de las armas.⁴³ Para los mayores Ferguson y Morelli,⁴⁴ incluso la necesidad de una intervención militar convencional en gran escala sería indicador de una derrota estratégica. Desde esta postura no hay el intento de apoderarse del territorio enemigo o aniquilarlo por tierra y aire con superioridad de fuerza bélica. (Nótese el énfasis reiterado en el término enemigo: no personas, no historias personales: el otro.)

Ocho son los postulados centrales del conflicto de baja intensidad:

1. Pacificación: el objetivo es la población, no el territorio.
2. La escalada militar es con frecuencia contraproducente.
3. La contrainsurgencia puede fallar si no se toma en cuenta la historia y la cultura locales, por eso, la inteligencia militar realiza estudios sociales, económicos, culturales y políticos de la región elegida como blanco.
4. La contrarrevolución sólo puede tener éxito si se combina con la "construcción de un sistema social alternativo" al propuesto por los insurgentes. Esto es, haciendo derramas económicas, armando un aparato de seguridad fuerte y comunidades políticamente manejables dentro de las instituciones nacionales estables.

⁴² Waghelstein, 1985, p. 42.

⁴³ Kupperman, 1983.

⁴⁴ Morelli y Ferguson, 1984.

5. El ejército no puede hacerlo todo. Hay que confiar en que las fuerzas locales favorables se encarguen de su propia población. En el caso de involucramiento de Estados Unidos, éste serviría de asesor para que los abusos y la corrupción no impidan que se construya una base sólida favorable al sistema (o contraria a éste, según el caso). Estados Unidos dirigiría y controlaría los aspectos no militares de la operación.

6. Otro aspecto es impedir que la insurgencia pueda tener santuarios políticos y militares, o refugiarse en "escenarios vecinos". Tal contrarrevolución no puede darse el lujo de enfascarse en un solo frente mientras sus enemigos luchan en varios.

7. Algo vital para esta teoría es coordinar lo militar con la inteligencia civil, con la delación y el rumor, así como con agencias de desarrollo económico y de asistencia.

8. Ganar simpatías en el extranjero y dentro del país elegido como blanco es también vital.

Pese a todo este entramado teórico y a las cantidades de dinero derramadas para efectuar estas acciones en Honduras y en Nicaragua, la estrategia estadounidense no logró su objetivo totalmente, pero en el espacio en que pudo operar, las relaciones cotidianas, la confianza en los otros, la seguridad y el respeto no valían para nada. Un vórtice de miedo, un menosprecio por la vida y un estado de desarticulación profunda de los vínculos íntimos quiso instaurarse. Por fortuna el antídoto para este pantano es la memoria, la documentación, el ejercicio de la historia, el testimoniar y difundir como los antiguos trovadores, lo ocurrido.

En el conflicto actual que tiene a México en el fin de una era, esta enseñanza oscura se torna urgente. Los mismos métodos se siguen para desestabilizar comunidades, para inventar la historia, falsificar pruebas, para lanzar a miles al exilio mientras los especuladores se quedan con sus pertenencias, para someter voluntades; se ejerce la tortura, la matanza colectiva, el encarcelamiento de inocentes, se dialoga por un lado y por otro el ejército mexicano sigue su campaña de hostigamiento. Es muy pronto quizá para arrojar una investi-

gación contundente, pero los legajos, las fotografías siguen acumulándose. Los cronistas y los historiadores hacen su trabajo y tarde o temprano lo oculto de las manipulaciones saldrá a la luz. No somos ya la sociedad ingenua que en 1948 hizo decir a George Orwell que la historia había terminado porque ya no había credibilidad posible. Algo valioso que puede extraerse del conflicto chiapaneco y el movimiento social que sigue vivo es la responsabilidad mostrada por amplios sectores de la opinión pública que exigen en todos los niveles una información cercana a lo ocurrido. La sociedad civil, nacional e internacional, está empeñada en que los medios y los actores no mientan, y los cotejos vienen de muchas fuentes.

Observar, de cerca la forma de operar del conflicto de baja intensidad no es suficiente. Para poder desarticular sus designios, para poder recuperarle a la vida su sentido, hace falta prestar atención a los múltiples niveles de los sucesos, a los procesos de larga duración, pero también construir espacios reales de participación cercanos donde sea difícil que el infundio y el doble pensar creen esa pantalla entre los actos y las consecuencias, entre las palabras y los hechos. En la oposición extraña entre la experiencia y sus negaciones, la vida y su espiritualidad seguirá murmurando por entre las grietas y la voz de los profetas seguirá rayoneada en las paredes de las vecindades, en los muros de los subterráneos y los poblados rurales.

BIBLIOGRAFÍA

- Americas Watch (1986a), *With the Miskitos in Honduras*, reporte de abril.
 — (1986b), *Human Rights in Honduras after General Álvarez*, febrero.
 — (1987a), *Human Rights in Honduras. Central America's "Sideshow"*, mayo.
 — (1987b), *The Sumus in Nicaragua and Honduras. An Endangered People*, septiembre.
 Berger, John (), "The soul and the operator", en *Keeping a rendez vous*.

- Bourgois, Philippe (1985), "Nicaragua's Ethnic Minorities in the Revolution", en *Monthly Review*, enero.
- Cao Ky, Nguyen (1976), *How we Lost the Vietnam War*, Nueva York, Stein and Day.
- Cruz Carrión, Luis (1982), "Etnia y conflicto en Nicaragua", conferencia dictada a los intelectuales por la soberanía y la paz en el auditorio del Ministerio del Exterior Nicaragüense el 7 de marzo, versión revisada en *Nueva Antropología*, vol. V, núm. 20, México.
- Centro de Investigación y Desarrollo de la Costa Atlántica (1988), "The Atlantic Coast", en *Envío*, junio.
- Díaz-Polanco, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*, México, Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de León, Antonio (1995), "Eso de mandar obedeciendo", *La Jornada*, 30 de junio.
- Howald, Götz von (1980), *Diccionario sumo-español, español-sumo*, Nicaragua Ministerio de Educación.
- Jenkins Molieri, Jorge (1986), *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos*, México, Editorial Katúm.
- Kupperman, Robert Associates (1983), "Low Intensity Conflict", estudio preparado para el Comando de Entrenamiento y Doctrina del Ejército de Estados Unidos.
- Marsh, John (1984), "Introducción", en Bennett, Frank *et al.*, *Special Operations in U.S. Strategy*, Washington, National Defense University Press.
- Miles, Sara (1986), "Report on Americas", en *Nacla*, vol. XX, núm. 2, abril-mayo.
- Morelli, Donald R. y Michael P. Ferguson (1984), "Low intensity Conflict: an Operational Perspective", en *Military Review*, noviembre.
- UNHCR (1982), *Handbook for Emergencies Field Operations*, Ginebra, Palais de Nations, diciembre.
- Vera Herrera, Ramón (1986), *Reporte a las autoridades de ACNUR en Tegucigalpa*, 27 de mayo.
- , *El punto ciego*, manuscrito.
- Waghelstein, John (1985), "Post-Vietnam Counterinsurgency Doctrine", en *Military Review*, enero.
- Washington Office of Latin America (1986), *Reporte de violaciones a las leyes de guerra por ambas partes*, WOLA.

LA INTIFADA: LUCHA DE RESISTENCIA POPULAR PALESTINA

DORIS MUSALEM RAHAL

La Intifada o rebelión popular que se inició en Gaza y Cisjordania a principios de diciembre de 1987, tenía como objetivo poner fin a la ocupación militar de Israel. También conocida como “la rebelión de las piedras” táctica que se basó en la antigua tradición árabe de protesta, no pudo ser prevista ni por los servicios de inteligencia israelí ni por los gobiernos árabes y extranjeros. El entonces primer ministro de defensa Isaac Rabin quien se apresuró a declarar que la insurrección se debía al trabajo de incitadores de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), un mes después reconocía que: “los disturbios reflejan la tensión que se está gestando en los territorios administrados durante veinte años y no son el resultado de los llamados de la OLP a la violencia”.

Como resultado de la guerra de 1967 Israel conquistó lo que quedaba de la Palestina histórica (Gaza y Cisjordania, incluida Jerusalén Este) desplazando a 350 000 palestinos. Los que quedaron, alrededor de un millón, son los padres de una generación de la Intifada. A partir del control de estos dos territorios palestinos, Israel impuso por la fuerza militar un sistema colonial que se caracterizó por un control político, estrangulación económica y represión ideológica cultural, con el objetivo de suprimir la identidad nacional palestina e impedir el desarrollo de una sociedad civil palestina que

condujera a la formación de un Estado palestino independiente.

A diferencia de los movimientos de resistencia que se dieron en las dos décadas pasadas de ocupación militar, la Intifada es el primer movimiento de masas de larga duración políticamente mejor organizado. La rebelión adquirió las características de una guerra de independencia que involucró a todos los sectores sociales en el dinamismo de la rebelión: hombres y mujeres, adultos y niños, cristianos y musulmanes, lo mismo en los campos de refugiados, aldeas que ciudades palestinas. Al mismo tiempo los trabajadores que habían antepuesto desde fines de los sesenta la lucha nacionalista a sus reivindicaciones de clase, optaron por una alianza nacional con los patrones y se unieron al movimiento de resistencia. Muchos líderes sindicales cooperaron en la dirección de la Intifada.¹

La resistencia —de carácter pacífica especialmente los primeros años— se basó en la desobediencia civil: huelgas, manifestaciones, rechazo al pago de impuestos, boicot a productos israelíes, abandono del trabajo (en Israel), visita a prisioneros políticos, etcétera.

El instrumento básico del movimiento fueron los comités populares locales que funcionaron en toda Gaza y Cisjordania y que eran organizados por el liderazgo de la Intifada conocido como el Comando Nacional Unificado (CNU).² El cual estaba constituido por diferentes facciones de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y por el movimiento Jihad Islámico, cuyos miembros pertenecen a una nueva ge-

¹ Un líder sindical explica la posición de los trabajadores diciendo "nuestro principal trabajo es el trabajo sindical, pero creemos que los trabajadores no pueden obtener sus derechos mientras no haya un estado palestino independiente". Hiltermann, 1990.

² Los comités agrícolas lograron que el mercado local fuera autosuficiente en legumbres y productos avícolas, lo que permitió asegurar el abastecimiento de alimentos de los habitantes sometidos a prolongados toques de queda. Murray, 1991, p. 82.

neración de jóvenes dirigentes de origen popular. El CNU operaba en la clandestinidad total y transmitía las órdenes a los diferentes comités y a la población en general por medio de comunicados y folletos y de los autoparlantes en las mezquitas.³

El comité de comerciantes fue uno de los más importantes para el éxito de la Intifada, especialmente en sus fases iniciales; cerraron sus negocios en los horarios establecidos por las autoridades israelíes y se negaron a pagar impuestos, paralizando de este modo la economía urbana y consolidando el carácter solidario y popular de la insurrección.⁴

Pero la afirmación de los dos millones y medio de palestinos que viven en Gaza y Cisjordania, de su autodeterminación y libertad ha tenido un alto costo económico y humano. Como respuesta a la Intifada, Israel intensificó las políticas represivas que habían caracterizado a las dos décadas de ocupación: expulsión masiva de palestinos, confiscación de bienes, demolición de casas y destrucción de árboles; asimismo, el cierre de colegios y universidades por largos periodos de tiempo, afectando profundamente el sistema escolar y la educación superior.⁵ Edward Said, prestigioso profesor de la Universidad de Columbia, comenta que fue sorprendente "el increíble silencio de los académicos e intelectuales de Occidente quienes regularmente frecuentan las universidades israelíes sin protestar y sin dar a conocer semejante ultraje".⁶

Por otro lado, como respuesta al boicot de los impuestos, elemento importante en la estrategia de desobediencia civil,

³ Kopeliouk, 1988, p. 18.

⁴ Se formaron "comités de guardia populares" a fin de proteger los negocios que eran abiertos por la fuerza por el ejército israelí y que eran atacados por los colonos israelíes. Al mismo tiempo los herreros arreglaban de forma gratuita los cerrojos de los locales comerciales que eran rotos por las fuerzas israelíes. Tamari, 1990.

⁵ Para un análisis de la vida de los palestinos bajo la ocupación israelí se recomienda la obra de Nancy Murray, *op. cit.*

⁶ Said, Edward, *The politics of dispossession*, Nueva York, Pantheon Books, 1994, p. 197.

las autoridades israelíes respondieron con un extraordinario aumento de los mismos, lo que causó más empobrecimiento de los palestinos, especialmente de los habitantes de las ciudades y del campo. Pero lo más grave de todos los costos que tuvieron que pagar los palestinos fue la pérdida de vidas humanas (veinte veces mayor que las sufridas por los israelíes) además de los miles de heridos, lisiados y detenidos.⁷ La mayoría de estos últimos sufrieron torturas físicas o psicológicas o las dos a la vez.⁸

La Intifada vista a través de las pantallas de televisión dio a conocer al mundo entero —quien había aceptado la idea de una ocupación benigna— el grado de agresividad del gobierno de Israel hacia los palestinos.

A partir del cuarto año la Intifada empezó a perder el ímpetu que le había caracterizado en sus inicios, debido precisamente al aumento de la represión como asimismo por el empobrecimiento general de la población palestina en Gaza y Cisjordania como resultado de la guerra del Golfo Pérsico. Durante este periodo fueron deportados la mayoría de los líderes del movimiento, quienes fueron reemplazados por otros más jóvenes e inexpertos y menos educados.⁹

El boicot a los impuestos se fue debilitando como resultado de las duras sanciones impuestas por el gobierno israelí, quien saqueó ciudades enteras para cobrarse los impuestos no pagados.¹⁰

Del mismo modo el boicot al trabajo de los obreros palestinos en Israel —que anteriormente había sido acatado pese al sacrificio que ello significaba— empezó a debilitarse.

⁷ Golan, 1993, p. 21.

⁸ Centro de Información israelí para los Derechos Humanos en los Territorios Ocupados (B'Tselem), "The Interrogation of Palestinian During the Intifada", en N. Murray, *op. cit.*, p. 32.

⁹ Abu Amr, 1990, p. 17.

¹⁰ Fue el caso de la ciudad de Bet Sahour en Cisjordania, donde las autoridades israelíes recolectaron 1.5 millones de dólares en muebles, mercancías y automóviles. Tamari, Salim, *op. cit.*, p. 29.

La posición pro iraquí de la OLP y de los palestinos durante el conflicto Iraq-Kuwait (agosto de 1990) tuvo consecuencias desastrosas: dejó sin empleo a miles de palestinos que trabajaban en el Golfo incluidos los cuatrocientos mil que vivían en Kuwait, lo que afectó directamente a sus familiares de Gaza y Cisjordania quienes vivían de las remesas enviadas por aquellos. Por otro lado, las monarquías del Golfo suspendieron el apoyo económico que daban a la OLP, lo que significó que ésta a su vez dejara de ayudar a 16 000 familias de prisioneros políticos y víctimas de la represión.¹¹

El debilitamiento general de la Intifada se debió principalmente a las consecuencias de la guerra del Golfo que aumentaron las dificultades económicas de los palestinos y en menor medida a la crisis interna en la organización del movimiento.

Sin embargo, la Intifada fue el factor fundamental que determinó el inicio de negociaciones para establecer la paz y poder lograr el retiro militar israelí en Gaza y Cisjordania. En efecto, la rebelión popular tuvo repercusiones locales en el espectro político israelí y en la escala internacional, lo que llevaría a establecer los acuerdos de paz entre Israel y la OLP en septiembre de 1993 conocidos como los acuerdos de Oslo.¹²

Con la firma de los acuerdos de Oslo se puso fin a la Intifada. El proceso de paz que con ellos se inició había creado grandes expectativas de que las cosas mejorarían en el área y de que por fin en treinta años los palestinos obtendrían su independencia. El compromiso que adquirió Israel al firmar los acuerdos en mayo de 1994 consistía en poner fin a la ocupación militar de la totalidad de los territorios ocupados (Gaza y Cisjordania) en un plazo de cuatro meses a partir de esa fecha. Sin embargo, los acuerdos se han caracterizado por el incumplimiento de su implementación por la parte

¹¹ Gresh, 1993, p. 13.

¹² Para un análisis de los acuerdos de Oslo, véase Musalem, 1997.

israelí. Ciertamente que durante el gobierno laborista de Isaac Rabin hubo algunos logros importantes como fueron el despliegue militar israelí de las principales ciudades palestinas (aunque sólo representa 3% del territorio de Cisjordania) y con ello la autonomía política y administrativa de estas áreas a cargo de un gobierno autónomo, la Autoridad Nacional Palestina (ANP); al mismo tiempo se realizaron elecciones presidenciales paralelo a la creación de un Consejo Legislativo que dieron legitimidad democrática a la ANP y a Yasser Arafat como presidente de los palestinos, lo cual tuvo un importante reconocimiento internacional.

Sin embargo, el triunfo de la derecha ultranacionalista en Israel en mayo de 1996 ha significado un serio retroceso en el proceso de paz. El gobierno del primer ministro Benjamín Netanyahu violando los acuerdos de Oslo se niega a cumplir con las subsiguientes retiradas de Cisjordania; por el contrario, se ha acelerado el proceso de confiscación de territorio palestino y la colonización especialmente en la parte de Jerusalén Este.¹³

En la actualidad, después de cinco años de negociaciones entre Israel y la ANP, la mayor parte del territorio de Palestina sigue bajo ocupación israelí: 90% en Cisjordania y 40% en Gaza.

La colonización de Jerusalén Este ha implicado la destrucción de las casas de los palestinos y la expulsión de miles de estos, quienes viven en tiendas de campaña alrededor de la ciudad.¹⁴

La transformación demográfica y religiosa de Jerusalén Este de una mayoría palestina a una judía, tiene como objetivo justificar y reclamar toda Jerusalén —durante las negociaciones sobre el estatus final de la ciudad— como la capital

¹³ El proceso de colonización se refiere al establecimiento de colonos judíos (de Estados Unidos, ex URSS, etc.) e israelíes en Gaza y Cisjordania que se inició pocos meses después de que dichos territorios fueran conquistados por Israel durante la guerra árabe-israelí de junio de 1967.

¹⁴ Sosebee, 1997, p. 11.

indivisible del Estado de Israel. Todo esto violando las resoluciones de Naciones Unidas¹⁵ y los acuerdos de Oslo y con un absoluto desprecio por el consenso internacional. En efecto, nadie pone en duda el derecho de los palestinos a la soberanía de Gaza y Cisjordania (que incluye a Jerusalén Este), incluso Estados Unidos.¹⁶

El proceso de paz tampoco ha resuelto el problema de los más de tres millones de refugiados palestinos, de los cuales un tercio vive en campos de refugiados, a quienes Israel niega el derecho del retorno a su patria o de compensación como está considerado en la resolución 194 de diciembre de 1948 de la Asamblea General de Naciones Unidas.¹⁷

El proceso de paz en la "realpolitik" ha consistido en establecer las negociaciones sobre el territorio palestino fuera del marco de las resoluciones de Naciones Unidas en el que está establecido el derecho de los palestinos a constituir su Estado nacional. Esta práctica política de Israel tiene como objetivo reducir el territorio palestino que finalmente será negociado para su autodeterminación y quedarse con la mayor parte de Palestina y de sus recursos,¹⁸ a la vez que quedarse con todo el territorio de la ciudad santa de Jerusalén.

¹⁵ La resolución 181 de Naciones Unidas del 29 de noviembre de 1947, contempla la partición de Palestina en dos estados: uno judío y el otro palestino. La resolución 242 de Naciones Unidas del 22 de noviembre de 1967, afirma la inadmisibilidad de la conquista de territorios por la guerra y exige la retirada militar israelí de los territorios palestinos conquistados durante la guerra de junio de 1967: Gaza y Cisjordania incluido Jerusalén Este, además de la península del Sinaí (Egipto) y la meseta del Golán (Siria).

¹⁶ *The Washington Report on Middle East Affairs*, 1997, p. 3.

¹⁷ Los refugiados palestinos son los casi 800 000 palestinos que fueron expulsados de Palestina como consecuencia de la creación del Estado de Israel en 1948 y los 350 000 que fueron expulsados de Gaza y Cisjordania durante la guerra árabe-israelí de 1967 y sus descendientes. En junio de 1995 estaban ubicados de la siguiente manera: en Cisjordania: total, 517 412 (131 705 en campos). En Gaza: total, 683 560 (362 626 en campos). En Jordania: Total, 1 288 197 (238 188 en campos). En Líbano: total, 346 664 (175 747 en campos). En Siria: total, 337 808 (83 311 en campos). Fuente: United Nation Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA).

¹⁸ Aunque bajo el sistema de autonomía administrativa los palestinos de Gaza (alrededor de un millón) tienen más libertad de movimiento en el interior de la

Finalmente, Israel pretende con todo esto hacer olvidar al mundo entero de que se trata de cumplir con la resolución 242 de Naciones Unidas, marco de referencia de los acuerdos de paz que exige el retiro de la totalidad de los territorios de Gaza y Cisjordania incluido Jerusalén Este, única solución justa y definitiva al problema palestino.

El proceso de paz ha sufrido un duro golpe bajo el liderazgo del primer ministro israelí Benjamín Netanyahu y su coalición ultranacionalista y de fundamentalistas religiosos quienes pretenden quedarse con la mayor parte de Cisjordania especialmente la parte Este de Jerusalén.

Las medidas represivas no se detuvieron con el proceso de paz y la situación de la vida de los palestinos es peor que antes de la firma de los acuerdos: expulsiones, demolición de casas, detenciones arbitrarias, prohibición de desplazarse libremente de una ciudad a otra, lo que limita sus oportunidades de trabajo e impide la visita de familiares, y lo más grave es el impedimento de tener acceso a hospitales para obtener atención médica necesaria, situación que todos los días cobra víctimas palestinas.¹⁹

La persistencia en el *impasse* del proceso de paz que ha significado no sólo la continuación de la ocupación militar sino el deterioro general de la vida de los palestinos puede llevar a una explosión en Gaza y Cisjordania donde la frustración palestina y desesperación están acumulándose en un nivel tal, que pone en peligro la estabilidad de la región entera.

Una de las lecciones de la Intifada fue que los palestinos no aceptarán otra cosa que su libertad e independencia y que el fin de la rebelión suponía el fin de la ocupación colonial israelí. En este contexto es probable que las ganancias políticas de la Intifada tengan repercusiones favorables a una

ciudad, la distribución de los recursos todavía se asemeja al régimen del apartheid. El per cápita de tierras que tienen los colonos judíos en Gaza (poco más de 5 000) es 84 veces el per cápita de tierra de los palestinos y 16 veces el per cápita de agua. Metres, 1996, p. 13.

¹⁹ Sosebee, Stephen J., *op. cit.*, pp. 11 y 17.

solución justa del problema palestino. En efecto, la Intifada creó nuevas realidades políticas en la región y en el ámbito internacional.

En el ámbito internacional la Intifada creó un consenso sobre la legitimidad de la causa palestina, el cual hoy se ha visto reforzado por la intransigencia y violación de los acuerdos de paz por Israel, lo que ha provocado severas críticas contra el gobierno de Israel. En el interior de la sociedad israelí la Intifada creó un sentimiento de inseguridad y de amenaza permanente en sus vidas cotidianas, lo que explica en cierta medida el cambio paulatino de los israelíes hacia soluciones de compromiso, como ha sido la aceptación de la fórmula "territorio por paz". Hoy más de la mitad de la población israelí apoya la retirada israelí de Cisjordania y la creación de un Estado palestino independiente.²⁰

Además de estas nuevas realidades políticas existe otra, que tal vez sea la más determinante en influir el proceso de paz en una solución justa del problema palestino: es la presión de los hechos consumados en Palestina que son un presidente, una Autoridad Nacional Palestina y un territorio con cierta autonomía, y la existencia de relaciones diplomáticas, siendo estos tres últimos elementos constitutivos de un Estado.

Si a pesar de todo el gobierno de B. Netanyahu sigue negando el principio fundamental de las negociaciones que es "territorio por paz" e insiste en la fórmula "paz por paz", es decir, que la ANP acepte sin protestar la soberanía israelí sobre Palestina, es probable que como último recurso surja una nueva Intifada, tal vez no pacífica y que se transforme nuevamente en una carta de negociación —tal vez la única— de la Autoridad Nacional Palestina frente a Israel.

²⁰ Una encuesta realizada el 8 de junio de 1998, demostró que 48% de las personas encuestadas apoyan la retirada militar de Cisjordania y 53% se expresó en favor de la creación de un Estado palestino independiente. Periódico *El Ayyam*, 9 de junio de 1998, Jerusalén, Agencia France Press.

La Intifada durante sus seis largos años de lucha ininterrumpida ha echado raíces en la sociedad palestina: consolidó sentimientos de solidaridad en una acción colectiva exitosa y una experiencia de organización contra la represión, creando nuevas instituciones, tácticas y estrategias innovadoras que son todas ganancias políticas para poder resistir a la ocupación. Pero sobre todo la rebelión popular dejó en los palestinos el sentimiento de que el alto costo de la Intifada no sería en vano y que ésta debía llevar forzosamente a su independencia. Se puede decir entonces que la Intifada "se quedó en la vida de los palestinos" y que su fin habría sido sólo una tregua para dar una oportunidad a los acuerdos de paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu Amr, Ziad (1990), "The Politics of the Intifada", en Hudson, Michael, *The Palestinians: New Directions*, Washington, Georgetown University.
- Centro de Información Israelí para los Derechos Humanos en los Territorios Ocupados (B'Tselem) (1991), "The interrogation of Palestinian During the Intifada", en Murray, Nancy, *Palestinians Life under Occupation*, Cambridge, The Middle East Justice Network.
- Golan, Daphina (1993), "La deportation", en *Le Monde Diplomatique*, marzo.
- Gresh, Alain (1993), "Le projet palestinien en question", en *Le Monde Diplomatique*, septiembre.
- Hiltermann, Joost R.H. (1990), "The Labour Movement and the Uprising", en Hudson, Michael, *The Palestinians: New Directions*, Washington, Georgetown University.
- Kopeliouk, Ammon (1988), "Les comités populaires palestiniens", en *Le Monde Diplomatique*, marzo.
- Metres, Katherine M. (1996), "Grassroots International Speakers Analyze Palestinian Autonomy", en *The Washington Report on Middle East Affairs*, abril.
- Murray, Nancy (1991), *Palestinians Life under Occupation*, Cambridge, The Middle East Justice Network.
- Musaleh, Doris (1997), "Las sociedades israelíes y palestinas en el proceso de la paz en el Medio Oriente", en *Relaciones Internacionales*, núm. 73, FCPyS, UNAM, enero-abril.
- Said, Edward (1994), *The politics of dispossession*, Nueva York, Pantheon Books.

- Sosebee, Stephen J. (1997), "Israel Aims to Drive Palestinians from Homeland though Harassment, Permit Denials Demolition", en *Washington Report on Middle East Affairs*, diciembre.
- Tamari, Salim (1990), "Revolt of Petite Bourgeoisie Urban Merchants and the Palestine Uprising", en Hudson, Michael, *The Palestinians: New Directions*, Washington, Georgetown University.

Periódicos

- El Ayyam* (1998), Jerusalén, Agencia France Press, 9 de junio.
- The Washington Report on Middle East Affairs* (1997), diciembre.

LITERATURA DE LA INTIFADA. OTRA PIEDRA PARA LA LUCHA

MONSERRAT RABADÁN CARRASCOSA

Con los dientes.
Defenderé cada palmo de mi patria. Con los
dientes.
Y no aceptaré otro en su lugar.
Aunque me dejen colgando de las venas de mis
venas.

(Tawf q Zayy d)¹

La literatura palestina² ha sido y es un vivo y fiel reflejo de la injusta tragedia que le ha tocado vivir a este pueblo, el cual fue privado de su tierra y cuyos derechos más fundamentales le han sido continuamente negados.

El desmembramiento de Palestina en 1948³ y la creación del Estado de Israel significó un durísimo golpe para el pueblo palestino en todos los aspectos de su existencia e identidad

¹ Escritor palestino de Nazaret, cristiano. Se trata de un fragmento de un poema suyo tomado del libro de Martínez Montálvez, y Sobh (1969), *Poetas palestinos de resistencia*, p. 21.

² Véase el magnífico libro de Sulaiman (1984), *Palestine and Modern Arab Poetry*, en el cual el autor realiza un minucioso análisis sobre la evolución de la literatura palestina en general, y la poesía en particular, paralela al conflicto palestino. Consúltense también la obra ya clásica de 'Abd al-Ram n Y g, *Al-adab al-filast n al-ad t. (Min awal an-naha... allâ an-nakha)* [La literatura palestina moderna (Desde el principio del Renacimiento hasta la catástrofe)], al-Maktab al-ti r, Bayr t, 1968.

³ Los palestinos denominan a este periodo con el nombre de *nakha*, que significa: desastre, tragedia, desgracia, calamidad, catástrofe.

como tal. La lucha y resistencia de los palestinos a ser aniquilados como pueblo se inició con fuerza en aquellos fatídicos años y todavía hoy siguen aferrándose a lo único que les queda: su personalidad y dignidad como pueblo.

La literatura palestina en cada una de sus formas y géneros también respondió a esta situación, reflejando el sentimiento y sufrir de su pueblo. A partir de 1948, la literatura adquiere un tono desesperado, de amargura, de humillación.⁴ Los temas principales que trata son: los campos de refugiados, los refugiados, el exilio, la traición de los gobiernos árabes, la pérdida de la tierra y con ella la propia dignidad y el respeto. El regreso (*'awda*) es otro de los temas centrales de la literatura de estos años.⁵ Los refugiados siguen pensando en volver a su país, y transmiten esta idea a las nuevas generaciones que han nacido en el exilio. La tierra se convierte en un símbolo de identidad para el refugiado. La distancia no consigue romper el cordón umbilical que lo une a ésta, así como al naranjo, al olivo y a la higuera que hunden sus raíces en ella. Y sólo recuperará la dignidad y autoestima con la recuperación de esa su tierra.

Después de la guerra de 1967, tras ocupar la zona este de Jerusalén, la franja de Gaza, Cisjordania, Sinaí y los Altos del Golán, Israel deja de aparecer como un país indefenso y rodeado de enemigos, adquiriendo una nueva imagen de país expansionista, colonialista, arrogante y obstinado.

La guerra de 1967, supuso un gran trauma para el pueblo palestino y para todos los árabes en general. Sin embargo, la reacción de los palestinos va a ser muy diferente a la de 1948. La ocupación militar contribuye a la aparición de un movimiento armado de resistencia: los *fida'yyin*,⁶ a una mayor

⁴ Cf. Sulaiman, K.A., *op. cit.*, p. 97.

⁵ *Ibid.*, pp. 108 y ss.

⁶ *Fida'yyin*: "El que se ofrece o sacrifica por un ideal". En la actualidad este término ha quedado totalmente identificado con la cuestión palestina. Sobre el surgimiento y significado de este movimiento desde diferentes miras, véase: Antw n Burus, *Al-fida'yy n*, D r an-Nah r, Bayr t, 1968; Harkabi, Y., *Fedayeren Action and Arab*

organización política, y en definitiva, a una lucha más violenta contra el ocupante. Se trata de una nueva etapa, en la que se produce un alejamiento del marco árabe. El movimiento de resistencia adquiere más independencia, son los palestinos los que resolverán sus propios problemas.

La literatura también experimenta el mismo cambio, la misma ruptura con las ataduras del pasado que el movimiento político social palestino. Se trata de una literatura nueva, fresca, directa, pero, sobre todo, crítica, comprometida y militante. No sólo refleja la realidad de los acontecimientos y el sentir de su pueblo, sino que además trasciende más allá del papel y el libro, para llegar a las calles y convertirse en un arma eficaz de protesta y de lucha, involucrándose al máximo en el movimiento político e ideológico. Esta literatura es la que se conoce como "Literatura de resistencia"⁷ (*Adab al-muq wama*).

En este contexto, surgen las figuras de jóvenes poetas que irrumpen con un nuevo concepto de poesía; una poesía llena de sentimiento, comprometida, con un nuevo mensaje. A este grupo de jóvenes poetas se les engloba bajo el rubro "los poetas de la resistencia" (*su'r 'al-muq wama*).

La poesía de resistencia se destaca por su carácter directo, combativo, comprometido y testimonial, por la simplicidad y claridad de sus imágenes, así como por la utilización del símbolo sencillo e intenso, cargado de mensaje: el olivo, la

Strategy, The Institute for Strategic Studies, Londres, 1968; Hisham Sharabi, *Palestine Guerrillas*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1970; Riov, Emma C. de, *Los fedayines. Cuando la violencia se vuelve el único camino*, México, El papalote, 1974.

⁷ En principio, se consideró y llamó "literatura de resistencia" a la obra que habían desarrollado en Israel (*al-Ard al-mutalla*, "la tierra ocupada") unos cuantos escritores árabes que prefirieron permanecer en su país. Esta obra empezó a conocerse a partir de 1967. Sin embargo, muchos palestinos emigrados se fueron vinculando a esta literatura de resistencia. Entre las figuras más destacadas de esta literatura se encuentran: Mahmud Darwis, Samih al-Qasim, Tawfiq Zayy d, Fadwa Tuqan, Salim Yubran, Rasad Abu Sawir, Emil Habibi, Galib Halasa, etc. Para más información véase: Martínez Montálvez, Pedro, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid, Cantabria, 1985, pp. 189-240. Del mismo autor: *Escritos sobre literatura palestina*, Madrid, Realidades, 1984. Martínez Montálvez, Pedro y Mahmud Sobh, *Poetas palestinos de resistencia*, op. cit.

higuera, el naranjo, el limonero, el pañuelo, la madre, la amada, etcétera, son algunos de los símbolos utilizados para referirse a la tierra usurpada, a su amada Palestina:

Teníamos tras la verja
un limonero. Nuestro.
Mas, para hacer adorno,
de sus galas, y diadema y aroma
de sus ramas, nos lo cortaron.
Nos dejaron
sin nuestro limonero. Nuestros ojos
no volvieron a ver la primavera⁸

La poesía y el cuento corto⁹ son los géneros literarios más desarrollados dentro de la "literatura de resistencia". La tragedia del pueblo palestino adquiere, mediante estos dos géneros, una dimensión universal en la que cualquier lector del mundo puede reconocerse e identificarse con el dolor y el sufrimiento del pueblo palestino, más allá de las distancias o diferencias culturales que puedan existir.

El nacimiento de la Intifada¹⁰ el 7 de diciembre de 1987, supuso una nueva etapa dentro del movimiento nacional palestino, un nuevo periodo en la lucha por la independencia. El pueblo palestino parecía despertar de un prolongado sueño, de una pesadilla, de largos años de manipulación y abandono. Durante cuarenta años los palestinos se habían estado preparando; su conciencia política se había desarrollado y madurado.

A diferencia de lo que muchos pensaron y opinaron sobre este levantamiento, incluido el gobierno israelí, la Intifada no

⁸ Fragmento de un poema del escritor palestino Mam d Darw, cf. M. Montálvez, P. y Mahmud Sobh, *op. cit.*, p. 53.

⁹ Algunos escritores como M. Sayf ad-D n al-Ir n ya habían utilizado el género del cuento corto para expresar sus inquietudes y puntos de vista sobre el conflicto antes de 1948. A partir de este año, el cuento corto se convierte en el género favorito para un gran número de escritores, véase: Sulaiman, Khalid A., *op. cit.*, pp. 93 y 95.

¹⁰ Para más información véase Geoffrey, 1990; Nassar Jamal, R. y Heacock, Roger, 1990; Ayape Migot, 1988.

fue un fenómeno del todo espontáneo, y mucho menos aislado. Al contrario, se trataba del fruto de largos años de gestación, era una nueva forma de lucha, de organización, con profundas raíces en el pueblo. Era un tiempo nuevo, después de muchas traiciones y desengaños, en el que el pueblo palestino retomaba, en sus manos y en su tierra, las riendas de su propio destino. La Intifada significaba una oposición a la ineficacia y estancamiento de la cuestión palestina en el terreno diplomático.¹¹

Los jóvenes de la Intifada pertenecían a una generación nacida bajo la ocupación israelí, que conocía la historia de su pueblo, las complicidades y abusos de los que habían sido víctima. Los palestinos de los territorios habían llegado a la desesperación. La situación de injusticia en la que habían vivido durante más de veinte años de ocupación fue la verdadera causa de este estallido social: unos sesenta mil colonos judíos gozaban de plenitud de derechos y privilegios en los territorios ocupados, mientras que más de un millón y medio de palestinos vivían sometidos por un régimen militar y privados de sus derechos elementales.

La respuesta de las fuerzas de ocupación israelíes ante el nacimiento de la Intifada fue el incremento de la represión del modo más feroz y en mayor escala contra la población de los territorios: quebrantamiento de huesos,¹² toques de queda, arrestos masivos sin cargos ni juicio, disparos, demoliciones de casas, etc. El objetivo de esta política de represión era acabar con el levantamiento y someter a la población. Sin embargo, estas medidas represivas avivaron los odios y resentimientos de la población ocupada, que perdió el miedo al

¹¹ Aronson, Geoffrey, *op. cit.*, p. 328.

¹² El 19 de enero de 1988 fue aprobada una ley, por medio de la cual, el ministro de Defensa en aquel tiempo, Isaac Rabin, anunció una campaña de "fuerza, miedo y golpes" para acabar con la Intifada. Según sus propias declaraciones en el *Jerusalem Post* del 20 de enero de ese mismo año, este planteamiento era mucho más eficaz que las detenciones, porque cuando los presos quedaban en libertad volvían a lanzar piedras, en cambio, si los soldados les rompían los brazos o las manos, no podrían volver a hacerlo en varios meses.

ejército y entró en el movimiento de lucha de forma masiva. La Intifada reveló el carácter militar y represivo del Estado de Israel, que cayó en su propia trampa: el pueblo que tantas veces había aparecido como víctima, se convertía, ahora, en un verdugo implacable.

El levantamiento marcó también una nueva etapa en la literatura contemporánea palestina. Sin duda, puede hablarse de una literatura de la Intifada, en la que las piedras son el símbolo de la nueva lucha, la base de un sueño muy cercano: la independencia del Estado palestino. Sin embargo, sería poco objetivo separar esta nueva literatura de la literatura de resistencia, por el contrario, la literatura de la Intifada podría considerarse como una nueva etapa y prolongación de esta otra. *La mano de un hombre como él* fue publicado en el número 254 de la revista kuwaití *al-'Arab*, en mayo de 1988. Su autor, Mahm d ar-Rim w, es un escritor palestino que vive actualmente en 'Amman, Jordania, dedicado al periodismo. Hasta ahora ha publicado tres colecciones de cuentos: *Al-'ariyya f sar 'lay-liyya* (Desnudez en un desierto nocturno), 1972. *Al-ur as-sim l* (La herida del Norte), 1980, y *Kawkab tuf h wa aml* (Planeta de manzana y sales), 1987.

EL CUENTO

La mano de un hombre como él, fue escrito unos meses después del levantamiento general de los territorios ocupados. Sin embargo, ya aparecen reflejadas muchas de las incertidumbres, esperanzas, angustias y contradicciones, que "la revolución de las piedras" trajo consigo.

A través de al-Hayy, protagonista principal de este cuento, podemos observar la evolución y transformación que experimentaron muchos palestinos en los últimos años: de la apatía y la resignación a la militancia y la lucha.

Al-Hayy representa a uno de los grupos sociales que más tardaron en incorporarse al movimiento nacional de forma plena: los comerciantes y los pequeños empresarios. La Intifada supuso el deterioro de la situación, más o menos privilegiada, que estos grupos disfrutaban. El incremento ilegal de impuestos por parte de Israel y la nueva percepción del gobierno militar, que empezó a ver a la clase media urbana como parte de la población hostil, supuso un cambio de actitud de estos grupos. Los cuales se convirtieron en activistas comprometidos con el levantamiento y en los protagonistas de la guerra económica contra Israel. La huelga comercial que protagonizaron vino a ser una de las características más notorias e importantes de la Intifada.

A lo largo de todo el cuento, observaremos este mismo cambio radical que experimenta el protagonista. En un principio, el personaje aparece apático, indiferente, incluso con un sentimiento de culpabilidad, un tanto hostil ante las críticas que el joven le hace por no haber secundado la huelga.

Con la aparición del soldado, al-Hayy empieza a experimentar la rebeldía que va en aumento. El soldado representa al enemigo, al opresor, y a éste, el comerciante le hace frente, al mismo tiempo que se sorprende de su repentina valentía.

En el protagonista vemos representado el dolor, la rabia y la impotencia ante la violación flagrante de los derechos básicos, como el arresto injustificado¹³ del hijo, algo que ocurría con mucha frecuencia a cualquier familia en los territorios. Los soldados se llevan a su hijo; ese hijo que pertenece a la generación de la Intifada, y que, junto a los otros dos jóvenes que aparecen en el cuento, representan a

¹³ El cuento refleja claramente la violación de los derechos humanos más fundamentales. En este caso se trata de una detención administrativa, es decir, la detención sin cargos ni juicio. Ésta era una eficaz medida de represión contra la población palestina, puesto que, debido a la arbitrariedad de su utilización (por cuestiones de seguridad), se podía aplicar a cualquier persona. Las personas detenidas administrativamente no tenían derecho a la libertad bajo fianza, se les prohibía ser visitados por sus familiares y, en ocasiones, la visita del abogado podía ser rechazada indefinidamente.

los muchachos nacidos bajo la ocupación. Jóvenes que nada tienen que perder y que se enfrentan al enemigo con la únicas armas que poseen: la juventud, la fe en un futuro mejor y las piedras. Es en la respuesta que uno de los jóvenes da a al-Hayy donde encontramos la ideología de esta nueva generación: “¿Piedras...?, ¿de qué sirven las piedras, hijo mío?

“Y las palabras... ¿De qué sirven las palabras? Escoge otro camino, abuelo.”

Estos jóvenes son el fruto de la injusticia, de la desesperanza, y en lo único que creen es en sus propias fuerzas para luchar. Cuando las palabras ya han perdido su significado y credibilidad, las piedras inician su diálogo y se convierten en los cimientos de un nuevo futuro. Estos muchachos se nos muestran en el cuento como una nueva fuerza, un viento renovador que viene no sólo a sustituir a las viejas posturas e ideologías representadas en el personaje de al-Hayy, sino a cambiarlas y a traerlas a su causa.

Después del segundo encuentro con el soldado y de presenciar el enfrentamiento entre el ejército y los jóvenes, se inicia la verdadera metamorfosis del protagonista. Éste se sumerge en un largo monólogo reflexivo, lleno de preguntas, indecisiones, vergüenzas, y reproches. Para, finalmente, entrar en una especie de trance del que ya no sale, una “locura” que le empuja a lanzar la primera piedra y a involucrarse en la lucha hasta sus últimas consecuencias. El personaje principal, es decir, el pueblo palestino, acaba encontrando su camino. En la transformación y participación del personaje se nos presenta un cambio generacional antinatural, es decir, los viejos deben ocupar el lugar de los jóvenes en la lucha, ya que estos últimos son detenidos y encarcelados.

El cuento nos muestra también el contraste entre un ejército bien equipado y armado, frente a unos muchachos cuyas únicas armas son las piedras. Por otra parte, nos revela claramente la derrota psicológica que la Intifada supuso para el ejército israelí: “Sólo los soldados tienen miedo. Con todas

esas armas, aviones, tanques y palos, y aún así, sienten miedo”, dice el protagonista. El levantamiento demostró que cuanto mayor y más violenta era la represión, más se corrompía y debilitaba el opresor, y por el contrario, más se fortalecía y resurgía el oprimido. Como puede verse en el cuento, el odio, la injusticia y la miseria se convierten en las mejores armas de los palestinos, en la fuente de una nueva energía que ningún armamento con tecnología de punta puede combatir.

Como reflexión final, debe señalarse que sin duda la Intifada demostró lo inútil de las medidas represivas como solución al problema; demostró también que el pueblo israelí y el palestino debían de buscar la paz. Sin embargo, no se puede llegar a una paz justa mientras Israel continúe con su política de ocupación y creación de nuevos asentamientos, mientras niegue el reconocimiento al pueblo palestino de su derecho a la autodeterminación, a existir como país libre e independiente.

El pueblo palestino perdió su patria y con ella sus derechos políticos, nacionales y humanos debido a las injusticias de un “viejo orden internacional”. No es justo que se le siga privando de tales derechos en estos tiempos en los que tanto se ha hablado de un “nuevo orden internacional” edificado sobre las bases de la democracia, los derechos humanos y el derecho de los pueblos a la autodeterminación.

El gobierno laborista israelí se dio cuenta de que la violencia y la represión no eran el camino. El diálogo y las negociaciones abiertas, iniciadas con la OLP en septiembre de 1993 en las conversaciones de Madrid y continuadas hasta ahora, así lo han demostrado. Pero de nuevo, la intolerancia y el fanatismo llegaron para cubrir de sangre el camino hacia la paz. El asesinato del primer ministro, Isaac Rabin, el 4 de noviembre de 1995, a manos de un judío de la extrema derecha, nos muestra que todavía hay muchos odios que ensombrecen y obstaculizan el sendero. Todavía queda mucho camino por recorrer, el proceso será largo y lento.

La nueva victoria en las elecciones del 28 de mayo de 1996 de una de las facciones más extremistas del partido ultraconservador, Likud, representada por el primer ministro Benjamín Netanyahu ha supuesto un retroceso y estancamiento del proceso de paz. El cambio de la dirección política de este nuevo gobierno, partidario del "Gran Israel", que ha vuelto a prácticas tan arraigadas al sionismo expansionista como son las creaciones de colonias judías dentro del territorio palestino, supone un verdadero obstáculo para que pueda existir un ambiente propicio para el diálogo y la paz. Así pues, desde que el gobierno conservador de Netanyahu asumiera el poder, las conversaciones de paz parecen haber entrado en vía muerta. Por otra parte, se han incrementado los ataques terroristas y matanzas por ambas partes, y la tensión, la sangre y el odio han vuelto a ser los protagonistas de este interminable conflicto que dura ya cien años y que tantas guerras y sufrimientos ha costado.

Por ahora, la Intifada está dormida pero alerta y dispuesta a despertar en cualquier momento —como en realidad lo ha hecho ya en varias ocasiones—,¹⁴ tal vez en el momento en que se dé cuenta de que las palabras han sido nuevamente vanas y vacías y que el único diálogo posible sea el de las piedras...

En estos momentos hay poca luz en el horizonte de la esperanza en el cual hace unos años empezaba a vislumbrarse el camino hacia la paz. La falta de respeto a los acuerdos de Madrid en los que se comprendió que no habría paz sin tierra, es una de las causas principales que entorpecen la llegada de la paz, además de la cerrazón y el fanatismo que comparten algunos grupos de ambos bandos, los cuales siguen empeñados en manchar de sangre este doloroso proceso.

¹⁴ Por ejemplo en 1994 tras la matanza de Hebrón perpetrada el 25 de febrero por un judío ultraortodoxo de origen estadounidense, los jóvenes palestinos volvieron a utilizar las piedras en su enfrentamiento con los soldados israelíes. Véase la prensa de esos días.

Por otra parte, quedan sobre la mesa de las negociaciones otros temas pendientes sin cuya resolución será muy difícil que la paz llegue al próximo Oriente. Estos temas son: el futuro de la ciudad de Jerusalén, el control de los recursos de agua en los territorios ocupados, los refugiados expulsados en 1948 y 1967, la constante creación de colonias judías en Gaza y Cisjordania, etcétera; sin duda temas muy espinosos y claves para que el conflicto árabe-israelí encuentre una justa solución.

Es necesario que ambas partes se armen de paciencia, esperanza, tolerancia y comprensión y que entierren para siempre los resentimientos y amarguras de tantos años, si es que, en verdad, quieren llegar una verdadera paz en la zona. Sin embargo, y como podemos ver en las noticias que nos llegan a través de la prensa diaria, el camino hacia la paz parece quedar todavía muy lejos...

BIBLIOGRAFÍA

- 'Abd al-Ram n Y g (1968), *Al-adab al-filast n al-ad t. (Min awal an-naha... attà an-nakba)* [La literatura palestina moderna (Desde el principio del Renacimiento hasta la catástrofe), al-Maktab at-ti r, Bayr t.
- Antw n Burus (1968), *Al-fida'iy n, D r an-Nah r, Bayr t.*
- Aronson, Geoffrey (1990), *Israel, Palestinians and the Intifada*, Londres, Kegan Paul International.
- Ayape Migot, Fernando (1988), *Intifada palestina*, Buenos Aires, D. Cónsoli y Tudisco.
- De Riov, Emma C. (1974), *Los fedayines. Cuando la violencia se vuelve el único camino*, México, El papalote.
- Harkabi, Y. (1968), *Fedayeen Action and Arab Strategy*, Londres, The Institute for Strategic Studies.
- Martínez Montálvez, Pedro (1985), *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid, Cantabria.
- (1984), *Escritos sobre literatura palestina*, Madrid, Realidades.
- y Mahmud Sobh (1969), *Poetas palestinos de resistencia*, Madrid, Casa Hispano-Árabe.
- Nassar Jamal, R. y Roger Heacock (1990), *Intifada, Palestine at the Crossroads*, Nueva York, Praeger.

Sharabi, Hisham (1970), *Palestine Guerrillas*, Beyrut, Institute for Palestine Studies.

Sulaiman, Khalid A. (1984), *Palestine and Modern Arab Poetry*, Londres, Zed.

LA MANO DE UN HOMBRE COMO ÉL

MAHMUD AL-RIMAWI

Jordania 1988

Apenas se disponía a ocupar su sitio detrás del mostrador, cuando escuchó el saludo de buenos días del primer cliente que venía a comprar una caja de cerillos. Sí, tan sólo una caja de cerillos y nada más. Le devolvió el saludo, y se dirigió a darle lo que le había pedido. En ese momento, el joven se acercó a él y, dirigiéndole una mirada penetrante, le dijo en voz baja pero audible:

—Hoy es día de huelga, Hayy. ¿Por qué has abierto la tienda?

Al-Hayy se quedó extrañado, como si no supiera nada.

—¿Acaso hay que cerrar la tienda para secundar la huelga? Si nadie compra y nadie vende, ¿no es esto una huelga?

Y dijo eso con voz desesperada, mientras escudriñaba al joven y distinguía sus facciones sin saber quién era ni cómo se llamaba. Tampoco estaba seguro de si lo que había dicho era verdad. Lo único que quería era no dejarse vencer por la culpabilidad ante aquel joven confiado. La verdad es que no había reconocido la huelga desde el primer día.

—La huelga significa cerrar las tiendas y sus puertas, la gente no va al trabajo, los niños no van a la escuela, y nadie habla con los soldados. Tú sabes todo eso, Hayy.

—Lo sé, pero cuídate de que alguien te oiga. Coge tus cerillos y mira bien dónde los enciendes. Hablas igual que mi hijo Muhammad; a él se lo llevaron. ¿Lo conoces?

—Claro que lo conozco. Muhammad saldrá.

Al-Hayy (significa "el que tiene intención de hacer la peregrinación") se aseguró de que los cajones del mostrador no tuvieran dinero. Se tranquilizó y suspirando se dirigió hacia la puerta de la tienda para cerrarla. Se puso en cuclillas y empezó a cerrar el candado. Entonces, un soldado, que llevaba puesto un casco, le golpeó en el hombro por detrás.

—¡Eh, tú!, ¿qué estás haciendo?

—Cierro mi tienda.

—¿Y por qué la cierras?

—¿Quieres comprar algo?

—No, no quiero comprar nada.

—Entonces..., ¿por qué preguntas? Ésta es mi tienda y la abro y la cierro cuando quiero.

—¡Ponte en pie cuando hables conmigo!, ¡ponte en pie!

Si ellos te dicen que no abras, no abres, y si te dicen que abras, abres.

—¿Quiénes son ellos, señor?

—Los sabotadores, y tú eres como ellos.

—¿Sí? Hablas con demasiada ligereza. Aquí los únicos que sabotean el país son ustedes.

El soldado, que iba bien equipado, no le contestó; se dirigió a un lado de la calle, y se reunió con su grupo. Cuando al-Hayy vio a los jóvenes correr, cerró la puerta, miró a su derecha y a su izquierda, y se fue caminando por el zoco de regreso a casa. No tenía mucha prisa. (¿Había salido de su casa para regresar tan sólo después de una hora?) Miró a su alrededor: todas las tiendas estaban cerradas. En efecto, la huelga era real, y se dijo a sí mismo: "¡Ojalá que la huelga dure cien años!". En ese momento, se sintió satisfecho por haber desafiado al soldado y cerrado su tienda. Él sólo cerraba la tienda para ir a rezar. Mientras miraba con detenimiento las calles desiertas, al-Hayy sintió la misma sensación de sumisión que precede a la oración: "¡Dios mío!, ¿qué harán ahora con mi Muhammad?". Las lágrimas brotaron de sus ojos y deseó

que, ojalá [dios quiera], la hora de la oración ya hubiera llegado para ir a rezar por su hijo de todo corazón.

—¡Eh, tú, detente! ¿A dónde vas?

—A mi casa.

—¿Dónde está tu casa?

—Ya saben dónde está mi casa. Es la casa de donde os llevasteis a Muhammad.

—¿Pregunto por tu casa y me hablas de Muhammad?

¿Quién es ese Muhammad?

—Muhammad es mi hijo, y yo soy su padre. ¿Por qué tienes miedo? ¡Déjame pasar!

—¡Eres un loco!

—¡Y tú un loco de remate!

Al-Hayy llegó al final de su camino, pero no fue a su casa. ¿Qué podía hacer allí? Y, sin embargo, ¿a dónde podía ir? Había cerrado su improductiva tienda y ahí estaba, caminando como un poseso. ¿Por qué no solicitaba un permiso para ver a Muhammad? Seguramente no se lo concederían, y si fuera, iría tan sólo para escuchar injurias, porque ellos no tienen vergüenza.

Muhammad tenía dieciséis años. Era el único de sus hijos que vivía con ellos. Sus hermanos mayores estaban fuera del país,² y su única hermana hacía cinco años que se había casado. Se lo llevaron después de la medianoche. Lo sacaron a empujones de su cama, como salvajes, y lo golpearon. Él no tenía armas. “¿Por qué se lo llevan?”, les decía al-Hayy mientras les empujaba y ellos se lo llevaban lejos. Eran tres los que

¹ Aquí se hace alusión a una práctica que fue muy común en los años de 1948 y 1967. Se trata de las deportaciones que aparecen claramente prohibidas en el art. 49 de la IV Convención de Ginebra: “Se prohíbe la transferencia en masa o individual por la fuerza [...] fuera cual fuere el motivo”. En virtud de esta práctica el gobierno de Israel expulsa hacia los países árabes limítrofes ciudadanos palestinos cuya presencia estima “indeseable”. Las pruebas en las que se basan para la deportación son secretas, por razones de seguridad. (N.T.)

detuvieron a Muhammad, se lo llevaron rápidamente. Han pasado diez días y, desde entonces, al-Hayy no duerme, su mujer no duerme, nada duerme; ni siquiera la tierra ni los ángeles en el cielo duermen. Ya nadie acepta la tiranía; ni los esclavos en la tierra ni el Señor de los esclavos en el cielo. El mundo ha cambiado en tan sólo unos días, la gente no ha vuelto a tener miedo ni a dar importancia a nada.

Cada cosa a su tiempo; si un pájaro vuela y se eleva, tarde o temprano ha de descender. Sólo los soldados tienen miedo, con todas esas armas, aviones, tanques, palos, y aun así, tienen miedo. ¿Qué pasaría si no tuvieran armas?, ¿qué pasaría si las tuviéramos nosotros?; seguramente no los veríamos temer como los vemos temer en estos días.

—No vaya por esa calle, abuelo.

—¿Por qué calle voy, entonces?

—Por cualquier otra. Los soldados están golpeando a los jóvenes.

—¿Y los jóvenes...?

—Les tiran piedras.

—¿Piedras...?, ¿de qué sirven las piedras, hijo mío?

—¿Y las palabras..., de qué sirven las palabras? Escoge otro camino, abuelo.

Esperó un poco hasta que se fue el joven. No escogió otro camino, sino que continuó por el mismo mientras escuchaba los disparos y veía las nubes de humo; aquéllos eran disparos de verdad. Caminaba despacio, y de vez en cuando, se detenía para enterarse de lo que estaba pasando a su alrededor. Era como si esperara una voz que le dijera hacia dónde tenía que ir y qué es lo que tenía que hacer. La mayoría de los que allí estaban eran muchachos, pero había también niños y grandes. Se llamaban unos a otros, aparecían y desaparecían en un abrir y cerrar de ojos. Algunos de ellos iban enmascarados y otros encapuchados. “¡Qué valientes! Cuando era joven, de la edad de Muhammad o quizás más pequeño, oí hablar de la revolución y vi a algunos revolucionarios con sus largos fusiles.

Sí, tenían fusiles, pero..., ¿es lógico hacer una revolución con piedras?"

Abrió la palma de la mano, y lo único que vio fueron unas profundas grietas que surcaban su mano vacía. Intentó recordar el contacto del fusil en su mano, la mano de un hombre como él. "No, yo nunca llevé fusil. Era un niño huérfano y nadie me dio un fusil. Tampoco hubiera sabido por dónde agarrarlo. Era pequeño, trece o quince años, más pequeño que Muhammad...; pero tú te hiciste grande. Ahora me pararé aquí por si pasa alguien conocido. Ahí está la tienda del perfumero, está cerrada. Ése es el salón de Abi Rabah, está cerrado, y el café de Abi Yusuf está cerrado también. ¿A dónde ha ido la gente...? Ha pasado la vida y nunca has llevado un arma, y ahí está Muhammad, al igual que tú. Él es un valiente, sí, pero no llevaba armas. Diles a los soldados la verdad: que él no tiene armas, que todas las armas las tienen los judíos. ¿Es que Dios creó las armas para los judíos? ¡No hay más dios que Alá! Yo no soy un pecador, tampoco estoy orgulloso, porque nadie puede enorgullecerse de algo como esto."

Sacudió la cabeza con tristeza, como arrepintiéndose. Abrió de nuevo la palma de la mano y volvió a ver las grietas que la surcaban, y cuando estaba a punto de maldecirla con un escupitajo, se arrepintió. ¿Qué pasaría si alguien lo hubiera visto haciendo eso? ¿Le habría llamado loco como lo hizo el soldado israelí (él loco de remate)? Cuando se dio cuenta de que seguía parado en el mismo sitio y de que estaba hablando solo, se estremeció y encogiéndose de hombros, cruzó la calle lateral. "¿Qué está pasando aquí?" De repente, se encontró en medio de las tropas del ejército y el grupo de manifestantes. Pero no se preocupó ni de las espesas nubes de humo ni de las piedras que lo sobrevolaban, sino que se quedó consternado por los numerosos disparos dirigidos a los manifestantes, y por la entrega de la mayoría de aquellos jóvenes hacia uno de ellos que ya había sido abatido.

"¡No, no digas que es Muhammad!; él está bien, pero ese joven..., ¡sólo Dios sabe lo grave que está! Esto es lo que ha ocurrido delante de ti, pero no llores. Entonces..., ¿por qué esas lágrimas?"

Él estaba angustiado, mientras que los jóvenes entre el humo y las llamas tiraban más y más piedras. "Piedras..., ¿por qué no?; ¿Acaso con las piedras no se edifica una casa, se levanta una muralla o un alminar, y se descalabra la cabeza de todo bastardo orgulloso? ¿Qué te pasa?, ¿eres un extraño?, ¿tú con quién estás?"

De repente, como si sólo pensara en los caídos, al-Hayy se agachó, como se agachan los campesinos para recoger los frutos del campo, cogió la primera piedra que encontró por casualidad, le dio vueltas en su mano y, finalmente la lanzó. "¡Ahí va...!"

¿Les habría dado? De nuevo, buscó otra piedra, esta vez una piedra más grande, y la tiró con entereza... "¡Ahí va...!" Volvió a coger otra piedra y, en esta ocasión, afinó más su puntería. Sentía vergüenza por muchas razones, sin embargo, la vergüenza desaparecía a medida que aumentaban sus aciertos con las piedras y apedreaba con ellas al diablo.³ Ni siquiera sintió vergüenza cuando se le cayó la kufiyya,⁴ no la

³ Uno de los numerosos rituales que se realizan durante la peregrinación a la Meca, es el lanzamiento de piedras a un diablo simbólico. Este ritual se realiza el décimo día de la peregrinación, en un pueblo llamado Mina, situado en un estrecho y elevado valle. Según la tradición musulmana, fue en este lugar donde el profeta Abraham debía de sacrificar a su hijo Isma'il. El diablo se le apareció tres veces a Isma'il para tentarlos y conseguir que se rebelara contra la voluntad de su padre y de Dios, sin embargo, el muchacho, en vez de sucumbir a los malos consejos de Satanás, lo apedreó. Este rito supone la rememoración del acto de Isma'il, y constituye una vía simbólica a través de la cual, el creyente expiará todos sus pecados, maldades y culpas inspirados por el diablo, para, de este modo, acabar venciendo. Para más información véase: Ali Shariati, *Hajj*, Embajada de La República Islámica de Irán en Caracas, s.f.; S.A. Husain, *A Guide to Hajj*, Nueva Delhi, Kitab Bhavan, 1984; Ahmad Kamal, *The Sacred Journey*, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1964. (N.T.)

⁴ Pañuelo tradicional en diferentes países árabes, también en Palestina. Se trata de un pañuelo grande de algodón, de cuadros rojos o negros que, sin duda alguna, se ha convertido en uno de los símbolos más conocido y destacado de este pueblo. (N.T.)

recogió, ahora ya no la necesitaba. Lo dominaba un gran deseo apasionado e incoherente, y tan pronto se deshacía en elogios como en maldiciones, pero no sabía hacia quién ni por qué. No veía más allá de sus ojos, tan sólo veía su brazo lanzando piedras. No oía más que gritos, llamadas y disparos procedentes de todas partes. El cielo era testigo de lo que allí estaba ocurriendo.

Algunos de los jóvenes intentaban alejarlo. Cuando consiguieron sacarlo de allí, lo llevaron al hospital. Una vez allí, al-Hayy se despertó y vio a su alrededor muchos heridos como él. Se dio cuenta que la situación no se había calmado, y abriendo sus manos, vio que las dos estaban sanas. "No sabía que pudiera lanzar piedras tan bien. Por esta vez es suficiente." En realidad, era la primera vez que participaba en una batalla y por eso dio gracias al Todopoderoso. Sin razón alguna, empezó a reírse como un loco; no podía creer lo que había hecho. Echaba de menos a Muhammad, pero sin que por ello lo invadiese turbación alguna. No sabía exactamente en qué estado se encontraba: si había vuelto a su juventud, a la edad de Muhammad, o si había entrado ahora en una etapa de hombría absoluta.

Cada vez que miraba la palma de su mano, disimulaba una sonrisa; su desgracia era un sentimiento mezclado de orgullo, vergüenza y confusión. Empezó a frotarse las palmas de las manos, dispuesto a salir sin preocuparse de sus heridas, y preguntándose: "¿hacia dónde?", para contestarse después: "Mi camino me guiará como lo hizo la última vez."

Un alboroto se levantó a su alrededor; los soldados acababan de entrar en el hospital.⁵ Y en ese instante, al-Hayy se

⁵ El 9 de diciembre de 1987 las Fuerzas de Defensa Israeli (FDI) asaltaron el hospital de as-Sifa, apaleando a médicos y enfermeras, destrozando todo el material. El 20 de diciembre del mismo año, el gobernador militar dio la orden a todos los hospitales y centros de salud de que no admitieran a los heridos de la Intifada,

puso en pie y se dirigió a su encuentro.

Traducción del árabe de Monserrat Rabadán C.

prohibiéndose a todo el personal hacer declaraciones a la prensa internacional. Véase: Informes de Amnistía Internacional de 1987; Informe del Comité Español de las ONG sobre la cuestión palestina en los territorios ocupados, abril 1990; *Derechos Humanos* (revista editada por la Asociación D.H. de España) núms. 28, 35 y 34; *Informe del Creciente Rojo Palestino, La sanidad bajo la ocupación*, Madrid, OMS, 1989. (N.T.)

CUANDO DORMIR DA MIEDO. EXTERMINIO DE LOS NIÑOS DE LA CALLE EN BRASIL

CARLOS AQUILES GUIMARAES

Es deber de la familia, de la sociedad y del Estado asegurar al niño y al adolescente, con absoluta prioridad, el derecho a la vida, la salud, la alimentación, la educación, la diversión, la profesionalización, la cultura, la dignidad, el respeto, la libertad y la convivencia familiar y comunitaria, además de salvaguardarlos de toda forma de negligencia, discriminación, explotación, violencia, crueldad y opresión.

(Art. 227 de la Constitución de la República Federativa de Brasil, promulgada el 5 de octubre de 1988.)

FRAGMENTOS DE UN DISCURSO ODIOSO

Septiembre de 1993, Río de Janeiro, Brasil, 4:00 p.m. El autobús de la ruta Copacabana hace una parada, sube un grupo de tres muchachos de no más que 15 años, mulatos todos, descalzos todos, vociferando un lenguaje codificado. Se ríen mucho, intercambian miradas, uno recorre el pasillo, el otro se para junto a la puerta de salida, el tercero observa

la calle con la atención de quien cuida una trinchera. Los pasajeros guardan un silencio sólo quebrado por el argot de los niños, una mezcla de código secreto y caló, que apenas se le antoja a uno entender. Nadie entre los pasajeros los mira a los ojos. Unos prefieren fijarse en los escaparates de las tiendas, otros quisieran bajarse ya; hay quienes pierden el compás de la respiración y no pueden disimular la tensión.

Los muchachos se bajan algunas cuadras más adelante, entre gritos de guerra de quienes pisan el campo de batalla para enfrentarse con palos a un enemigo que está por doquier, que bien pudieran ser los molinos de viento de *El Quijote* o los dragones de los cuentos de hadas.

A medida que el autobús se aleja y los muchachos en carrera ganan la calle, los pasajeros aflojan los músculos, estiran las piernas, abren las ventanas para tomar un poco de aire, se secan el sudor de la frente. Alguien comenta: "esta vez no pasó nada". Otra persona reacciona tardíamente, con un obvio enojo: "pero, ¿por qué se les permite subir al autobús si saben que nos van a robar?". Un señor tuvo el valor de resumir el sentimiento general: "La gente honesta no va a estar tranquila hasta que se acabe con esta raza de vagabundos".

Brasilia, capital federal, estacionamiento de un McDonald's. Dos jóvenes dentro de un carro se divierten tirando papas fritas al suelo para que niños hambrientos las recojan y las coman. No se observa reacciones de indignación entre los comensales que pueden pagar los casi tres dólares que cuesta una bolsita de papas.

Recife, noreste brasileño, puerta de entrada de un centro comercial. Dos niños negros, rostros pegados al vidrio del lado de fuera, observan la alegría de otros muchachos que

se divierten en los juguetes electrónicos en forma de naves espaciales y máquinas futuristas. Un funcionario de seguridad se les acerca y a golpes y patadas los obliga a "circular", que en el lenguaje popular de Brasil significa simple y sencillamente "vete porque estás molestando".

SEÑALES DE ALARMA

Al empezar este artículo sobre los niños de la calle en Brasil con cortos fragmentos de historias reales pretendo ilustrar un panorama social de exclusión y miseria de que son víctimas los niños y adolescentes que buscan sobrevivir en las calles de las ciudades brasileñas.

De por sí la cuestión del niño y del adolescente en Brasil es alarmante. Los números sobre mortalidad infantil denuncian una situación de emergencia. Según datos del Ministerio de Salud, como consecuencia de la miseria muere un niño de menos de un año de edad a cada minuto en el país; uno de menos de cinco años a cada dos minutos.

Según la Investigación Nacional sobre Salud y Nutrición realizada por el mismo ministerio en 1989, 30.7% de la población infantil menor de cinco años presentaba señales de desnutrición. La situación es más grave en las regiones norte (42.3%) y noreste (46.1%), y en la zona rural, independiente de la región (41.6%). Aunque se reconoce que a partir de 1994, con la estabilización de la moneda brasileña y el rediseño de políticas públicas, la situación general de salud y nutrición ha mejorado, la realidad del niño pobre se ha alterado muy poco.

Si logran sobrevivir los primeros cinco años y entrar al sistema de educación pública y no al mercado de trabajo, como suele pasar con un porcentaje expresivo, los niños pasan

a ser víctimas de las llamadas causas externas¹ de mortalidad. De los niños de entre 5 y 14 años que fallece en el país, 46.5% es víctima de causas externas violentas. Este número sube a 64.4% para adolescentes de entre 15 y 19 años.

Cuando se trata de reflejar el número de homicidios cometidos contra niños y adolescentes, las estadísticas son irregulares, incompletas y contradictorias entre sí. Mientras que el Ministerio de Salud contabilizó 1 182 homicidios contra niños de hasta 17 años en 1986, la Policía Civil, encargada de la averiguación previa de los crímenes, sólo registraba 204 casos en el mismo año. Por su parte, el Núcleo de Estudios sobre la Violencia de la Universidad de São Paulo reveló, en 1991, que sólo en la ciudad de São Paulo fallecen dos menores de 17 años cada día a causa del "exterminio". ¡730 al año sólo en una ciudad!

Los menores de 18 años victimados en el municipio de São Paulo tienen un perfil definido: son hijos de padres analfabetos o que cursaron menos de cuatro años en la red de educación pública (93%), que están fuera de la escuela (47%) o cursan un ciclo atrasado en relación con su edad (35%). Además, la gran mayoría de las víctimas infantiles de homicidios (81% en todo el país) tiene entre 15 y 18 años, es del sexo masculino (13 niños por cada niña, en São Paulo) y falleció por disparos de armas de fuego (45% en todo el país; 79% en el estado de Pernambuco, en el noreste del país; 83% en Río de Janeiro).

El Instituto Brasileño de Análisis Sociales y Económicos (IBASE) levantó datos más precisos en 1989 sobre un tipo específico de homicidio: el exterminio de niños y adolescentes. Dada la escasez de fuentes, la estadística estuvo basada en los archivos del Instituto Médico Legal (IML, medicina forense) y en recortes de periódicos, y se limita a los grandes centros

¹ Las causas externas de mortalidad son los accidentes automovilísticos, atropellamiento, homicidios, suicidios, ahogamiento, accidentes de trabajo, derrumbes, incendios y desastres naturales.

urbanos de 15 de los 26 estados brasileños. Los datos revelan que de 245 muertes violentas de menores de 18 años, 33.5% fue por exterminio.

Como se puede notar, los números no coinciden de una estadística a otra, los criterios utilizados no permiten comparaciones y las fuentes se prestan a interpretaciones equivocadas o ambiguas. Claro está, sin embargo, que la situación de la niñez, en particular de la niñez que vive en la pobreza e incluso en niveles de indigencia, forman una gran masa de excluidos y desheredados, que por su condición marginal son las primeras víctimas de una cadena de violaciones al derecho humano más elemental: el derecho a la vida.

Víctimas, por un lado, de la violencia estructural, que los excluye por un proceso de selección natural en los primeros años de su vida, los niños y adolescentes que viven en la miseria son, además, blanco de la violencia diferida, el exterminio. En esta cadena, el eslabón más vulnerable lo conforman los niños de la calle.

Aunque cualquier definición carece de sentido y precisión en este caso específico, entiendo por niño de la calle a los infantes y adolescentes abandonados o separados, definitiva o temporalmente, del núcleo familiar, que viven en los espacios públicos (plazas, calles, viaductos, playas etc.), se organizan en grupos estructurados según reglas propias, y están al margen de los sistemas oficiales de educación y salud.

DIMENSIÓN SOCIAL DEL PROBLEMA

Estos niños y adolescentes son más que un objeto de estudio; son objeto de tortura, de vejaciones, de exterminio.

Desde la perspectiva del ciudadano ordinario, que vive medianamente, que tiene un empleo, un hogar, horarios y obligaciones que cumplir, y aún cree en la vigencia de un Estado de derecho, estos niños son un incómodo recuerdo de

que no todos estamos incluidos en el proyecto de una sociedad igualitaria. Sin embargo, la solidaridad abstracta con estos excluidos no impide que, en concreto, el ciudadano común interprete la existencia de los niños de la calle como una amenaza potencial o real a su vida, al patrimonio y a la seguridad de la sociedad.

Este sentimiento contradictorio, que oscila entre la conciencia abstracta de solidaridad e indignación y la vivencia cotidiana, concreta, de sentirse amenazado por la presencia de un contingente de "virtuales criminales", genera la esquizofrenia colectiva que, por un lado, moviliza sectores de la sociedad en la lucha por los derechos humanos y, por otro, justifica (con la omisión o la acción) la práctica de tortura y exterminio de infantes condenados sumariamente a la muerte. Sus verdugos son grupos organizados de justicieros pagados por comerciantes, empresarios o víctimas de los delitos cometidos por los niños de la calle y sedientas de venganza.

La población les tiene miedo, terror y pena a estos niños. Les desea suerte y muerte rápida. Piensa en ellos buscando comida en el contenedor de basura de un supermercado, y empuñando una navaja oxidada con una mirada tal vez más afilada que su arma. Les recuerda amontonados en las esquinas de las grandes ciudades, durmiendo sobre cartones. Pero la gente también guarda en la memoria escenas de profunda violencia, como la de un grupo de centenares de niños y adolescentes atacando a indefensos bañistas en las playas de Río de Janeiro, llevando consigo todo lo que encuentran de valor.

Antes, ellos aparecían en la época de Navidad. Con la nariz aplastada contra la vitrina, miraban con ojos tristes los juguetes que nunca ganarían de Santa Claus. Y la gente se emocionaba de piedad. Más tarde, si uno estaba comiendo una torta, ellos se quedaban espiando con ojos hambrientos. Nos quitaban el placer. Daba mucha rabia. Con el paso del tiempo, ellos se multiplicaron y ya estaban en toda parte. Pedían una moneda,

querían bolear nuestros zapatos o cuidar el carro. Nos fuimos habituando a ellos, hasta que pasamos a incluirlos en el paisaje. *La convivencia trajo la indiferencia.* Hoy día, cuando uno de ellos se nos acerca con la mirada dura, pasamos rápidamente para el lado de dentro de las rejas del edificio. Nadie nunca prestó atención a lo que ellos querían, tampoco en lo que tenían para decir.²

¿De dónde vinieron estos niños? ¿Cuántos están en las calles? ¿Cuál es el origen y la justificación social para la violencia que se desata en contra de ellos?

Ni el gobierno ni las organizaciones no gubernamentales (ONG) que trabajan con la cuestión saben cuántos niños y adolescentes viven actualmente en las calles.

José Antonio Moroni, educador de la calle y miembro del consejo del Movimiento Nacional de los Niños y Niñas de la Calle (MNMMR, por las siglas en portugués), considera que lo importante no es conocer el número sino la situación en la que viven estos infantes y las causas de su abandono, a fin de señalar propuestas para defender sus derechos y rescatar su condición de ciudadanos.

El número de niños en la calle varía según la época del año. Durante el verano, hay más; en el invierno son menos. Esto se debe a que muchos de ellos sí tienen un hogar, una familia, a la cual recurren eventualmente. Otros fueron a vivir permanentemente en las calles, y hay los que nunca tuvieron una casa, que son la segunda o tercera generación de niños de la calle, hijos de otros niños y niñas abandonados.³

La característica señalada por Moroni, la variabilidad del contingente de niños que habita las calles, según épocas del año, es sólo uno de los factores que impide ver la dimensión del problema. Otros elementos que dificultan las cuentas son la movilidad de los grupos y su recomposición constante.

² Alcione Araujo, escritor.

³ Entrevista con José Antonio Moroni (Brasilia, 12 de agosto de 1995).

¿Qué factores los llevan a vivir en la calle?

Los trabajadores sociales insisten casi siempre en la tesis de la familia desestructurada como punto de partida para explicar el fenómeno. La solución, según esta perspectiva, estaría en rehabilitar al niño a la vida familiar, en algunos casos extremos sustituir el núcleo familiar original —si es conocido— por un hogar adoptivo.

Sin embargo, estoy convencido de que la raíz de la cuestión no está en una familia desestructurada, sino que los mismos conflictos intrafamiliares que supuestamente expulsan a los niños de sus casas son, en la mayoría de los casos, la punta visible del iceberg. Algunas pistas nos pueden ayudar a reflexionar juntos sobre un problema que no se encuadra en respuestas fáciles. En primer lugar, no hay un caso conocido de niño de la calle que venga de una familia de clase media o alta. Eso no ocurre porque para estos niños la calle es o un lugar de tránsito, de paso, o más bien un espacio lúdico, de juegos y diversión. Sin embargo para un niño que vive en la miseria, la calle es, ante todo, un espacio de trabajo. Según una encuesta realizada por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) y la Unicef, cerca de tres millones de niños entre 10 y 14 años trabajan, y en Brasil sólo 24.6% de los que trabajan en la zona urbana tiene vínculos formales de trabajo, es decir, 75.4% vive del subempleo.⁴

En casos en los que se evita el trabajo infantil para complementar los ingresos de un hogar pobre, los niños se quedan solos o bajo la atención y el cuidado de hermanos más grandes, mientras sus padres cumplen su jornada laboral. Generalmente no frecuentan escuelas, disfrutan una libertad plena, y desde muy pequeños se enfrentan a situaciones críticas que tienen que solucionar sin la ayuda de un adulto: saciar el hambre, cuidar a un hermano enfermo o accidentado, proteger el hogar.

⁴ IBGE-Unicef, 1994.

El entorno social que conoce el candidato a niño de la calle es de violencia, entendida aquí en su sentido más amplio de agresión a la integridad física y mental de la persona. Barrios clandestinos, ciudades perdidas, casas de lámina y cartón, la ausencia completa de los servicios básicos de drenaje, alumbrado, transporte, agua potable, sin contar la inexistencia de escuelas o puestos de asistencia médica, conforman un panorama de desesperación, abandono y agonía.⁵

No se trata de ser determinista al establecer factores que llevan a un niño a abandonar su familia para vivir en la calle. Se trata de una simple constatación: para muchos niños, la calle es una extensión de su casa y de las condiciones miserables de subsistencia en la que viven. La carencia de casi todo no es algo novedoso a lo que se tiene que adaptar. Tampoco lo es la violencia, el rechazo o el abandono.

APARTHEID SOCIAL

La cuestión de los niños de la calle en Brasil está íntimamente relacionada con la problemática de la miseria y de la violencia, de la injusta distribución de la riqueza y del *apartheid* que caracteriza al modelo económico y social brasileño. El término *apartheid*, mundialmente asociado a un marco jurídico de segregación racial característico de Sudáfrica, ha sido utilizado en los últimos años por sociólogos y antropólogos brasileños y reproducido por los medios de comunicación para explicar la realidad social del país.

Para el profesor Cristovam Buarque el concepto de *apartheid* ayuda a explicar el sentimiento de diferencia (y no de desigualdad simplemente) entre personas que viven en la misma sociedad.⁶ El sentirse diferente determina una con-

⁵ Según datos de la encuesta de IBGE-Unicef (*idem*), 60.2% de los niños menores de un año viven en hogares sin condiciones adecuadas de salud e higiene.

⁶ Buarque, 1993.

ducta social de separación entre los grupos, según criterios identificables como clase social, sexo o adscripción étnica.

Según señala Buarque, la concentración de privilegios y riquezas genera la desigualdad, común a todas las sociedades en distintos niveles. La diferenciación, sin embargo, es un estado de desigualdades crecientes, y casi irreversible, pues está fundado en fronteras construidas históricamente y que reproducen un discurso de dominación, opresión y represión de un grupo sobre otro.

El *apartheid* social no institucionalizado por normas jurídicas es aún más perverso, pues tiene la capacidad de adaptarse a los cambios históricos sin verse amenazado en sus fundamentos. A modo de simplificación, el *apartheid* social crea dos grandes clases de individuos y grupos, los incluidos y los excluidos del proyecto económico y social.⁷

Buarque argumenta que los sociólogos y economistas más conservadores aún trabajan con la hipótesis de que la concentración de la riqueza disminuya y los frutos del desarrollo puedan ser compartidos por los individuos menos favorecidos por el modelo.

Sin embargo, desde fines de los años sesenta, varios estudios han contrariado esta expectativa con razones de orden ecológico: los recursos naturales se agotarían en poco tiempo si todos los excluidos empezaran a gozar los mismos privile-

⁷ El Instituto de Investigaciones Económicas Aplicadas (IPEA, por sus siglas en portugués) calcula que en Brasil hay 32 millones de miserables, de personas excluidas del modelo económico, marginadas de los beneficios de la sociedad de consumo. El número tiene por base un estudio de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), los censos demográficos de 1980 y 1990, la investigación nacional por muestra de domicilio de 1990 realizada por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) y el estudio nacional de gasto familiar de 1974-1975. Se considera "hambriento" a todo individuo que no consume diariamente 2 400 calorías, 53 gramos de proteína y 32 gramos de grasa, según los niveles recomendados por la FAO. Los miserables o indigentes serían, por tanto, todos aquellos cuyos ingresos no permiten comprar los alimentos para suplir esta exigencia mínima o no pueden comprar nada más allá de los elementos básicos para nutrirse.

gios de los incluidos. Otros estudios señalan lo económico: aunque no existiera un límite físico a la distribución de la riqueza, el sistema monetario limita el crecimiento del capital al ritmo necesario para igualar los niveles de riqueza. En términos de relaciones laborales, el aspecto tecnológico juega en contra de la tendencia excluyente: los progresos técnicos permiten prescindir de la abundante mano de obra. Con los cambios en las relaciones capital-trabajo, los obreros, cuyo papel era central en el modelo de desarrollo basado en la utilización extensiva de mano de obra, se sienten amenazados en sus privilegios, pues pasan a situarse apenas inmediatamente arriba de la línea que separa a los incluidos de los excluidos. La construcción de los excluidos como enemigos potenciales o reales tiende a ser más nítida en este sector fronterizo, y es común que estos grupos sociales sean los defensores más radicales de los discursos de exclusión y de las soluciones extremas para contener la amenaza de los excluidos.

Buarque concluye que el final del siglo xx está provocando tres sustos en la conciencia de los hombres. El primero, gratificante, por la constatación de que los avances técnicos logrados en cien años rebasaron en mucho la imaginación del visionario más radical. El segundo susto, trágico, es la evidencia del fracaso de una de las utopías de la modernidad, la igualdad entre los hombres. El tercero y último susto es de orden ético: el hombre común no sólo perdió el interés por acortar las desigualdades sino que se lanzó al proyecto de consolidar el *apartheid* con el fin de mantener sus privilegios y hábitos de consumo.

El *apartheid* social, como derivación del modelo económico capitalista, tiende a profundizarse con la radicalización de las prácticas de la economía de mercado, en la que el hombre pasa a ser un objeto de producción y un sujeto de consumo. Dentro de este esquema, los incluidos son todos los que están en condiciones de producir y consumir eficientemente; los excluidos, aquellos que se quedan al margen de la sociedad

de consumo, aunque no del llamamiento al consumismo. El discurso de los incluidos es otra poderosa herramienta para refrendar al *apartheid* social y burlar la aplicación de los conceptos más elementales de los derechos humanos.

En Brasil, el fenómeno de la exclusión creó términos ambiguos que, apropiados por los medios de comunicación, denuncian la fuerte carga semántica de discriminación y segregación. Así, el término *pivete*, que en los años setenta describía a los niños y adolescentes pobres que tenían en las calles su local de trabajo, pasó a ser sinónimo de bandido y asaltante. El término "menor", que en el Código Civil sirve para nombrar a la persona jurídica con menos de 18 años de edad e incapaz de ejercer sus derechos sin la tutela de un adulto, pasó a formar parte de la jerga policiaca asociado al niño o adolescente pobre con antecedentes delictivos o "potencialmente" peligroso para la sociedad.

Los ejemplos citados pueden parecer inocentes, y se podría argumentar que en todas las sociedades el sentido de las palabras varía con el transcurso del tiempo. Lo que nos importa aquí no es la variación semántica de la palabra sino la carga social que esta variación implica. Una señal clara de que ciertas palabras utilizadas para nombrar a los niños y adolescentes excluidos fueron adquiriendo un peso social distinto con el paso de los años, con la profundización de las diferencias y el consecuente agravamiento de la cuestión, son los términos utilizados por la Cámara de Diputados de Brasil para designar a las dos comisiones especiales creadas para estudiar el fenómeno, sus causas y consecuencias.

En 1975 se crea la comisión "destinada a investigar el problema del niño y del menor carente", con una fuerte carga conceptual asistencialista y un enfoque netamente jurídico de la cuestión. Pese a que la práctica del exterminio ya era conocida, y el fenómeno del niño de la calle implicara cuestiones sociales de fondo, esta comisión tocó apenas superficialmente estos temas.

En 1991, la Cámara de Diputados instituye otra comisión, ésta “destinada a investigar el exterminio de niños y adolescentes”, con un espectro conceptual más amplio y crítico y un carácter de denuncia distinto. En el informe final de la comisión de 1991 aparecen conceptos como “*apartheid* social”, “deshumanización” y, obviamente, “exterminio”.

Este giro en el enfoque de la discusión vino precedida de un esfuerzo de las ONG y de gremios profesionales como la Barra de Abogados de Brasil y la Asociación Brasileña de Prensa en el sentido de alterar el marco jurídico que regula la cuestión de los niños. Estas alteraciones se plasman en el precepto constitucional usado como epígrafe de este artículo y derivan en legislaciones específicas, que incorporan las recomendaciones de los organismos internacionales.⁸

Con todo y pese a la reestructuración legal, la cuestión de los niños, en general, y de los niños de la calle, en particular, está lejos de ser solucionada, pues la ley no está acompañada por la sensibilización del conjunto de la sociedad, y mucho

⁸ La Comisión del Exterminio surge en un momento en que la situación de los niños de la calle ganaba un espacio central entre las emergencias sociales discutidas por el poder público y por la sociedad civil.

Tanto es así que la Asamblea Constituyente, que concluyó sus trabajos en 1988, acató por mayoría abrumadora de los votos (435 contra 8) la iniciativa popular de incluir en la nueva Constitución del país el artículo 227 mencionado anteriormente.

La Constitución de 1988 sustituyó la carta magna autoritaria forjada en el periodo de la dictadura militar (1964-1985), y plasmó diversos derechos ciudadanos negados durante el régimen de excepción. El concepto mismo de ciudadanía fue ampliado.

El artículo 227 revolucionó, en teoría, el derecho brasileño para los niños y adolescentes, pues se abandonó la doctrina de situación jurídica irregular para avanzar hacia la doctrina sociojurídica de protección integral de la niñez recomendada por la Organización de las Naciones Unidas.

El Estatuto del Niño y del Adolescente (Ley 8069 de 13 de julio de 1990) fue una consecuencia de la nueva concepción jurídica e inaugura, otra vez en teoría, la responsabilidad compartida por la familia, la sociedad y el Estado en lo referente a la cuestión de la niñez.

El cambio en el marco jurídico culmina con la ratificación de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño de la ONU, en noviembre de 1990.

menos de la concientización de las instituciones dedicadas a la ejecución de las políticas públicas.⁹

Aquí nuevamente funciona la ambigüedad entre la preocupación abstracta por dar solución definitiva y de largo alcance a la problemática y la vivencia concreta de la situación emergencial de enfrentamiento y *apartheid*. Todo el nuevo marco jurídico se ve comprometido por la consolidación de la cultura del *apartheid*, por la dimensión caótica que adquirió la cuestión y por la presión política de quienes se sienten amenazados por la emergencia social y demandan soluciones fáciles y represivas para el incremento de la violencia urbana, asociada automáticamente a los excluidos, en general, y a los niños de la calle, en particular.¹⁰ No faltan quienes critican el nuevo marco jurídico por su inaplicabilidad. Los críticos del giro legal en la materia de los niños y adolescentes argumentan que las normas aprobadas son apropiadas para países como Suecia, pero no para Brasil.

Los detractores del derecho del niño son eficientes en la elección de sus argumentos. En la sección "Punto de Vista" de la revista *Veja*, la más leída en Brasil (un millón de ejemplares semanales), Rubens Pitliuk, médico en São Paulo, escribió:

Cualquier niño o adolescente que escucha las charlas de los adultos o la radio, que echa un vistazo a los periódicos y revistas o ve la televisión, está enterado de la impunidad general [...] Ellos no tienen el derecho de ir y venir, están obligados a levantarse y acostarse temprano, ir a la escuela, preparar sus tareas, bañarse, cepillarse los dientes, portarse bien, no deben decir palabrotas ni apropiarse de lo ajeno y saben que sus

⁹ Una Comisión Parlamentaria de Investigación de la Cámara Municipal de São Paulo (órgano legislativo del municipio) relató que "los policiales militares demuestran que no están preparados para lidiar con niños y que desconocen el Estatuto del niño y del Adolescente".

¹⁰ El Ministerio de Salud calculó, en 1990, que tres personas fueron asesinadas por hora. Ello significa que, en Brasil, cada dos años, son asesinadas 48 000 personas, el mismo número de bajas del ejército de Estados Unidos durante toda la guerra de Vietnam.

padres trabajan duro para comprarles la bicicleta o el par de tenis que será robado a la luz del día en la puerta de la escuela. Y no pasa nada, principalmente si el bandido tiene 17 años, 11 meses y 29 días de edad [...] En el Brasil de hoy, muy temprano los niños aprenden que sus padres están completamente indefensos frente al bandido armado que está circulando en su barrio. Saben que los policías arriesgan su vida por un salario de hambre para detener a un criminal que será liberado el día siguiente. Y si el bandido tiene menos de 18 años el policía podrá ser castigado [...] ¿Por qué la impunidad hasta los 18 años? La responsabilidad penal debe ser establecida a partir de la comprensión del acto delictivo y ésta cualquier niño de 10 años ya la tiene.¹¹

La lógica de los incluidos contra los excluidos es simple y matemática: ellos no pueden gozar de los mismos derechos que nosotros si no cumplen con las mismas obligaciones. Para el "doctor" Pitliuk, los niños de la calle escogieron vivir donde viven y en las condiciones en las que viven. Los niños incluidos tienen que hacer sus tareas, cepillarse los dientes y portarse bien, ¿por qué no lo hacen los niños de la calle?, pregunta Pitliuk casi indignado. Inimputables penan por los "crímenes" que cometen por ser "menores de edad", los niños y adolescentes son condenados de manera sumaria a la muerte y la tortura por la misma ley que supuestamente los protege de un juicio o de la cárcel.

Posturas como la de Pitliuk pocas veces son asumidas públicamente por los incluidos, pero son comunes y fomentan la violencia contra los niños de la calle, la omisión de las autoridades y la impunidad de los justicieros y grupos de exterminio, que proliferan y actúan con la connivencia o participación directa de policías.

¹¹ Cf. "O apartheid vem aí", en *Veja*, 29 de diciembre de 1993, São Paulo, p. 126.

PROCESO DE DESHUMANIZACIÓN Y DERECHO DE MATAR

La diferenciación está basada en una lógica de deshumanización de los excluidos y en la legitimación tácita del derecho de exterminio. En Brasil, todas los sectores excluidos son objetos de legislaciones específicas que tratan de reincorporarlos a la sociedad oficial. Aunque no estén contemplados en la división de la riqueza, están sometidos al imperio de la ley. Sin embargo, las leyes en un país de diferencias tan marcadas se convierten en letra muerta o en declaraciones bien intencionadas, totalmente rebasadas por la realidad y la emergencia.

El caso de los niños de la calle es, tal vez, el más ilustrativo. El Estatuto del Niño y del Adolescente, aprobado por el Congreso en 1990, consideró una serie de derechos y trazó una infinidad de estrategias para rescatar a los infantes de la situación degradante en la que viven. No obstante su contenido estrictamente apegado a los lineamientos de los derechos humanos, y pese al tratamiento de vanguardia que propone la ley para la cuestión de los infantes, el Estatuto es letra muerta en casi todo el país.

Las dificultades que se enfrentan para implementar la política del Estatuto son de dos tipos. En primer lugar, la realidad vivida por los niños de la calle los obliga a crear su propio código de conducta, sus propias leyes, que muchas veces legitiman acciones que la legislación oficial condena. La realidad de la calle determina modos de vida y estrategias de sobrevivencia que son incorporadas como "normales" por los niños y adolescentes, que difícilmente aceptan controles, restricciones o imposiciones del Estado.

Un segundo factor que frena la aplicación del Estatuto es la falta de voluntad política del Estado y de la sociedad. La diferencia entre la sociedad de los incluidos y la de los niños de la calle ya es tan profunda que no se puede pretender que exista sólo una brecha que con el tiempo se puede eliminar.

Existe, de hecho, un abismo ampliado progresivamente por el círculo vicioso de violencia en sus diferentes grados y niveles. El abismo es tan profundo que se puede hablar de dos universos paralelos, que se desconocen y mantienen una relación constante de hostilidad mediatizada por una legislación ineficaz y condenada al olvido.

En la calle, los niños construyen relaciones que reflejan su realidad. Como parte de su estrategia de defensa, difícilmente andan solos. La pertenencia a un grupo es una condición *sine qua non* para sobrevivir a la violencia, aunque los grupos se forman y fragmentan con cierta facilidad. En cada grupo hay un líder, que se impone casi siempre por la fuerza. Las tareas son distribuidas entre los niños y niñas, según criterios de edad y sexo. Las estructuras de mando y dominación son de tipo autoritario.

Hay distintas etapas de inmersión en la calle, según Scherer Ibarra.¹² La iniciación de un nuevo niño significa primero el rechazo a participar en un grupo. Después se acerca, por la fuerza muchas veces, al ser despojado de lo poco con que llegó a la calle. Después se integra en la complicada jerarquía callejera. En la tercera etapa entra en conflicto dentro del grupo, se mueve, puede intentar regresar a casa. La crisis se acentúa en la cuarta etapa, cuando el niño se encuentra frente a una encrucijada: buscan ayuda o se sumergen en la inercia de un proceso de dependencia al liderazgo dentro del grupo.

La ciudad está dividida en "territorios" por los diferentes grupos rivales, aunque no siempre esta rivalidad se manifiesta en forma violenta. La jornada de los niños de la calle no está dividida en mañana, tarde y noche, sino simplemente en día y noche. Esto se explica por el hecho de que los periodos del día en cada sociedad están determinados por ciertas actividades, como lo son el trabajo, la alimentación, las obligaciones

¹² Scherer Ibarra, 1995, pp. 71-82.

religiosas, los ritos sociales. La periodización de la jornada es un factor social desconocido por los niños de la calle. Sin embargo la división entre día y noche, además de razones obvias, se debe a que durante la noche la amenaza de agresión y violencia es mayor, por lo que es necesario estar alerta.

En la batalla que se traba en la calle no hay tregua. Los niños y niñas saben que es durante la madrugada cuando "los hombres" (todo policía, agente de seguridad o autoridad está incluido en la categoría genérica de "los hombres") salen como ratas de sus alcantarillas para cumplir la misión de "limpiar las calles". Por eso, adultos y niños que viven en la calle nunca duermen solos, y se turnan en la vigilancia del territorio. Las horas tienen poca importancia, por lo que muchos educadores de la calle tienen dificultad de establecer una disciplina o una rutina de trabajo social con los niños. Difícilmente se puede justificar la permanencia de estos niños en la calle por el deseo de gozar la libertad de vivir sin controles, como sugieren las explicaciones más simplistas. Además del control interno de cada grupo, los niños sufren claras limitaciones de acceso a establecimientos comerciales, a algunos parques y lugares de interés turístico, museos y cines, donde su presencia pudiera amedrentar a los clientes y frequentadores.

La relación entre los niños y la sociedad ha sido progresivamente mediada por la policía y los elementos de seguridad contratados por los comerciantes e, incluso, por particulares. El objetivo es evitar el molesto contacto entre los niños y los clientes y los pequeños robos practicados por los infantes. Una frase célebre en Brasil, que ya se transformó en lugar común, define muy bien la lógica de la mediación: "la cuestión social en Brasil es un caso de policía". La solución policial en Brasil tiene raíces históricas, y se utiliza como tabla de salvación en todos los momentos en los que el Estado se ve incapaz de contener dentro del marco del derecho el desbordamiento de la violencia causada por la miseria.

Su base filosófica más reciente se plasmó en la Doctrina de Seguridad Nacional, forjada por los gobiernos militares y que autorizaba tácitamente el aniquilamiento de los enemigos internos de la sociedad. Era una visión autoritaria del fenómeno social, que generó una conciencia policiaca represora. En su definición política, los "enemigos" eran todos aquellos militantes de partidos y organizaciones sociales identificados como "comunistas", que amenazaban con subvertir las instituciones, el orden, y los fundamentos de la sociedad, la familia y el derecho a la propiedad. Los grupos de exterminio, conocidos durante el periodo militar como "escuadrones de la muerte", actuaban como una justicia paralela y los convictos tenían siempre la misma pena: la muerte. Los escuadrones de la muerte estaban formados por policías civiles y militares, por miembros de las fuerzas armadas y por matones contratados para servicios específicos. Del exterminio político, estos grupos con licencia para matar pasaron al exterminio de todo, de cualquier "elemento" que representase una "amenaza" —real o imaginada— al orden social o a los intereses de quien les paga.

Con la redemocratización del Estado a partir de 1985, el aparato represivo institucional fue progresivamente desmontado. No así la filosofía que les dio origen y poder indiscriminado.¹³ Un reporte elaborado por la Escuela Superior de Guerra (ESG),¹⁴ después de "constatar" que los niños y adolescentes de la calle se transformarán en un ejército de temibles delincuentes a partir del año 2000, afirma que, frente a la

¹³ Los escuadrones de la muerte no dejaron de existir con la redemocratización del país. La Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados de Brasil dio a conocer, en su informe mensual de octubre de 1997, que los escuadrones de la muerte operan en al menos nueve estados de la federación. Las investigaciones de un grupo parlamentario concluyeron que muchos de los miembros de estos grupos de exterminio eran policías, mientras que los "cerebros" que los dirigen son "por lo general" terratenientes, hombres de negocio y políticos (*La Jornada*, 8 de noviembre de 1997, p. 54).

¹⁴ Cf. ESG, 1989.

impotencia de la policía y del poder judicial para formular el problema, las Fuerzas Armadas serán convocadas para encontrar una "solución", cual sea, la de "neutralizar" pura y simplemente a estos infantes. Ésta sería, según el documento de la institución castrense, la política adecuada para solucionar la cuestión de los niños de la calle.

Al analizar este documento queda claro que la idea de "guerra" social no ha sido descartada por las autoridades encargadas de mantener el orden público. Lo que sí ha cambiado es la identificación del enemigo. El reporte de la ESC es digno de preocupación cuando se sabe que la policía militar, responsable de vigilar las calles, está vinculada al ejército y supeditada en última instancia a su mando, a través de la Inspectoría General de Policías Militares.

Según la legislación brasileña, hasta 1997 los policías militares no estaban sujetos al proceso judicial civil, sino que eran juzgados por tribunales castrenses, previa averiguación de los hechos conducida por militares, según una norma de conducta específica, que se flexibilizaba muy a menudo en los juicios que llegaban a ocurrir. La ley fue reformada por sugerencia del presidente Fernando Henrique Cardoso, aunque la propuesta inicial sufrió alteraciones. En un principio se propuso que los militares y policías militares involucrados en la muerte de un civil fuesen investigados y juzgados por instancias judiciales civiles. La versión aprobada reserva a los tribunales militares el derecho a reclamar competencia.

EL OTRO LADO DE LA TRINCHERA

La doctrina de guerra aplicada a la cuestión social justifica la acción de grupos de exterminio y garantiza su impunidad. Las denuncias en contra de los escuadrones de la muerte, que se dedican indiscriminadamente a ultimar tanto a niños y adolescente como a adultos "delincuentes", invariablemente

señalan a uno o más policías militares entre los miembros de estas bandas de "justicieros".

Si bien es cierto que la mayoría de los casos de exterminio de niños se vincula a la acción de los escuadrones de la muerte, no son raros los episodios de eliminación sumaria cometida por policías en el ejercicio de su función. El periodista Caco Barcelos, quien investigó la acción de un comando policial de élite de São Paulo, "la Rota",¹⁵ constató que los matones oficiales tienen una versión corriente para justificar la ejecución de presuntos criminales. En los registros oficiales consta que la mayoría abrumadora de las muertes se dio luego de un tiroteo entre delincuentes y policías.

La investigación del periodista¹⁶ arroja datos que desmascaran esta versión oficial. El primero de ellos es estremecedor: en un periodo de 22 años, de las 3 846 víctimas asesinadas en supuestos tiroteos con la policía, 2 303 nunca estuvieron involucradas en crímenes. El segundo dato parece confirmar la hipótesis de que la versión del tiroteo es falsa en la mayoría de los casos: por cada policía muerto en el ejercicio de la profesión hay 97 víctimas civiles. Con un poco de ironía, se podría concluir que la policía de São Paulo es una de las más eficientes del mundo y cuenta con los francotiradores más preparados. Ninguna corporación policial tiene un índice tan alto de eficiencia de tiro.

La justificación de la violencia viene acompañada de la impunidad. De los 674 casos de asesinato de niños investigados por una comisión de la Cámara Municipal de la ciudad de São Paulo, sólo 335 fueron transformados en procesos judiciales. En caso de asesinatos cometidos por policías en el ejercicio de la profesión, más de 80% fue archivado sin llegar a ninguna conclusión. A la violencia policial se suma la violen-

¹⁵ Rota: Rondas Ostensivas Tobias Aguiar.

¹⁶ Barcelos, 1992.

cia ejercida por la seguridad contratada por los establecimientos comerciales y los grupos de exterminio, que actúan principalmente en la periferia de las grandes ciudades, donde se concentra la miseria.

Es un secreto a voces la existencia de los famosos “cuartos oscuros” en las grandes tiendas, centros comerciales y supermercados de las principales ciudades brasileñas. Allí, los niños agarrados robando son sometidos a sesiones de tortura física e intimidación. Constantemente son amenazados de muerte si vuelven a aparecer en aquel comercio.

El libro *A Voz da Fome* (La voz del hambre)¹⁷ recogió testimonios valiosos de niños y adultos que viven en las calles de Río de Janeiro. En las entrevistas realizadas por un grupo de artistas se hizo la pregunta: “¿De qué tienes miedo?” Las respuestas más comunes fueron “morir”, “de la policía”, “del mano blanca” (término que designa a los hombres encargados de la seguridad en los comercios), “de ser víctima de los grupos de exterminio”.

La respuesta más contundente la dio la niña A.P.G.R., de 10 años: “Tengo miedo de morir durmiendo. cuando duermo, cierro los ojos bien apretados, y voy directo”.

A la pregunta “si tú pudieras reformar al mundo, ¿qué harías?”, las respuestas por lo general hacen referencia a la violencia.

M.P.G., de 14 años, contestó: “Antes no había eso de tiros, policía que mata a inocentes. El mundo está muy triste. No me gusta la tristeza que siento en mi corazón”.

C., apodada Nega (negra), de 15 años, dijo que “mataría a la policía. Ella me detuvo y me arrancó cuatro muelas de abajo”.

¹⁷ Assis, 1993.

La tortura y el maltrato, que está hecha de gritos, se oculta, sin embargo, en el silencio. Es difícil que los niños hagan pública su denuncia y señalen a las personas que los torturaron.¹⁸

Helio Bicudo, jurista y diputado federal por el Partido de los Trabajadores de São Paulo, advierte que la percepción de la inseguridad pública está llevando al país a crear "milicias particulares que, en breve, serán incontrolables".¹⁹

EL VALOR DE LA VIDA

La cultura del miedo es el ambiente ideal para la proliferación de los grupos de exterminio, que eliminan a sueldo a cualquier persona. Apoyados por la comunidad, estos grupos se arman, son fuertes y respetados, tienen contactos en la policía y con grupos políticos.

Dimenstein recopiló informaciones que indican que, solamente en cuatro municipios de la zona metropolitana de São Paulo actúan 200 grupos de exterminio.²⁰

¿Cuánto vale la vida de una persona en Brasil?

Los grupos de exterminio muchas veces actúan por el simple placer de estar prestando un "servicio social", pero en la mayoría de los casos cobran por su trabajo.

Contratar a un asesino en Brasil puede ser una tarea más simple que hacer compras o bolear los zapatos. En menos de tres horas, en el centro de Goiânia, capital del estado de Goiás, el equipo de reportaje de Folha de S. Paulo simuló la contratación de dos pistoleros para cometer supuestos asesinatos. La negociación de cada encargo duró menos de cinco minutos.

¹⁸ Cf. Dimenstein, 1993, p. 29.

¹⁹ *Idem*, p. 32.

²⁰ Los municipios son Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul y Diadema, Dimenstein, *op. cit.*, p. 31.

Los dos matones se identificaron como policías y se presentaron como Rubao y Cabo. El precio cobrado no relevó grandes variaciones. Mientras que Rubao pidió 650 dólares para cometer un crimen en Brasília, Cabo fijó el servicio en 700 dólares.

Este es el precio de los pistoleros de Goiania para asesinar a una "persona común". Rubao dejó claro que si el blanco fuera una "persona importante", como un político, un cura o un millonario, el precio podría incluso triplicarse.

En la región de Bico do Papagaio, que comprende el norte del estado de Tocantins, sur de Pará y suroeste de Maranhão (región de conflicto de tierras), el precio de la vida humana es aún más bajo.

La Folha averiguó con la policía y pistoleros locales que el precio de los matones es de alrededor de 100 dólares para una "víctima común", y de hasta 600 dólares para una "persona importante".²¹

Los "justicieros" son conocidos de la población. Algunos, más que conocidos, son reconocidos por el servicio prestado a la comunidad. Clidenor Ancelmo Brilhante, conocido como "Esquerdinha" (el Zurdo), a quien varias organizaciones de derechos humanos de la ciudad de São Bernardo, en São Paulo, señalan como líder de un grupo de exterminio, fue galardonado con el título de "ciudadano ilustre" por el poder legislativo municipal. En entrevista al periódico *Folha de S. Paulo*, en marzo de 1988, "Esquerdinha" comentó:

Yo no considero ser humano a quien viola, mata a sangre fría. Para mí, eso no es gente, es piojo. Y a un piojo uno lo aplasta.²²

Tres años más tarde, cuando su nombre ganó fama nacional con la publicación de un libro que lo acusaba de ser un "justiciero", Clidenor Alcelmo Brilhante fue convocado por los diputados de la comisión especial que investigaba el exter-

²¹ *Folha de S. Paulo*, citado en Dimenstein *O cidadão de papel: a infância, adolescência y os direitos humanos no Brasil* (El ciudadano de papel: infancia, adolescencia y derechos humanos en Brasil), São Paulo, Brasil, Editora Atica S.A., 1993, pp. 42-43.

²² Citado en Dimenstein, *A guerra dos meninos*, p. 31.

minio de niños de la calle para hablar del tema. Después de negar su participación en hechos de violencia, Brilhante confesó tener conocimiento de varios grupos de exterminio, aunque evitó hablar de asesinatos de niños. Reveló nombres de "justicieros" y el local donde se reúnen en São Bernardo, una ciudad de la zona metropolitana de São Paulo. Según la explicación dada por "Esquerdinha", el justiciero es distinto al pistolero o al exterminador.

El pistolero de alquiler es pagado. El justiciero es el infeliz que fue asaltado, procuró la ayuda de la policía dos o tres veces, y como nadie actuó, él decidió actuar. Lo que ocurre es que hay un grupo de cuatro o cinco bandidos. Matar a uno no soluciona. O mata a todos o desaparece, si no quiere morir. Se queda como un traje viejo en boca de vaca: si lo jalas, se rompe; si lo dejas, la vaca lo come. Una de dos: o abandona la familia y desaparece, o actúa. [Cuando actúa] pasa a ser respetado en el barrio, la población lo ve como a un héroe. El mismo vecino le paga [para seguir actuando]. [...] Él puede ser un hombre trabajador, pero a partir del momento en que comete el delito, pasa a ser un pobre infeliz bandido también. Hay muchos.²³

La apología de los grupos de exterminio y de la justicia por las propias manos se hace abiertamente en los programas policiacos muy populares en la radio y la televisión. En ellos se elogia la actuación de la policía, se exigen soluciones radicales para el problema de la delincuencia, de las cuales no están excluidas la tortura y el exterminio. Los conductores manejan invariablemente la versión policial de los hechos, que son magnificados, superdimensionados. Proliferan los adjetivos peyorativos cuando se hace referencia a presuntos criminales, niños y adultos, eliminados por la policía. El conductor de estos programas goza del mismo reconocimien-

²³ Informe final de la Comisión Parlamentaria destinada a investigar el exterminio de niños y adolescentes, *Diário del Congresso Nacional*, año XLVII, suplemento B, núm. 69, 19 de mayo de 1992, Brasília, Brasil, p. 134.

to que se da al justiciero y al exterminador. De hecho, estos programas forman parte de la red que fomenta, justifica y legitima la práctica del exterminio. El apoyo popular a la apología de la solución terminal es notable. El ejemplo más trágico ocurrió en 1986, cuando el conductor de radio Afanasio Jazadji fue electo diputado estatal en São Paulo, con la votación más alta de la historia para el cargo, defendiendo abiertamente la tortura y el exterminio.

Otra vez, las estadísticas sobre niños de la calle exterminados son insuficientes para ver la dimensión del problema. El hecho de que algunos niños viven parte del año en la calle y parte en su casa es uno de los factores que incide directamente en la distorsión de las estadísticas. La mayoría de los asesinatos de niños por grupos de exterminio son cometidos en los barrios pobres de la periferia de las grandes ciudades.²⁴

¿Cuántos de estos niños fueron previamente identificados como infractores? ¿Qué porcentaje de los asesinatos fueron pagados por personas que se sintieron amenazadas por el paso de estos niños por la calle? Son preguntas sin respuesta.

Los números de asesinato de niños que viven permanentemente en la calle son aún más difíciles de conseguir. Aunque casi todos los niños están registrados por alguna ONG, el fenómeno de la movilidad de los grupos hace imposible determinar dónde están todos los niños. La desaparición de alguno no siempre significa su eliminación física. Por otro lado, es raro el caso de denuncia por parte de otros niños que presenciaron el asesinato de un compañero. Ellos son intimidados y temen por su vida si declaran lo que saben.

Un exterminador, cuyo nombre no se reveló, fue entrevistado el 23 de marzo de 1991 por el periódico *A Tribuna*, de la ciudad de Vitoria, capital del estado de Espírito Santo. Sus declaraciones:

²⁴ Sobre el exterminio o "desaparición" de niños en los barrios periféricos de las grandes ciudades de Brasil, véase Nobre, 1994.

Matar a un menor es la cosa más fácil que hay en Vitoria. Se les agarra de noche, cuando duermen en el mercado de Vila Rubim. Uno llega y les dice que es del Juzgado de Menores; ellos no se asustan, y entran a los carros [...] Los clientes (de este servicio) no son pocos. Normalmente son personas de buen nivel social, que se sienten perjudicadas por los niños de la calle [...] Estas personas son orientadas por policías a que recurran a nosotros. Hay seis policías militares que, cuando están de guardia, casi siempre abandonan los cadáveres en la periferia de la ciudad.

Los cuerpos de niños de la calle asesinados son dejados en terrenos desocupados, en zonas despobladas o ocupadas por personas de bajos ingresos que nunca reportan los cadáveres. Si llegan a ser encontrados, son llevados al instituto de medicina forense, donde aguardan una identificación que nunca se hace.

En la periferia de Río de Janeiro, en una región conocida como Baixada Fluminense, se creó una falsa paternidad para facilitar los trámites legales. Cuando un cuerpo llega al instituto de medicina forense con marcas de violencia, al acta de defunción debe registrar el nombre de la víctima para que se autorice el entierro. La salida imaginada fue la de encontrar un "padre adoptivo". El niño es adoptado, pasa a tener un apellido y, de este modo, se cumplen las formalidades.

Maria Tereza Moura, ex coordinadora estatal del Movimiento Nacional de Niños y Niñas de la Calle define bien la paradoja de esta práctica:

Es una triste ironía, casi un juego macabro. El muchacho que pasó la vida sin padres gana uno después de muerto.²³

²³ Citado en Dimenstein, *A Guerra dos Meninos*, op. cit., p. 35.

¿SEÑALES DE ESPERANZA?

Algunas señales alentadoras indican que hay una disposición política para enfrentar de una manera más consecuente la continuidad de la violencia contra los niños de la calle y la impunidad que gozan los exterminadores.

La noche del 23 de julio de 1993, un grupo de pistoleros se acercó a un grupo de niños de la calle que dormía cerca de la iglesia de la Candelaria, en el centro de Río de Janeiro, y ejecutó a seis de ellos. Se cree que estas personas también asesinaron a otros jóvenes cuyos cuerpos fueron encontrados en la zona esa misma noche. Siete soldados de la policía militar fueron identificados por Wagner dos Santos, uno de los niños sobrevivientes de la llamada "masacre de la Candelaria". Como el crimen no fue cometido en el ejercicio de la profesión, la justicia civil se pudo hacer cargo del proceso, aun cuando los inculpados se quedaron recluidos en cuarteles aguardando el juicio.

En abril de 1996, un tribunal condenó a 309 años de cárcel a Marcus Vinicius Borges, de 24 años. La sentencia fue considerada una victoria de las organizaciones defensoras de los derechos humanos. La condena, sin embargo, se dio a conocer en un momento de conmoción nacional. Pocos días antes, 23 campesinos habían sido asesinados por 155 efectivos de la policía militar del norteno estado de Pará. La sociedad civil difícilmente aceptaría la exculpación de los policías involucrados en el caso de los niños. Lo que estaba en juego en el juicio a Borges era menos el hecho en sí y más la capacidad de la justicia de poner un punto final a la impunidad.

Ya en 1991, al declarar en la comisión del exterminio, el connotado jurista Francisco Rezek, en aquel entonces ministro de Relaciones Exteriores y actualmente uno de los magistrados del Supremo Tribunal Federal, expuso sobre la necesidad de castigar ejemplarmente a los exterminadores para romper con la creencia en la impunidad:

En lo que concierne a la violencia urbana contra los niños, creo plenamente que la ejemplaridad sería fulminante. En el momento en que se encuentren detenidas y procesadas las personas involucradas, [...] que se sintiera que cesó la impunidad [...] creo que esa forma de criminalidad cesaría a cortísimo plazo.²⁶

La sentencia dictada en el caso de Borges fue conmemorada por poco tiempo. Diez días después del juicio, dos de sus compañeros de masacre, Carlos Liaffa Coelho y Nilton de Oliveira, fueron puestos en libertad por el juez José Geraldo Antonio, del segundo distrito judicial de Río de Janeiro.

Acosado por las presiones de la sociedad civil y por el escándalo internacional que representa cada masacre que se lleva a cabo en Brasil, el gobierno del presidente Fernando Henrique Cardoso anunció en 1996 un paquete de medidas para promover los derechos individuales y colectivos y frenar la impunidad. Sociólogo reconocido internacionalmente, Cardoso aprovechó la fecha histórica del 13 de mayo²⁷ para lanzar el Programa Nacional de Derechos Humanos. Aunque todas las propuestas del gobierno necesiten el visto bueno del Congreso Nacional, compuesto mayoritariamente por diputados y senadores conservadores, el esfuerzo oficial merece el reconocimiento de todos.

Entre los principales cambios propuestos por el gobierno, que incidirán directamente en el caso de los niños de la calle, está la transferencia de competencia a los magistrados federales de los delitos contra los derechos humanos, que actualmente pertenecen a la jurisdicción estatal o, en el caso de los militares, a una complaciente justicia castrense.

Volvemos a lo mismo: un cambio en el marco jurídico no repercute necesariamente en un cambio de la realidad, y de la conciencia social de los problemas como el de los niños de la calle. El presidente brasileño lo reconoció en varias ocasio-

²⁶ Informe final de la Comisión..., *op. cit.*, p. 220.

²⁷ El 13 de mayo de 1888 se abolió la esclavitud en Brasil.

nes y lo reiteró cuando estuvo en México en 1996: la solución está en un cambio de la estructura económica, en la mejor distribución de la riqueza y en el rescate de amplios sectores sociales que viven en situación de miseria. Sin embargo, el informe sobre las cuentas gubernamentales de 1995, primer año del gobierno de Cardoso, elaborado por el Tribunal de Cuentas de la Unión (TCU), confirma que la retórica sigue rebasando los hechos en la solución de la emergencia social en Brasil.

El reporte del ministro Homero Santos revela, sin dar números absolutos, que con relación a 1994, durante 1995 se redujeron los recursos federales para la enseñanza fundamental (15.6%), alimentación (6%), generación de empleos (40.95%), derechos de los niños y adolescentes (82.93%), desarrollo rural (67.64%) y desarrollo urbano (46.47 por ciento).

BIBLIOGRAFÍA

- Assis, Joaquim (1993), *A voz da fome*, Petrópolis, Brasil, Editorial Vozes.
- Barcelos, Caco (1992), *Rota 66. A história da polícia que mata*, São Paulo, Editora Globo.
- Buarque, Cristovam (1993), *O que é apartheid?*, São Paulo, Brasil, Editorial Brasiliense, colección Primeiros Passos.
- Comisión Parlamentaria (1992), "Informe final de la Comisión Parlamentaria destinada a investigar el exterminio de niños y adolescentes", *Diário del Congresso Nacional*, año XLVII, suplemento B, núm. 69, Brasília, Brasil, 19 de mayo.
- Dimenstein, Gilberto (1993), *A guerra dos meninos*, Brasil, Editorial Brasiliense.
- (1993), *O cidadão de papel: a infância, adolescência y os direitos humanos no Brasil*, São Paulo, Brasil, Editora Ática.
- Escuela Superior de Guerra (ESG) (1989), *1990-2000. Década vital para un Brasil moderno y democrático*, Brasil, ESG.
- Instituto Brasileño de Geografía y Estadística-Unicef (1994), "Encuesta sobre el trabajo infante-juvenil en Brasil", citado en *Teses e propostas à V Assembleia Nacional do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua*, Colección de Documentales Oficiales, serie 2, núm. 1, São Paulo, MNMMR.

- Movimiento Nacional de los Niños y Niñas de la Calle (MNMMR) (1994), *Teses e Propostas à VAssembléia Nacional do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua*, Colección Documentos, serie 2, núm. 1, São Paulo.
- Nobre, Carlos (1994), *Mães de Acari, Uma história de luta contra a impunidade* (prefacio de Danielle Mitterrand), Río de Janeiro, Ed. Relune-Dumará.
- Sherer Ibarra, Gabriela (1995), *Hijos de la calle. Niños sin infancia, proyecto niños de la calle*, Brasil, Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación.

Periódicos

La Jornada (1997), 8 de noviembre.

Veja (1993), "O apartheid vem aí", São Paulo, 29 de diciembre.

DERECHOS DE LAS MUJERES Y NACIÓN EN EGIPTO

WILDA CELIA WESTERN

A Alejandra y Andrea

Durante los siglos XIX y XX, tanto la nación como el imperio fueron poderosos generadores de taxonomías y de maneras de ordenar el mundo. En tal sentido ambas narraciones tuvieron un comportamiento similar en tanto matrices de oposiciones binarias (“ellos” y “nosotros”) basadas en criterios estáticos de identidad.¹ Esta característica se mantiene hasta hoy ya que ambas “describen” e “inscriben” a los sujetos de un modo particular, otorgando posiciones duraderas y fijas a las personas dentro de ellas. Sin embargo, el despliegue de la nación, que parece desvanecer toda diferencia y disidencia, tiene sus claves y su historia. Para cuando Egipto logró su independencia, múltiples redes se habían extendido sobre las mujeres englobando sus reclamos y derechos. La intención de este trabajo es ver la constitución e implicaciones de esas redes que tienen por argumento a la nación, cruzada y marcada por la experiencia colonial.

¹ Said, 1993, p. xxv.

MUJERES Y NACIÓN

La concepción totalizante de la "imaginación nacional", de la horizontalidad de las relaciones sociales y de las temporalidades homogéneas que Anderson señaló como rasgos de la nación,² no son sino formulaciones de un deseo. En lo que la "imaginación" propone como distendida comunidad nacional, sin contradicciones ni diferenciaciones internas, se reconocen las exigencias de supremacía y centralidad de la nación en la conformación de las identidades y en la captación de las lealtades y las solidaridades. Como consecuencia existe una tendencia constante a bloquear otras narraciones y a subordinar aquellas consideradas "no nacionales", como las de clase, género, de minorías culturales y aun de los disidentes, y consideradas menos abarcativas dentro de la retórica nacional aunque sean el eje que vertebró la experiencia de las personas.

Esto no tiene la oscuridad que parece a primera vista. Primero, porque la nación es una construcción histórica y no un orden natural o esencias restauradas por los nacionalistas. Segundo, lo que emerge como "comunidad nacional" es el resultado de consensos, conflictos y negociaciones políticas, sociales y culturales. Y, tercero, porque junto a la nación sancionada como "verdadera", aunque habría que decir la concepción hegemónica de la nación en un momento histórico determinado, existen otras narraciones de la nación, en oposición o acuerdo. Por lo tanto, la nación no existe *per se* sino a consecuencia de intervenciones concretas que, por un lado, exaltan la centralidad de la nación, lo que suele justificar cualquier tipo de atropello a las libertades en nombre de la nación, y, por otro, subordinan las identidades marcadas como "no nacionales".

² Anderson, 1993.

A pesar de la participación femenina en los movimientos nacionalistas y en las luchas nacionales, las mujeres adquieren visibilidad, en el mejor de los casos y con un papel contributivo, hasta el momento de constitución del Estado nacional y pierden presencia después de la independencia.³ Varios problemas confluyen aquí. Los movimientos de mujeres se funden en la historia nacionalista, de la misma manera que sus metas específicas tienden a ser relegadas a un segundo plano. Las mujeres son separadas de la historia de la nación en tanto mujeres, es decir, sus identidades de género —y sus derechos y demandas— dejan de tener relevancia frente a una construcción de la nación que se pretende neutra en términos de género, lo que en otras palabras implica la masculinización de la historia de la comunidad nacional, ya que una parte de la experiencia y de la subjetividad de las mujeres es cercenada como requisito para ser considerada dentro de aquella historia. La neutralización de ciertas identidades, no sólo las de género, afecta directamente los derechos de participación como miembros plenos de la comunidad nacional y la posibilidad de influir en los contenidos y significados de la nación. Al mismo tiempo, la neutralización deja intacta y sin discusión las relaciones de poder entre miembros de la misma comunidad en aras de una unidad superior. Esta tensión se resuelve, supuestamente, con la aparente reconciliación entre hombres y mujeres con la igualdad formal de los derechos en el concepto de ciudadanía bajo el Estado poscolonial. Aunque las garantías constitucionales reconocen igualdad de derechos para todos los ciudadanos en Egipto, como en otros países árabes, las leyes de estatus personal extienden los privilegios de los hombres en materia relativa a la familia, asegurando el control sobre las mujeres.

³ Gran parte de la literatura sobre la nación y el nacionalismo ha ignorado la característica de género, así como el cruce de género y ciudadanía, y las formas diferenciadas en que mujeres y hombres experimentan lo nacional. De allí la importancia para cubrir este vacío de las contribuciones de Kumari Jayawardena, 1986; Yuval-Davis y Floya (eds.), 1989; Enloe, 1990; y Kandiyoti, 1991.

Esta situación tuvo y tiene consecuencias inmediatas para las mujeres. La problemática de género y la emancipación femenina en Egipto se sitúa en posición asimétrica y subordinada respecto a la modernización del Estado, el desarrollo de la nación "moderna", la unidad nacional y la "autenticidad" de los contenidos nacionales. La prioridad otorgada a lo global, en desmedro de los derechos de la mitad de la población, ha fortalecido el control masculino y la pervivencia de las estructuras sociales patriarcales. No podía ser de otro modo ya que el impulsor de la "cuestión de la mujer" fue el nacionalismo anticolonial de fines del siglo XIX, es decir, un discurso masculino *sobre* las mujeres.

Las tensiones entre lo global y lo particular aparecen cuando la problemática de las mujeres en Egipto toma estatuto público a raíz de que el Estado la incluye dentro del proyecto de modernización forzada iniciado por Muhammad 'Ali (1805-1848) y profundizado por Isma'il (1863-1879). La dinastía otomana,⁴ gobernante hasta el golpe de Estado de 1952, produjo la reorganización del Estado, la ampliación de su control sobre la sociedad y un acelerado cambio social. El amplio programa pedagógico —misiones académicas a occidente, desarrollo de la prensa estatal, reformas judiciales, administrativas, etc.— incluyó la incorporación de las mujeres a la educación y al ámbito laboral, en particular en el campo de la atención de la salud.⁵

Si bien la educación femenina está considerada en la reforma educativa de 1836, la primera escuela secundaria estatal se fundó en 1873, la educación obligatoria para ambos

⁴ La dinastía que se inicia con Muhammad 'Ali confirmó el manejo históricamente semiindependiente de Egipto con relación al Imperio Otomano. Lo distintivo es que durante el siglo XIX se forja un proyecto estatal propio de Egipto, fundado en la modernización. No obstante, creo que aún no se puede hablar de la nación egipcia en el sentido de que si parte de las políticas tienden a fortalecer las especificidades "egipcias" que influyeron más adelante en la conformación de las identidades nacionales, lo otomano mantiene centralidad. A su vez, no existen hasta fines de siglo reivindicaciones de independencia del gobierno otomano.

⁵ Véase Al-Marsot, 1984; y Abdel-Malek, 1969.

sexos data de 1923 y el primer ingreso de mujeres a la universidad se produjo en 1928. La educación moderna de las mujeres, en sus comienzos reducida a las hijas de las clases altas, se extendió débilmente en la década de 1870 a otros segmentos de la pirámide social. La gestión estatal fue completada por las escuelas misioneras, a las que asistían mujeres coptas y en menor medida musulmanas, y por las escuelas de comunidades como la griega y la judía en las ciudades de El Cairo y Alejandría. Diferente resultado se obtuvo con la Escuela de Doctoras en Medicina (1832) porque ellas podían atender y acceder a la examinación física de las mujeres. Las médicas prestaron un gran apoyo en situaciones de epidemia, en programas de vacunación y en la atención a mujeres indigentes.⁶

Las resistencias sociales a todo aquello que alterara la estructura social patriarcal tradicional y cuestionara la segregación sexual existente explican la distancia entre el discurso estatal y su puesta en práctica. Si bien la exhortación a que las mujeres asumieran nuevas funciones respondía a las necesidades del proceso de transformación propulsado por el Estado y a las exigencias del desarrollo capitalista, la consecuencia fue la modificación de las relaciones de género, con el trastocamiento de quién ejerce la autoridad sobre las mujeres y cuáles son los ámbitos de acción de éstas. La polémica sobre el acceso de las mujeres a la educación, todavía inequitativo respecto al ingreso masculino,⁷ tiene en gran medida el sello de los cambios que, tanto para los renuentes como para los promotores, genera la educación femenina en las relaciones familiares y comunitarias.

⁶ Ahmed, 1992, pp. 132-136.

⁷ La educación de las mujeres se ha incrementado aunque no al ritmo de las polémicas sobre el tema. Una valoración estadística de tales avances véase en Al-Sanabary, Nagat, "Continuity and Change in Women's Education in the Arab States", en Fernea, Elizabeth Warnock (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, Austin: University of Texas Press, pp. 93-110. Sobre educación, modificaciones en el estatus legal de las mujeres e incorporación laboral, véase Gerner-Adams. 1979, pp. 324-353.

Las tensiones originadas por la incorporación de las mujeres a las políticas públicas, indica Margot Badran, provocó una profunda y conflictiva dicotomía entre el rol de ciudadanas del Estado nacional (*watan*) y aquel como miembros de la comunidad islámica (*umma*).⁸ El origen de la disputa no es sólo hacia dónde se orientan las lealtades, lo que ubica el problema en la secularización del Estado, sino que los espacios dejados por el Estado en lo relativo a la esfera privada, es decir, en el terreno donde se defendieron con una fundamentación religiosa las prácticas sociales referidas a las mujeres y donde se preservaron las relaciones de género sin modificación alguna, fueron ocupados por discursos de orden basados en la religión o en las “costumbres”, en las prácticas culturales. Otro aspecto de esta discusión sobre los roles, si nos ubicamos a fines del siglo pasado, es que la propia ciudadanía está en cuestionamiento bajo el Estado colonial, tanto para los hombres como para las mujeres. En todo caso, es qué imágenes de la mujer y de la feminidad proyectó el Estado colonial y qué consecuencias tuvieron.

La ocupación británica de Egipto en 1882, aunque ya existía una extensa dominación comercial y territorial del Imperio Otomano y de sus provincias, agregó nuevos componentes a la controversia sobre las mujeres. La incorporación de Egipto al mercado mundial bajo las condiciones del colonialismo fue acompañada de otras formas de dominación que se diseminan adoptando la forma de crítica cultural por el “retraso” de los colonizados sobre la que se asentó la elaboración de una identidad inferiorizada y subordinada de hombres y mujeres.⁹ La “crítica cultural” occidental, legitimación

⁸ Badran, 1991, p. 201.

⁹ La intervención británica en Egipto fue anticipada de diversos modos antes de la ocupación militar. La exitosa contención militar a la expansión territorial de Muhammad 'Ali, en defensa de los intereses económicos y políticos coloniales, condujo al afianzamiento del control sobre Egipto. Ello se expresó en la firma del Tratado de Londres (1841) que otorgó inmunidad a los extranjeros en lo referido a la libertad personal, fiscal y legislativa, la instauración de las Cortes Mixtas (1875)

clara de la dominación, intensificó las discusiones sobre la nación situándola como coordinada principal en el debate sobre las mujeres.

Entre el pragmatismo político de adecuación a la dominación extranjera y la creciente oposición nacionalista de fines de siglo, nuevos temas se entrelazaron a los que ya habían motivado la expansión europea y las ideas modernas: la compatibilidad del Islam con la modernidad, la secularización política, la construcción de la nación y las identidades colectivas. El modernismo islámico y el nacionalismo egipcio emergente recorrieron estos temas, del mismo modo que debatieron sobre las mujeres y sobre el lugar que éstas debían ocupar dentro de la nación.

Muhammad 'Abdu y sus discípulos, haciendo hincapié en la capacidad y la necesidad del Islam de adecuarse a las condiciones modernas, trataron de imponer restricciones, no la eliminación, a prácticas como la seclusión femenina y la poligamia. La validez del Islam como principio organizador, base moral de la sociedad, y principio de cambio, quedaba demostrada con una lectura "correcta" de los textos sagrados. En tal sentido, las reformas del Islam debían responder a las condiciones históricas de la comunidad y a la realidad social específica.¹⁰

Las preocupaciones de los reformistas musulmanes por la decadencia de sus sociedades, y la situación de las mujeres parecía confirmarla, encontró un polémico exponente en Qasim 'Amin con la publicación del libro *La liberación de las mujeres* (1899) en el cual aboga por la educación de las mu-

para tratar los casos civiles y comerciales en los que estuvieran involucrados extranjeros, y la creación de la *Caisse de la Dette Publique* en 1876 que implicó el control financiero de Egipto. Después de 1882, el control directo británico se amplió al sistema educativo restringiendo el acceso de la población local a la educación y, mediante este mecanismo de impacto social y económico, a los puestos burocráticos o que exigían mayor calificación.

¹⁰ Freyer Stowasser, 1988, pp. 263-269.

jeros, la eliminación de uso del velo y la seclusión, se opone a la poligamia, a la concertación de los matrimonios y a la costumbre del divorcio. Su postura, sin abandonar el marco islámico, toma como argumento la centralidad de la mujer para el progreso o retraso de una nación. Para él, la familia es la clave en la constitución de la nación. Dada la centralidad de la mujer en la vida familiar, sus carencias o limitaciones intelectuales y morales, se extienden en la reproducción de los roles y debilitan a la nación.

De esta manera, las mujeres entraron al debate como grupos subordinados a los problemas de la reforma islámica y de la construcción de la nación moderna. La emancipación femenina se imponía como requisito para instalarse en el mundo moderno. Por lo tanto el problema ya no podía quedar liberado a la tímida actuación estatal operando en los intersticios que la cultura le permitía.

El activismo de algunos intelectuales en favor de la educación femenina, recortada por la política colonial,¹¹ y por la incorporación de las mujeres a la nación hacía expresa referencia a la modernidad de las élites. Este activismo masculino pro feminista fue importante en la medida en que sacó a luz reivindicaciones ya planteadas por las propias egipcias, voces que no suelen ser consideradas como "precursoras", lo que plantea un problema de registros que conduce a preguntarse por qué ciertas voces (en este caso masculinas) tienen mayor

¹¹ Los avances en la educación prestada por el Estado, en cuanto a la calidad de la enseñanza (por ejemplo, la tendencia a abandonar las prácticas tradicionales de memorización utilizadas en las escuelas coránicas) y en cuanto al número de beneficiados, retroceden sensiblemente después de 1882. Como resultado, disminuye el número de escuelas y de egresados, se impulsa el uso de lenguas extranjeras en la educación desplazando al árabe y se fortalece la formación técnica e instrumental. Esta política afectó a las mujeres, quizá más que a los hombres ya que su educación aún provocaba resistencias, y para remediarlo surgen a fines de siglo escuelas privadas que asumen su educación. Al respecto, véase Ahmed, Leila, *op. cit.*, pp. 137-143. Sobre el pensamiento de Ali Mubarak (1824-1893), Qasim 'Amin (1865-1908), Muhammad 'Abdu (1849-1905), impulsores de cambios en la condición de las mujeres, véase Hourani, 1962; Berque, 1967; y Cole, 1981.

resonancia que otras. No sólo se debe a que en sus primeras etapas el feminismo buscó su legitimación en los discursos hegemónicos del Islam y el nacionalismo. De todos modos, la otra cara de la alianza de ciertos intelectuales con el feminismo fue una progresiva legitimidad de las estrategias paternalistas para promover los cambios, expresadas *in extenso* en las políticas estatales de promoción social después de la independencia.¹²

Por otro lado, un grupo de mujeres, en general de clase alta y clase media alta, desde el campo literario y periodístico venían exponiendo sus críticas a las restricciones en el acceso a la educación, a las condiciones de vida de las mujeres y a los abusos en la interpretación islámica. La publicación de revistas especializadas, en su mayoría dirigidas por mujeres de origen sirio-libanés —iniciada con *Al-Fatat* (La joven, 1892)— junto a la publicación de artículos en periódicos como *al-Yarida*, órgano de difusión del partido *Umma* fundado en 1907, difunden las ideas críticas y emancipadoras.¹³

Como en su contraparte masculina de actitudes pro feministas, el movimiento de mujeres hasta la primera guerra mundial se concentra en promover la educación y en el mejoramiento de las condiciones de vida. Con este último objetivo fueron fundadas instituciones de caridad, dispensarios y guarderías infantiles. Las demandas y acciones no se vinculan de manera explícita con el derecho a la participación política, aunque se cuestiona el sistema social de segregación. En cuanto a las tendencias organizativas, se restringe a la participación de las clases alta y media,¹⁴ aunque existieron acciones concretas para amortiguar las penurias de la vida cotidiana de las mujeres en general.

¹² Enloe, Cynthia, *op. cit.*, p. 53.

¹³ Más información sobre las revistas y las mujeres que participan en las publicaciones puede consultarse en Ruiz de Almodovar Sel, 1989, pp. 63-68; y en Philipps, 1978.

¹⁴ Philipps, Thomas, *op. cit.*

La participación política femenina adquiere mayor resonancia en 1919 durante las protestas antibritánicas. No obstante, creo que los antecedentes de la movilización y participación femenina deben buscarse en las protestas campesinas bajo el reinado de Muhammad 'Ali, en la revolución frustrada de Orabi de 1881 y en las revueltas que siguieron a los acontecimientos de Dinshaway en 1907. Además de un problema historiográfico y de las construcciones masculinizadas del pasado y la "memoria" de la nación, la atención a las diferentes formas de resistencia femenina agrega elementos a la comprensión del movimiento de mujeres egipcias y cuestiona la imagen de "pasividad" femenina en el proceso de formación del Estado nacional.

La diferencia de la coyuntura 1919-1920 es el clima generalizado de protesta frente al intento británico de establecer un protectorado sobre Egipto. Son ya conocidos los disturbios y manifestaciones callejeras pidiendo la liberación de la comisión de egipcios, que habían sido deportados a Malta, por la petición de participación en la Conferencia de Paz en París ante la que abrogaría por la independencia egipcia. Los reclamos tuvieron resultado en cuanto a la libertad de los líderes, entre ellos Sa'ad Zaglul quien luego dirigió el partido Wafd (comisión). Para el país no significó más que la independencia formal y la continuación del dominio británico bajo otras formas: control militar de la zona del Canal de Suez, de los asuntos externos, sobre Sudán, jurisdicción sobre los extranjeros en Egipto y la participación en el gobierno mediante alianzas con los distintos partidos políticos y la monarquía. Lo interesante del fenómeno es cómo el nacionalismo ofreció la cobertura para la participación pública de las mujeres (boicots, manifestaciones callejeras) para denunciar el colonialismo pero también la sujeción femenina dentro de la sociedad egipcia.

La movilización política de las mujeres se expresó en la organización del Comité Central de Mujeres Wafdistas, rama

femenina del partido Wafd (1920), dirigida por Huda Sha'rawi, quien fundaría la Unión Feminista Egipcia tres años más tarde. La comunión de las ideas nacionalistas y feministas no anula las diferencias cada vez más notorias entre el programa liberal, implementado después de la independencia formal, que garantiza la igualdad ante la ley aunque no el reiterado pedido de sufragio femenino (otorgado en la Constitución de 1923 y vedado por una ley inmediatamente posterior). A la ampliación de la agenda feminista, las respuestas fueron avances en la legislación, no sin fuertes resistencias, como la fijación del mínimo de edad para el matrimonio (16 para las mujeres y 18 para los hombres) y educación secundaria para ambos sexos. En el fondo, lo que está ocurriendo es una separación entre nacionalistas y feministas dada la profundización de demandas específicas y debido al contenido de género de las reivindicaciones del movimiento feminista. Conclusión natural si consideramos que los nacionalistas, en sus diversas tendencias, discutían la incorporación de las mujeres a una normativa masculina, reformulando los términos del discurso patriarcal sin abandonarlo.

Las resistencias de los sectores islámicos más tradicionalistas, que explicaban el movimiento feminista como contaminación de las ideas europeas, fijaron límites a la actividad de las organizaciones feministas. La imputación de "occidentalización" no implica sólo una actitud defensiva ante los conflictos y contradicciones sociales y culturales que la presencia extranjera produce. Debe entenderse también como la defensa de un orden social dentro del cual las mujeres son consideradas por naturaleza inferiores a los hombres —matizado en la década de los cincuenta con la igualdad moral y religiosa de ambos sexos, si bien creadas para cumplir diferentes roles, es decir, relegadas al papel de madres y esposas—, se mantiene la autoridad masculina y el concomitante control del esposo sobre la esposa, y se propone la esfera doméstica como el lugar

de las mujeres en abierto ataque contra el trabajo femenino fuera del hogar.¹⁵

Los tradicionalistas no fueron los únicos suspicaces respecto a las ideas feministas. Nacionalistas, religiosos y seculares las enjuiciaban por su cercanía con el pensamiento de los dominadores en perjuicio de la cultura local. Las críticas no estaban tan desencaminadas si consideramos que parte de las élites adoptan miméticamente las ideas y costumbres europeas y hacen suyo gran parte del discurso orientalista. Las críticas de Mustafa Kamil, fundador del Partido Nacional, orientadas a las élites colonizadas y en abierta oposición a los británicos, comportaron la defensa de los valores culturales egipcios (incluyendo la reivindicación de las identidades islámica, otomana y oriental).¹⁶ La lucha no fue, en este caso, contra los derechos de las mujeres sino el intento de desmontar los argumentos de la negación del derecho a la independencia esgrimidos por la dominación imperialista y deslizados a través de temas como el de la opresión de la mujer islámica.

No obstante los matices antiimperialistas, comienza a delinearse otro de los discursos que distorsionan la discusión feminista: el de la "autenticidad", la inversión de la tesis imperialista en defensa de la tradiciones culturales y de los esencialismos. En éste abreviaron quienes proponían el sostenimiento de prácticas sociales y culturales de segregación sexual sancionadas por las costumbres.

A fines del siglo XIX emerge un nuevo discurso sobre las mujeres, que Leila Ahmed denomina "discurso del velo".¹⁷ El discurso del velo, como antes lo fue el humanismo de Palmers-

¹⁵ Sobre la posición de los conservadores dentro de las interpretaciones islámicas, véase Freyer Stowasser, 1987, pp. 262-296. Respecto a los argumentos contra el trabajo fuera de la casa, véase J. Hoffman-Ladd, 1987.

¹⁶ Ahmed, 1960.

¹⁷ Orientalistas como Lord Cromer, apropiándose del lenguaje feminista, el mismo que rechazaban para la sociedad victoriana, denunciaron la "degradación de las mujeres por el uso del velo y por la opresión de las mujeres dentro de las sociedades musulmanas". Véase Ahmed, Leila, *op. cit.*, pp. 144-168; Said, 1979; Al-Sayyid Marsot, 1990, pp. 61-75.

ton respecto a la explotación de los campesinos en las primeras décadas del siglo XIX y la supresión de la *corvée** en la década de 1890, tiene una implicación política inmediata. La existencia del velo se convierte en la prueba de la inferioridad cultural de los musulmanes. Prueba también del derecho y aun el deber británico de gobernar a los egipcios.

La reacción egipcia al discurso del velo no tuvo un desenlace mucho más feliz y cubrió un amplio espectro político. Ya sea en el nombre y defensa del Islam como en el de la nación, la autenticidad exigió mujeres veladas para ratificar los valores culturales frente al colonialismo. A pesar de que el uso del velo era un hábito que tocaba más a las mujeres en las ciudades y a fracciones de las clases altas, lo que deja fuera de cuestión a la mayoría, la exigencia de la vestimenta islámica fue un curioso juego de representación. La paradoja es que mientras la mayoría de las mujeres son objeto de distintas formas de discriminación, se exige que ellas hagan "visible" y muestren en sus cuerpos la autenticidad de la nación y de las identidades nacionales. Desde otro ángulo, que la "nación" demande mujeres veladas denuncia el modo de fijar los roles de las mujeres a partir de su corporalidad, de su "naturaleza" encarnada en el cuerpo como si ésta no fuera una construcción social y cultural.

La explicación más clara de los principios de la autenticidad se encuentra en el programa de los Hermanos Musulmanes, organización religiosa, política y militar fundada en 1928 por Hassan al-Banna. Su propuesta fue el retorno al Islam "verdadero", a la aplicación literal de las revelaciones del Corán y en la Sunna del profeta, y el establecimiento de un Estado islámico basado legítimamente en la soberanía de dios. De este modo el Islam podría sacudirse de las "impurezas" de anteriores interpretaciones y de las contaminaciones occidentales. Las consecuencias fueron la negación de la diversidad

* prestación o servicio social (n. del ed.).

social y cultural, ya que el centro de la vida es la religión y el acento está puesto en la unidad de los fundamentos y prácticas islámicas más que en las particularidades, la acentuación de la subordinación de las comunidades no islámicas y de las mujeres, la oposición a las ideas feministas por “importadas”, y la tendencia a disolver las contradicciones y conflictos de clase en difusas nociones de unidad, justicia y responsabilidad social islámica.

La prédica en favor del retorno a las bases auténticas del Islam, unida al antimperialismo militante dirigido contra occidente, en particular contra los británicos y el sionismo israelí, produjo divisiones dentro del movimiento feminista. Zainab al-Ghazali se desprende de la Unión Feminista Egipcia para formar la Asociación de Mujeres Musulmanas (1936), de tendencia religiosa conservadora. Al-Ghazali mantuvo respecto a la problemática de las mujeres una visión cercana a la ortodoxa, proclamando el ideal islámico de las mujeres sujetas a las obligaciones familiares y comunitarias. Militante activa de la reislamización de la sociedad, su propuesta se inscribe dentro de los exclusivismos. Por encima de la peculiar postura de al-Ghazali, su práctica habla de un proceso de mayor diferenciación dentro del movimiento feminista.

Durante la posguerra, el debate sobre las identidades fue particularmente intenso. La autenticidad fue buscada no sólo por los islamistas sino también por los que señalaban las raíces faraónicas y árabes de la sociedad.¹⁸ Debatida con énfasis por los otomanistas y egipcianistas de principios de siglo, la identidad nacional sufre aún el estigma de la presencia británica y espera la formulación definitiva. En ese sentido, el Islam y arabidad ofrecieron dos vigorosas representaciones de la memoria del pasado, una forma de unidad y un paradigma político; además de —como indica Helms—,¹⁹ una máscara que ocultó o disimuló la pluralidad étnica, confesional y

¹⁸ Véase Smith, 1973, pp. 382-410.

¹⁹ Helms, 1990.

lingüística de la nación. En los itinerarios de esas búsquedas identitarias, cualquiera sea su signo político, la coincidencia es el uso del "problema de la mujer", lugar de representación y símbolo frente a "otros" y de subordinación dentro de la nación. La significación política que adquieren las imágenes femeninas movilizadas para definir la identidad de la nación (honor, pureza, guardianas de la cultura nacional) las desplaza de la discusión sobre el destino de la nación, las fija como símbolos pero anula sus acciones.

Sin embargo, el movimiento feminista reclama y actúa para ensanchar el espacio de sus reivindicaciones, incluyendo solidaridades más extensas que las nacionales. Ése fue el motor del "feminismo árabe", iniciado en solidaridad con la causa palestina, y que se tradujo en el primer Congreso de Mujeres Árabes en Jerusalén (1929), en las acciones en favor de la paz en Palestina en foros internacionales, la Conferencia de Mujeres Orientales para la Defensa de Palestina en El Cairo (1938), y el Congreso Feminista Árabe (1944).

El apoyo de nacionalistas egipcios y del Estado al feminismo árabe, en cierta manera debido a la comunión de ideas sobre la unidad árabe, no implicó un acuerdo sobre la agenda feminista que expresa la liberación de las mujeres como parte integral del proceso de independencia. La formación de la Liga Árabe un año después del Congreso Feminista Árabe no previó en modo alguno la participación de las organizaciones de mujeres a pesar de la obvia conexión entre los postulados del feminismo árabe y la Liga como propulsores de la unidad árabe en la región. A su vez y después de lograda la independencia total, el movimiento de mujeres árabes fue capturado y subordinado al Estado, perdiendo no sólo la autonomía sino también la posibilidad de discutir acerca de qué contenidos y de qué forma se plantea la unidad árabe.

La ocupación británica de Egipto hasta 1956 explica en parte la permanencia del debate acerca de la nación. Y digo en parte, porque tanto en el mundo colonizado como fuera

de éste la nación es un proceso que nunca se completa. Sus contenidos están sujetos a redefiniciones y negociaciones constantes, permeados por las luchas políticas y sociales. La profunda crisis de los años previos a la independencia egipcia, desde la guerra de Palestina al incendio de El Cairo, agudiza las confrontaciones respecto a la nación. Con el golpe de Estado de julio de 1952, los Oficiales Libres toman el poder sin un programa definido aunque éste toma forma en los primeros años de gobierno. Las características autoritarias del régimen conducen a la clausura del debate sobre la nación y a la represión de los proyectos alternativos.

La revolución nasserista²⁰ adoptó la arabidad como código identitario, en especial desde 1958, y la revolución como meta social, económica y política. El nacionalismo árabe, reformulado como socialismo árabe hacia los sesenta, y la revolución marcan filiaciones más profundas que la adhesión política al programa revolucionario. Lo que enuncian es la identidad y unidad nacional dado que se produce un complejo proceso de identificación entre nación y revolución.

Las políticas de identidad seguidas por el Estado nasserista incluyen la constitución de los sujetos. En ese sentido se orienta la reforma agraria, intento de construir la base política de la que carece el grupo de Oficiales Libres al asumir el poder,²¹ y el Congreso Nacional de Fuerzas Populares de 1962 (en el cual campesinos y obreros tienen 50% de representación, y los "sectores femeninos" 7%). Las necesidades de la sociedad cambian radicalmente bajo el nasserismo, por lo tanto se requiere de hombres y mujeres. No obstante las políticas que favorecieron la igualdad pública de las mujeres

²⁰ Cuando hablo de "nasserismo" estoy pensando en el periodo 1954-1956, es decir, después de resueltas las disensiones dentro del ejército y definido el sistema político, al que sigue un proceso de concentración de autoridad y de personalización del régimen militar.

²¹ Comparto en este punto la interpretación de Quintana Pali, 1979, pp. 405-465.

en el acceso a la educación, al trabajo y a los servicios sociales, los criterios de participación fueron establecidos por el Estado, regulando además su representación política.

La Constitución egipcia de 1956 establece el derecho a voto de las mujeres, derecho demandado desde la década de los años veinte y reafirmado por las acciones de Doria Shafik, presidenta de la Unión *Bint al-Nil* (1951). La represión de los movimientos alternativos u opositores durante la revolución de los Oficiales Libres no dejó de lado a las líderes feministas y sus organizaciones, incluyendo la UFE, prohibiendo sus actividades y encarcelando a sus dirigentes. La razón de Estado imperó sobre los derechos humanos y el silencio fue impuesto una vez más a las mujeres. La "seclusión" de las mujeres cambió su naturaleza con la nación nasserista, se las incluye dentro del modelo societal y formalmente en el plano político, pero las interdicciones que pesan sobre sus acciones y discursos bloquean su aporte a las formas de "pensar la nación". La homogeneización fue nuevamente patriarcal y androcéntrica. El problema puede situarse en las "prioridades" del régimen. El intelectual Muhammad Sid Ahmed explica, con base en la distinción de Nasser entre liberación social y libertades políticas y sociales:

the July revolution was seen as a great step forward, as an effort to widen the range of people who would enjoy human rights. But this idea meant improving the human rights of the community, even if the individual's rights had to suffer as a result. This had many positive aspects in so far as it promoted social welfare, social emancipation. But one of the problems was that the argument of social progress could be used to justify anything, and in particular to justify the repression of all opposition. There is a growing awareness throughout the Arab world, and particularly in Egypt, that this was a main defect of the liberation movement, this neglect of human rights.²²

²² Entrevista realizada por Kevin Dweyer, 1991, p. 60.

El problema de las prioridades no es nuevo en los movimientos revolucionarios y de liberación. Hombres y mujeres han participado de esta lógica para quedar atrapados en ella. La realidad es que las mujeres participaron en las luchas y luego sus aspiraciones fueron postergadas indefinidamente o bien hubo un franco retroceso de sus derechos como en Argelia o Irán, continuando la opresión bajo antiguas y nuevas formas.

Los problemas que encaró Egipto poscolonial —independencia política, desarrollo económico, reorganización del Estado—, se tradujo en la homogeneización y difuminación de la problemática femenina dentro del proyecto global. Lo que no implica ausencia de cambios. A las modificaciones de la estructura de la tierra, resultado de la reforma agraria, y de los criterios de ciudadanía y de participación política encarados por medio del sistema de partido único y de las reformas constitucionales, se suman las políticas estatales que favorecieron y lograron extender la educación y la participación laboral de las mujeres, si bien persistieron las desigualdades de género. No obstante, el Estado monopolizó la enunciación de propuestas para las mujeres. La estrecha vigilancia estatal sobre las actividades feministas, permitiendo sólo las expresiones coincidentes con el régimen, finalmente recortó el rol de las mujeres en el proceso de transformación y sus posibilidades de crecimiento y desarrollo.

COMENTARIOS

La constitución de relatos homogeneizadores como los de la nación, el Estado y el imperio, tiene implicaciones para las personas en tanto mecanismos reguladores de la vida social. La presión que ejercen puede verse en la subordinación de las demandas y propuestas y también en la contención, silenciamiento y deslegitimación de las resistencias.

En el caso de las mujeres el agravante es el sello de género que tienen estas narraciones y la tendencia constante a reproducir y esparcir las desigualdades de género. La posición subordinada que el "problema de la mujer" ha tenido en las diversas construcciones de la nación egipcia ha impactado en la vida cotidiana de las mujeres, circunscribiendo sus espacios y roles. Y en parte ello se debe a las formas de "imaginar" la nación dentro de patrones patriarcales y androcéntricos.

Temas como la unidad, identidad y autenticidad nacional, globalizan y jerarquizan el ejercicio de la ciudadanía, a la vez que justifican la violación de los derechos en el nombre de fines ulteriores. Despojarlos del discurso de resistencia cultural que los anima no implica desconocer la dominación imperialista sino prestar atención a la compulsión autoritaria que suele residir en ellos. La democratización de la inclusiva "comunidad nacional" es ilusoria cuando las mujeres, asediadas por la crisis económica, deben trabajar por salarios menores que los pagados a los hombres y cuando su participación y representación política es marcadamente minoritaria. No es un problema abstracto de incorporación de lo femenino a la retórica nacional sino del ejercicio concreto y efectivo de los derechos, que incluye abrir la posibilidad a que la experiencia de las mujeres tenga significación en la constitución de la nación.

La fuerza persuasiva de las concepciones globalizadoras no conduce a analizarlas con ingenuidad política ni a ignorar las hegemonías que las habitan. Las inscripciones otorgadas por las identidades como las nacionales no carecen de definición de género y, en ese sentido, una relectura de la nación en esa clave es particularmente reveladora.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar (1969), *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne*, París, Anthropos.

- Ahmed, Jamal M. (1960), *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Londres, Oxford University Press.
- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- Al-Marsot, Afaf Lutfi (1984), *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge, University Press.
- Al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi (1990), "Muhammad 'Ali and Palmerston", en Hopwood Derek, *Studies in Arab History*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Al-Sanabary, Nagat (), "Continuity and Change in Women's Education in the Arab States", en Fernea, Elizabeth Warnock (ed.), *Women and the Family in the Middle East*, Austin, University of Texas Press.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Badram, Margot (1991), "Competing Agenda: Feminist, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt", en Kandiyoti Deniz, *Women, Islam and the State*, Filadelfia, Temple University Press.
- Berque, Jacques (1967), *L'Egypte. Imperialisme et révolution*, París, Gallimard.
- Cole, Juan Ricardo (1981), "Feminism, class and Islam in Turn-of-the-Century Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, núm. 13.
- Dweyer, Kevin (1991), *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*, entrevista, Los Angeles/Londres, University of California Press.
- Enloe, Cynthia (1990), *Bananas Beaches and Bases*, Berkeley/Los Angeles, The University of California Press.
- Freyer Stowasser, Barbara (1988), "Libertad Equal or Protected Dependence? Contemporary Religious Paradigm on Women's Status in Islam", en *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, núm. 3, verano.
- (1987), "Religious Ideology, Women and the Family: The Islamic Paradigm", en Freyer Stowasser, B. (ed.), *The Islamic Impulse*, Londres/Sidney, Crown Helm, pp. 262-296.
- Gerner-Adams, Debbie (1979), "The Changing Status of Islamic Women in the Arab World", *Arab Studies Quarterly*, vol. 1, núm. 4.
- Helms, Christine M. (1990), *Arabian and the Islam: Stateless Nations and Nationless States*, Washington, Fort-Lesley J. MacNair.
- Hoffman Ladd, Valerie J. (1987), "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt", en *International Journal of Middle East Studies*, núm. 19.
- Hourani, Albert (1962), *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Londres, Oxford University Press.
- Jayawardena Kumari (1986), *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.
- Philipps, Thomas (1978), "Feminism and Nationalist Politics in Egypt", en Beck, Louis y Nikki Keddie, *Women in the Muslim World*, Cambridge, Harvard University Press.
- Quintana Pali, Santiago (1979), "Reforma agraria en Egipto e Irán", en *Estudios de Asia y Africa*, vol. 14, núm. 3, pp. 405-465.

- Ruiz de Almodovar Sel, Caridad (1989), *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, Universidad de Granada.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- (1979), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Smith, Charles D. (1973), "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's", en *International Journal of Middle East Studies*, núm. 4, pp. 382-410.
- Yuval-Davis, Nira y Floya Anthias (eds.) (1989), *Woman-Nation-State*, Londres, MacMillan Press.

VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA, DERECHOS HUMANOS Y RESISTENCIA EN ARGENTINA¹

MAURICIO FERNÁNDEZ PICOLO

INTRODUCCIÓN

De pronto, como todos los jueves, las madres reunidas en corrillos o sentadas en los bancos se ponen pañuelos blancos en la cabeza y en punto de las tres y media de la tarde comienzan una ronda para reclamar por un acto de justicia que les ha sido escamoteado. Las madres, que vieron modificada su vida cotidiana por la desaparición y posterior búsqueda de sus hijos, caminando desde hace un poco más de dieciocho años mantienen fresca la memoria de un genocidio y cuestionan las bases de una “frágil” y olvidadiza democracia. Con la ética voz de las madres, treinta mil desaparecidos siguen interpelando a la sociedad.

Hoy, las Madres de Plaza de Mayo son la manifestación visible de la exigencia de justicia que caracterizó al movimiento de derechos humanos y que permitió que el tema se constituyera en una “innovación disruptiva respecto de las tradiciones políticas dominantes”.²

Ellas continúan exigiendo el castigo a los responsables de las violaciones a los derechos humanos que se efectuaron al

¹ Artículo escrito con base en la tesis de maestría “Violación y defensa de los derechos humanos en Argentina (1966-1983)”, México, Instituto Mora, 1994.

² Cheresky, 1993, pp. 115-127.

amparo del terrorismo de Estado, entre 1976 y 1983. Ellas reclaman por las víctimas directas de estos actos: nueve mil presos políticos, quince mil muertos, treinta mil desaparecidos, cien mil torturados, doscientos cincuenta mil exiliados y más de un millón de familiares afectados.

Las bandas de torturadores, violadores, secuestradores y asesinos, que ejecutaron las acciones dictadas por el terrorismo de Estado impuesto por las juntas militares y sus aliados civiles, han tenido más éxito. Desde 1983, los políticos que accedieron al control del aparato del Estado se han encargado de proporcionarles la protección jurídica que los eximiera de sus responsabilidades criminales. De tal modo que, en la actualidad —y con total impunidad—, los represores pueden reconocer ante la sociedad su condición de asesinos, como un mérito y sin recibir por ello ninguna sanción jurídica.

En este artículo se revisan los aspectos que, hasta 1983, posibilitaron la ampliación de las violaciones a los derechos humanos y el surgimiento y características de los grupos que se ocuparon de su defensa.

LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ARGENTINA

En Argentina los derechos humanos han sido violados por los grupos cívico militares o militares que accedieron al poder del Estado. La violación de derechos humanos como “práctica institucional” es adoptada como una forma de resolver los conflictos sociales y políticos ante el surgimiento de nuevos sujetos políticos que intentan disputar el poder o frente a aquellos que cuestionan el sistema político, social o económico. La lógica represiva de los grupos políticos hegemónicos o de quienes acceden al control del Estado se ubica fuera de la política y se centraliza en la constitución de un sistema represivo: un *corpus* jurídico que da sustento a la represión legal —que se perfeccionará con el tiempo—; prácticas violatorias de

los derechos humanos y fomento a la creación de grupos paraestatales o paraorganizacionales intimidatorios para reprimir o eliminar a los opositores sindicales, políticos o sociales.

El terrorismo de Estado,³ que se pone en práctica desde el golpe de Estado de 1976, comienza a prefigurarse mucho antes que los militares se hagan cargo del poder omnímodo. Según Rock, el régimen militar que ocupa el poder en 1943 inaugura un "estilo de violencia que habría de reaparecer en la Argentina de las décadas siguientes".⁴ Durante los gobiernos de Perón (1945-1955) este "estilo de violencia" se presentará en todas sus facetas junto con la violación de otros derechos fundamentales.⁵

Entre 1955 y 1983 todos los intentos de modificar el sistema político se basan en la intervención de las fuerzas armadas, las acciones de los partidos políticos que se integran en una lógica autoritaria, y la profundización y consolidación de un "aparato represivo" que institucionaliza y modifica el carácter de la represión política.

El plan de Connoción Interna del Estado (Conintes), puesto en marcha por el gobierno de Frondizi (1958-1962) —que había accedido al poder con los votos del peronismo que estaba proscripto— militariza la represión, retoma la tesis del "enemigo interno" —utilizada por el gobierno peronista— y se inspira en las tácticas de los franceses en la guerra de Argelia.⁶

³ Duhalde, 1983.

⁴ Rock, 1993, p. 159.

⁵ Fueron frecuentes las denuncias sobre la exigencia de afiliación partidaria para conseguir o conservar el empleo; la utilización de los directores de oficinas de Correos para interceptar y violar correspondencia; la censura de medios de prensa; la tortura a adversarios políticos, obreros, estudiantes y dirigentes sindicales; el asesinato; la detención a disposición del poder ejecutivo; el exilio; la persecución política; la detención de exiliados políticos y la amenaza de deportación de otros. Véase Núdelman, 1960.

⁶ Sobre los efectos de la aplicación del plan Conintes, véase García y Rodríguez Molas, t. 5, 1989, pp. 462-465; Lannot, Amantea, Sguiglia, 1984, p. 17. La tesis del "frente interno" había inspirado la ley 13.234 (1/9/1948) referida a la "Organización de la Nación desde tiempo de paz para tiempo de guerra" (Zamorano, 1986,

La situación de los derechos humanos empeoró sensiblemente a partir del golpe de Estado de 1966. El énfasis fue puesto en la sistematización de la legislación represiva, considerada como parte de los programas de desarrollo en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional. Se intervinieron los sindicatos opositores, se reforzó el poder burocrático de los grupos sindicales colaboracionistas. La represión de toda expresión de oposición y resistencia se hizo permanente: ataque a las movilizaciones callejeras, comienzo de secuestros y detenciones ilegales, e incremento de asesinatos. Entre 1966 y 1973 el aparato represivo se especializa en acciones que combinan métodos represivos tradicionales para conservar una "legalidad" que satisfaga a los partidarios del régimen, el uso indiscriminado de la tortura, la actitud complaciente y colaboradora del "poder judicial", la intervención de las fuerzas armadas en la represión, el inicio de la "guerra sucia" y los intentos de constituir un partido del régimen que pudiera darle continuidad.⁷

Entre 1973 y 1976, la represión "ilegal", comienza a ser aplicada por la acción combinada de bandas conformadas por agentes policiales y militares y la acción del Estado. El ejército comienza a ser considerado por las fuerzas políticas como una de las posibilidades para eliminar a los grupos más críticos de la sociedad. La excusa sería la eliminación de la guerrilla, pero en realidad se procuraba anular toda discrepancia y a todos aquellos actores sociales que "amenazan" con sus propuestas políticas a los sectores burgueses dominantes y a sus aliados militares. La coincidencia de objetivos de la derecha peronista, los grupos dominantes y los militares serán la base para la implementación de una estrategia represiva que comienza a aplicarse en estos años y que alcanzará su climax represivo en los años más duros de la dictadura, de 1976 a 1983.

p. 4). Sobre la adopción de tácticas antisubversivas usadas por los franceses en la guerra de Argelia véase Rouquié, 1982, t. II, p. 158).

⁷ Latin American Studies Association (LASA), 1978

Durante 1973-1976 la represión se ve reforzada por la promulgación de una legislación represiva, las acciones de las propias "fuerzas de seguridad" (fuerzas armadas, policías federal y provincial) que complementan y prestan cobertura a grupos parapoliciales como la Triple A, y por otras medidas "legales" como la declaración de Estado de sitio que posibilita el encarcelamiento "a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN)" sin proceso judicial.⁸

Al momento en que se produce el golpe de Estado de 1976, los derechos humanos en Argentina han sido violados en forma reiterada por leyes anticonstitucionales, por la acción de grupos paramilitares, parapoliciales y grupos armados de sindicatos oficialistas con el beneplácito de las "fuerzas de seguridad" y de los funcionarios públicos que ocupan los cargos más altos en el gobierno nacional o provincial. En principio, puede parecer que la falta de acción en pos de los derechos humanos por parte de los políticos, de los partidos más tradicionales, o de otros actores sociales es el resultado o de una errónea evaluación de la magnitud del problema o de la convicción de que hay una guerra entre "terrorismos de distinto signo" que nada tiene que ver con los partidos políticos. Lo cierto es que los partidos políticos no consideran en sus plataformas la problemática de los derechos humanos; muchos políticos y personalidades públicas eran partidarios de una resolución drástica y, de uno u otro modo, confiaban en que una intervención militar podría darle solución.

Las bases sobre las que se estructura esta amplia violación de los derechos humanos, en los golpes de Estado de 1966 y 1976, son muy similares. Los derechos civiles y políticos fueron violentados mediante la "destitución" de los representantes electos (1966) o la declaración de "caducidad" de sus cargos (1976), la "disolución" (1966) o la "suspensión" (1976) de los partidos políticos, y la disolución de todos los

⁸ Véase las obras citadas de Duhalde y de IASA; además: Frontalini y Gatiani, 1984; González Jansen, 1986.

cuerpos legislativos que integraban representantes electos. En ambos golpes, la remoción de los miembros de la Corte Suprema de Justicia, del Procurador General de la Nación y de los integrantes de los tribunales superiores provinciales y la designación de otros, tenía por objeto la constitución de un poder judicial adicto a los dictados de los regímenes respectivos. Los artículos de la Constitución Nacional y cualquier otra legislación que se opusiera al "Estatuto de la Revolución Argentina" (1966), o a los "objetivos básicos" y el "Estatuto para el Proceso de Reorganización Nacional" (1976), quedaban automáticamente derogados.⁹

Con el golpe de 1976 las acciones represivas toman el sesgo de una "solución final": el número de afectados directos e indirectos de la represión es uno de los más altos de América. Pero, con la "desaparición" fue en aumento rápido el número de víctimas de la represión. Los pasos que seguían a la desaparición física de los individuos eran: *a*) los asesinos y represores ocultan toda la información en relación con el crimen cometido, y *b*) obtención de toda la información que disponían los familiares. Esto último se hacía por intermedio de colaboradores del régimen como monseñor Grasselli¹⁰ o por una oficina pública que recogía las denuncias. Esta información fue usada posteriormente para el diseño de acciones psicológicas para amedrentar y desalentar la búsqueda de los familiares a la vez que se los aislaba de otros actores sociales o políticos.

Cheresky sostiene que "los desaparecidos se veían condenados a una doble negación de su condición humana [...] eran sustraídos al mundo y confinados a una condición de carentes de derechos". Las desapariciones son negadas en un intento de producir una nueva desaparición: "la desaparición de los desaparecidos".¹¹ Por ejemplo, fueron frecuentes las fosas comunes en las que se depositaban, en diferentes lugares

⁹ Véase Verbitsky, 1989, pp. 99-110 y 142-149.

¹⁰ Mignone, 1991.

¹¹ Cheresky, *op. cit.*, p. 117.

de la misma, los cuerpos de los asesinados luego de ser decapitados y desmembrados “borrando así todo rastro de la persona, haciendo desaparecer —tras la muerte— al propio cadáver [...], los familiares y el pueblo continúan teniendo la identidad de los desaparecidos, pero sin la presencia de su cuerpo físico, vivo o muerto” y también “reciben la percepción de la presencia de fragmentos de cuerpo sin identidad. Aquí es la identidad la que está desaparecida”.¹²

Desde los grupos de derechos humanos la figura del “desaparecido” se constituye cuando la justificación genérica de la “lucha antisubversiva” es puesta en duda por la argumentación humanista que considera que tanto la sociedad como las instituciones son responsables de asegurar la existencia de las personas como tales.¹³ La “desaparición” es un punto culminante de la violencia política que instrumentó, de este modo, un “aberrante intento de aniquilamiento de las personas y de las relaciones de parentesco que las unen”.¹⁴

El secuestro de los niños de “detenidos-desaparecidos” en el domicilio de las víctimas o en las cárceles clandestinas —si habían nacido en cautiverio— comenzó a ser uno de los objetivos del terrorismo de Estado. El Estado, “criminalmente conducido”, dispone “el destino final de la madre a quién despoja de su hijo y de su vida y en el mismo acto dispone la entrega del niño como cosa, enajenando su identidad”.¹⁵ En estos casos, tres generaciones serán las víctimas de este accionar represivo: la de las abuelas, la de sus hijos y la de los hijos de sus hijos.

El acto represivo se extiende, entonces, a la familia sobre lo que repercute una “violencia estructurante pensada para inducir a las víctimas: madres, abuelos, hijos, nietos, familias

¹² Bonaparte, 1984, p. 18.

¹³ Cheresky, *op. cit.*, p. 116.

¹⁴ Véase Laura Conte, mesa “Identidad, filiación, apropiación, adopción y restitución”, seminario “Implicaciones sociales y científicas de la desaparición”, organizado por Abuelas de Plaza de Mayo.

¹⁵ *Idem*.

a ocupar una posición que paraliza y enloquece: sentirse la causa de la violencia padecida".¹⁶

LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Las formas históricas de acción por los derechos humanos, en Argentina se basaron en una solidaridad social que se oponía a la razón de Estado desde posiciones éticas y altruistas. Perla Wasserman, una militante por los derechos humanos en Argentina afirma que "siempre hubo presos políticos", y agrega: "sobre todo, obreros".¹⁷ Es que desde la conformación de los estados nacionales de América los "presos políticos" han sido las primeras víctimas de su constitución y de quienes ejercen el poder. Esto es así porque, en todo momento, hubo hombres y mujeres que pensaron que tenían que luchar para que la vigencia de ciertos derechos se hiciera efectiva o para conseguir otros que los estados no garantizaban. Por el hecho de intentar que la sociedad tomara conciencia de la necesidad de reconocer cierto tipo de derechos en la convicción de que los derechos no pueden disociarse de la conciencia que de ellos se tenga.¹⁸

En Argentina, desde fines del siglo pasado, familiares y amigos de miembros de organizaciones políticas o sindicales que eran encarcelados o deportados se agrupaban en "comisiones" o "comités" de solidaridad con las "víctimas políticas".¹⁹ Estas luchas por los derechos humanos van con-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Entrevista personal a Perla Wasserman realizada en Buenos Aires el 20 de septiembre de 1993. Perla, militante del Partido Socialista Popular (entre 1971-1972), de la COEAPPEG (1972-1976), estuvo presa (1975-1976), tiene una hija desaparecida, se incorporó a las Madres de Plaza de Mayo en 1979, y actualmente milita en Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora.

¹⁸ Lefort, 1990, p. 27.

¹⁹ Por ejemplo, a mediados de los años veinte funcionaba un Comité Pro Presos y Deportados; "víctimas políticas" es una expresión utilizada por el anarquista Severino Di Giovanni. Véase Bayer, 1989, pp. 30 y 62.

formando un entramado de resistencia y oposición al autoritarismo y a todas las formas de opresión. En estos grupos hay dos actitudes frecuentes, por un lado, una práctica de la solidaridad social y una apelación permanente a ella y, por otro, un profundo reclamo de respeto de la pluralidad política y del derecho a discentir.

La solidaridad, como espacio de encuentro de valores que consolida la "identidad cultural y sociológica" de los trabajadores, nace de la percepción de la homogeneidad de intereses y ante los "problemas comunes" que deben afrontarse. La familia de estos trabajadores "ha sido de diferente manera partícipe y responsable de esta solidaridad" porque lo "privado" del trabajador "no aparece desunido sino conexo en diferentes modos" al lugar de trabajo, al trabajo mismo o a las luchas sindicales.²⁰ La incorporación de miembros de la familia a las "comisiones de solidaridad" aparece como una consecuencia lógica de esta profunda interrelación y de las secuelas materiales que la detención o deportación de uno de sus miembros provocaba.

Esta solidaridad registra innumerables antecedentes (comisiones anarquistas, republicanos españoles, Socorro Rojo Internacional, comisiones de familiares, acciones aisladas) y se expresaba en asistencia económica a los familiares y al preso (intentando mitigar la situación en la cárcel), campañas de difusión con el objeto de destacar el carácter "político" de los detenidos y lo represivo de la medida, además de asistencia jurídica y apoyo político.

Desde el golpe de Estado de 1955 los grupos excluidos de la actividad política encuentran en el movimiento sindical una forma de expresión política, al ser éste el único espacio que conserva cierta legalidad. Si bien durante un tiempo esto parece reforzar el poder de los sindicalistas "burocráticos"²¹

²⁰ Ferrarotti, 1993, pp. 161-186.

²¹ Se utiliza el término "burocrático" para referirnos a los sindicalistas que se mantienen al frente de los sindicatos por el control que ejercen sobre los mismos con el apoyo de los organismos gubernamentales.

también es posible distinguir la formación de grupos que se oponen al autoritarismo de quienes detentan el poder del Estado y a las prácticas sindicales "burocráticas".

El surgimiento de estos nuevos grupos opositores se da ante la continuidad de la exclusión política de la masa de obreros —mayoritariamente peronistas, pero también comunistas— y la convicción de que es necesario combatir las prácticas "colaboracionistas" de los burócratas sindicales y que esto sólo es posible en un sistema democrático que, basándose en un amplio respeto de los derechos humanos, alcance al conjunto de la sociedad. Ante un régimen autoritario, este reclamo de vigencia de los derechos humanos se convierte en una forma de protesta y una exigencia "revolucionaria" que desde el poder es vista como "subversión".

Los reclamos sindicales se articulan con un reclamo político que incluye la oposición al autoritarismo y la exigencia de la implementación de prácticas políticas, sociales y sindicales democráticas. Las luchas obreras se amplían porque los trabajadores asumen "nuevas responsabilidades en los procesos colectivos de cambio de la sociedad".²² Los derechos por los que se reclama, durante las grandes movilizaciones de la segunda mitad de la década de los años sesenta y los primeros años de la siguiente siguen este patrón.

El incremento de la movilización sindical, política y social, desde el golpe de Estado de 1966, cuestionando la dictadura trajo aparejada una mayor represión del Estado y una mayor organización de los grupos afectados. En Córdoba un plenario sindical de la Confederación General del Trabajo-Regional Córdoba (CGTRC) había constituido (en abril de 1971) una comisión para atender a los dirigentes y afiliados. Los abogados que se ocupaban de la defensa de presos políticos crearon la Asociación Gremial de Abogados (después de julio de 1971). Los abogados y sindicalistas se volvieron a encontrar (a finales del año) y conjuntamente con intelectuales, artistas y

²² Ferrarotti, *op. cit.*, pp. 186 y 183.

dirigentes políticos vinculados a tendencias o partidos de izquierda conformaron el Foro de Buenos Aires por la Vigencia de los Derechos Humanos.

La represión directa de las medidas de fuerza en las que participan los sindicatos combativos de Córdoba da lugar a otros tipos de acciones de solidaridad, esta vez de grupos ajenos a estos sindicatos y en escenarios políticos diferentes. Los traslados de presos políticos a cárceles del interior del país, tiene como respuesta inmediata la formación de "comisiones de solidaridad con presos políticos y sociales". Los familiares se agrupaban en las "comisiones de solidaridad" que se creaban en los lugares de residencia original de los que habían sido detenidos.

En este marco es frecuente la realización de actos públicos solicitando el esclarecimiento de la desaparición de alguna persona, o la realización de encuentros como la "Asamblea Nacional de las Libertades", que se realiza en octubre de 1972 en La Plata, o como la "Mesa redonda sobre el régimen carcelario de Presos Políticos" que se efectúa en Buenos Aires en octubre de 1972.²³ La consigna de libertad a los presos políticos —entre otras— es incluida en la mayoría de las convocatorias de huelgas u otras medidas de fuerza que organiza el movimiento sindical. La importancia de la "solidaridad con presos políticos", como una de las actividades de derechos humanos, es evidente si consideramos que entre 1966 y 1972, 30 000 personas habían pasado por las cárceles argentinas, de acuerdo con la información de un documento del "Comité por la libertad de Agustín Tosco".²⁴

Las acciones de protesta, la denuncia y la defensa de los derechos humanos, desde principios de los setenta ocupa un lugar importante en la política argentina. Por ello, los militantes de las organizaciones de derechos humanos que existían hasta 1973, como el Foro de Buenos Aires por la Vigencia de

²³ *El Cronista Comercial*, 13 de octubre de 1972, p. 4.

²⁴ *Diario El Chubut*, 10 de septiembre de 1972, p. 2.

los Derechos Humanos (FBAVDH), la Comisión de Familiares de Presos Políticos, Estudiantiles y Gremiales (COFAPPEG) o la Asociación Gremial de Abogados (AGA) sufren el embate represivo y ven limitada su acción por las desapariciones, el asesinato, el encarcelamiento o el exilio de sus integrantes.²⁵ Al virtual desmantelamiento de estas organizaciones se le sumaban acciones represivas contra los grupos sindicales —como los de Córdoba o Villa Constitución— que lograban superar las limitaciones que imponía la conjunción de actos represivos del Estado, los grupos armados al servicio de dirigentes sindicales y la patronal, y se consolidaban con base en una importante organización popular.²⁶

Motivados por la inseguridad jurídica y personal o por la desaparición, el encarcelamiento o la muerte de familiares, otros grupos comenzaron a denunciar la situación y a exigir por la vigencia de los derechos humanos. Antes del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 se crearon tres organizaciones que se ocuparon de los derechos humanos: la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) se fundó el 18 de diciembre de 1975, una Comisión de Familiares de Desaparecidos (CFD) comenzó a organizarse en enero de 1976 en la provincia de Córdoba y, un mes después, se crea el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH).²⁷ El 13 de abril de 1976, inmediatamente después del golpe se creó la Comisión Argentina de Derechos Humanos (Cadhu). Los miembros que sobrevivieron o no fueron encarcelados debieron continuar su acción en el exterior.²⁸ Estas organiza-

²⁵ Muchas de las informaciones sobre la COFAPPEG o sobre la Asociación Gremial de Abogados han sido tomadas de entrevistas personales con miembros de esas organizaciones y de publicaciones periódicas de la época. El FBAVDH publicó en 1973 un completo informe sobre las violaciones de los derechos humanos en Argentina durante el periodo 1966-1973, que se sumaba a otros trabajos como el publicado, en 1969, por la Comisión de Familiares y Amigos de Detenidos.

²⁶ Véase Balech, 1985; Funes, 1984.

²⁷ Véase Leis, s. f. y 1989; Mignone, *op. cit.*; Sonderéguer, 1985, pp. 7-32; Veiga, 1985.

²⁸ Comisión Argentina de Derechos Humanos (Cadhu), s.f. y 1981.

ciones suman su accionar al de las que existían hasta ese momento: la Liga Argentina por los derechos del hombre (LADH, creada en 1937) y el Servicio de Paz y Justicia (Serpaj, creado en 1974). La APDH, la LADH y el MEDH adoptarán una postura “más proclive al diálogo al evaluar que la situación política no permite acciones de clara oposición”.²⁹ La APDH, la LADH, el MEDH, la Cadhu y el Serpaj son un tipo de organizaciones al que se acercan los afectados por la acción represiva aunque su participación en la constitución y origen de las mismas es minoritaria.

El surgimiento de las organizaciones de familiares, en la segunda mitad de la década de los setenta, se produce contra el apoyo que los golpistas reciben de los políticos tradicionales y por situaciones que no son atendidas por otras organizaciones de derechos humanos. Los afectados conformarán agrupaciones en las que se identifican por su relación con las víctimas de la represión: *Familiares...*, *Madres...*, *Abuelas...* y que se caracterizan por una postura más intransigente y de reivindicación de la lucha de las víctimas. El Serpaj se adherirá a las consignas de estos grupos que llevarán gran parte de la iniciativa de la lucha y que hegemonizarán, en los años más duros, el movimiento de derechos humanos.

Al igual que los grupos de Córdoba, los *Familiares...* comienzan a organizarse en todo el país. En Buenos Aires se reúnen desde marzo de 1976. Las Madres de Plaza de Mayo comienzan a organizarse en abril de 1977. Catorce madres se encuentran en la Plaza de Mayo el 30 de abril.³⁰ A la semana siguiente, el primer viernes de mayo, son casi treinta, a los tres meses un centenar.³¹ Las abuelas se organizaron en octubre de 1977 ante lo que era una de las estrategias represivas desarrolladas por los “altos mandos” militares: el secuestro de

²⁹ Sonderéguer, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ Veiga, *op. cit.*, p. 26.

³¹ Bousquet, 1983, p. 52.

hijos de padres desaparecidos para evitar que "fueran criados con odio hacia las instituciones militares".³²

El reclamo de justicia de los grupos de familiares, durante los tres primeros años desde el golpe de Estado de 1976, fue una "voz en el desierto" que sólo se escuchó en organismos e instancias internacionales. En Argentina los representantes de los partidos políticos prefieren no sólo callar³³ sino también constituirse en interlocutores y colaborar con los golpistas de diversas maneras. Una forma de colaboración fue el reconocimiento de la legitimidad de la represión que los militares realizaron, aun en un momento en que era evidente la magnitud y características de la misma.³⁴

Durante los primeros meses desde el golpe de Estado, la mayoría de los familiares de desaparecidos o detenidos políticos se limitaba a efectuar la denuncia a los organismos de defensa de los derechos humanos, otros concurrían a las reuniones para intercambiar "opiniones y experiencias" y algunos se incorporaban a *Familiares...* "en forma activa". Se formaron subcomisiones para atender las necesidades de los detenidos, para difundir las actividades de la comisión o para tratar de establecer relaciones con otras organizaciones políticas y sociales: sindicatos y gremios, estudiantes, iglesias y partidos políticos.³⁵ También se agrupan de acuerdo con el origen o tipo de actividad que llevaban adelante los detenidos-desaparecidos: Familiares de Menores de Edad Desaparecidos; Familiares de Periodistas Desaparecidos y Detenidos;

³² La adopción de esta estrategia le fue confirmada a Emilio Mignone —de la APDH y el CELS— por Mario Amadeo, un diplomático del régimen, y el general José Antonio Vaquero, subjefe del estado mayor del ejército (Mignone, *op. cit.*, pp. 116-117).

³³ Como sostiene Leiss, *op. cit.*, p. 19.

³⁴ Véase, por ejemplo, las opiniones Juan Carlos Pugliese, Ángel Federico Robledo y Raúl Alfonsín, en el reportaje publicado por el diario *La Opinión*, en un suplemento titulado "El silencio de los políticos", 24 de marzo de 1977, citado por Paoletti, 1987, pp. 226-227; Verbitsky también reseña estas entrevistas, 1987, pp. 26-27.

³⁵ Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, 1988, p. 5.

Familiares de Conscriptos Desaparecidos; Familiares de Uruguayos y Chilenos Desaparecidos.³⁶

Las *Madres...* adoptan la movilización como forma de acción política, aún antes de organizarse formalmente, y desarrollan “la capacidad de convertir su dolor en tema de acción ciudadana” creando un tipo de organización nueva fuera de los partidos políticos y de otras organizaciones sociales.³⁷ Agosín destaca tres aspectos, que considera importantes, en el proceso de constitución de *Madres...*: a) las madres se organizan colectivamente desde su “rol biológico como madres”; b) esto produce un enorme cambio en la conciencia femenina, aunque no se reflexione sobre ello, y c) la naturaleza colectiva de la protesta de mujeres demuestran que es falso que la resignación y la pasividad sean una característica típica femenina.

Las experiencias privadas de las madres y las abuelas son transformadas en “voz pública y actividad en nombre de la maternidad o del rol de abuelas”. De este modo las madres construyen un espacio de “política maternal” que rechaza el rol asignado por la ideología de los golpistas —de guardianas

³⁶ OEA, 1980, p. 4. Los estudios sobre derechos humanos (González Bombal y Sonderéguer, 1987; Leis, s.f. y 1989; Mignone, 1991; Sonderéguer, 1985 y Veiga, 1985) no hacen ninguna referencia a la existencia de esas otras organizaciones —o a la forma que funcionaban en el seno de *Familiares...*—, a su forma de acción, a las relaciones con otros grupos. La omisión es significativa porque el listado de estas organizaciones, por sí sólo, pone en evidencia la importancia de las organizaciones de familiares y su extensión territorial. Plantea, además, interrogantes con relación a la forma que en el interior del país se articuló la defensa de los derechos humanos. Aquí importa señalar que la extensión de la lucha por los derechos humanos fue posible por la acción de los familiares y que este aspecto no es destacado en los trabajos. En los que tampoco se mencionan a la gran cantidad de grupos de exiliados que realizaron una labor propagandística y de apoyo a las acciones que en el país desarrollaban los grupos de derechos humanos, estas acciones fueron muy importantes y sirvieron de base para lograr el apoyo internacional a los grupos de DH, en un contexto internacional favorable a este tipo de reclamos. (Por ejemplo, la actividad de la Comisión Argentina de Derechos Humanos, que se creó en Buenos Aires pero debió continuar actuando en el exterior.)

³⁷ Schmukler, 1992.

³⁸ Agosín, 1987, p. 572.

de la familia y del orden social— y desafía el concepto católico de “madre sagrada”.³⁹

Restituir los niños a sus familias y devolverlos a su lugar es el sentido y la significación de la lucha que llevan adelante las *Abuelas...* “en relación al objetivo de su búsqueda y su compromiso existencial”.⁴⁰ Junto con la búsqueda y —en el caso en que ésta tenga éxito— la devolución del niño a sus familias —o de las familias a los niños—, los familiares inician un proceso que tiene por objetivo la devolución de la “causa de la violencia” a los agentes responsables de ella. Esto significa “poder pensar la violencia sufrida, poder ubicar su causalidad en los victimarios, no en las víctimas y desalojar esa causalidad del espacio subjetivo”. Para ello, se intenta poner “palabras a los hechos traumáticos”, reconocer la “modalidad perversa” de los victimarios (“apoderadores”, “represores apropiadores”) y rechazar la imagen identificatoria que proponen debido a que “muestra el extremo de su patología sádica”.⁴¹

La acción de las abuelas permitió, hasta el momento, la determinación del número de niños secuestrados y la restitución de más de cuarenta de ellos al seno de sus familias. Este proceso implicó el desarrollo de métodos científicos para la determinación del grado de parentesco y de estrategias psicológicas para facilitar un proceso de restitución que fuera lo menos traumático posible.

Las formas de acción desarrolladas por los grupos de familiares en la defensa de los derechos humanos se caracterizaron por el énfasis puesto en la movilización y la difusión de las violaciones de derechos humanos, la elaboración de consignas que fueran capaces de resumir los planteos de los grupos, la reivindicación de la lucha que llevaban adelante los detenidos y desaparecidos y la socialización de la maternidad.

³⁹ Akelsberg y Shanley, 1991; Schmukler, 1992.

⁴⁰ Conte, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem.*

Para ello, los familiares adoptan una actitud pacifista pero no pasiva proponiéndose defender la vida. Para Agosín

Esto es crucial para entender la actividad política femenina bajo los gobiernos autoritarios donde la muerte deviene en gratuito instrumento de la tortura. En sociedades gobernadas por dictadores, la ideología de la muerte es la fuerza prevaleciente de los dominantes y contrasta con la ideología de la vida, sobre todo, con el derecho a proteger la vida.⁴²

En cuanto a las Madres de Plaza de Mayo y las Mujeres por la vida (de Chile), Agosín sostiene que desarrollaron una nueva forma de acción política —la plaza, la marcha, el silencio, los pañuelos blancos, las fotografías— desde una perspectiva no machista, y que

han creado una forma de política que está motivada por la moralidad, la familia y la paz. Sin embargo yo insisto que esta moral sentimental ha derivado de un único punto de vista y refleja un contexto específico. La moralidad implica un desafío a la muerte, y dice en voz alta “no” a cualquier forma de violencia. Por esta razón, la acción política en el interior del contexto ideológico de estos movimientos de mujeres está motivada por la fuerte adhesión a códigos especiales metáforas y símbolos.⁴³

La presencia pública de los grupos de familiares se hace evidente mediante la publicación de solicitudes, las marchas en la Plaza de Mayo y las movilizaciones que acompañan la entrega de petitorios o la presentación masiva de hábeas corpus.

Las organizaciones de familiares reivindican la lucha de los detenidos y desaparecidos “por razones políticas”. *Familiares...*, lo hace desde siempre porque “estábamos orgullosos”

⁴² Agosín, *op. cit.*, p. 572.

⁴³ *Idem.*, p. 576.

de la “estrecha vinculación” de los detenidos y desaparecidos con la “lucha popular” y porque

para recuperar nuestros seres queridos, nuestra lucha no podía ser aislada, que debíamos buscar vinculaciones y apoyo solidario y lograr el trabajo conjunto con organizaciones políticas, gremiales, profesionales, estudiantiles que aún con dificultad y en su mayoría intervenidas o en forma clandestina seguían existiendo.⁴⁴

En las *Madres...* el proceso, que lleva al reconocimiento y reivindicación de la lucha de las víctimas de la represión, genera tensiones en el interior del grupo y se extiende por largo tiempo. Hebe Pastor de Bonafini explica la manera en que fue elaborando el tema:

[...] las circunstancias tremendas de la desaparición de mis hijos son las que me fueron llevando a ponerme conscientemente en la izquierda. Pero pasó bastante tiempo hasta que pude reconocermé como una militante revolucionaria. Hubo un tiempo en el que empecé a sentirlo y otro tiempo posterior en que me atreví a decirlo. Recién desde 1980 empecé a sentir que debía comprometerme cada vez más con lo que decía, y fue entonces, en un reportaje hecho en Suiza, donde nos preguntaron cosas bastante punzantes y yo comencé a hacer algunas declaraciones más audaces, partiendo de reconocer primero que nuestros hijos andaban en algo. Este fue un paso bastante difícil en la Asociación, cuando todo era decir que “mi hijo no hacía nada, era inocente”. Yo había empezado ya en el 79, o fines del 78, a reconocer que nuestros hijos andaban en algo y que porque andaban en algo se los llevaron. Recuerdo siempre un día en que hicimos una solicitada en La Plata donde pusimos que había razones políticas para los secuestros; vinieron entonces cuatro madres y me dijeron: mira, nosotras no podemos hacer andar esta solicitada porque nuestros hijos no hicieron nada, y no podemos aceptar que se los llevaron por motivos políticos. Ah, les dije, pero ustedes no pueden estar con las

⁴⁴ Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, 1988, p. 4.

Madres de la Plaza, tienen que estar con las madres a cuyos hijos se los llevaron por boludos. Esto fue durante 1979.⁴⁵

Si bien algunas madres no dieron el “salto ideológico” y cualitativo de reconocer la militancia de sus hijos y mucho menos el de adoptar las banderas políticas revolucionarias que ellos sostenían, las Madres de Plaza de Mayo, como organización, sí lo hicieron. La desaparición de sus hijos (y el dolor por ello) fue determinante en la valorización de la ideología y la acción de los propios hijos, en primer término: “nosotros a los chicos los reconocemos como revolucionarios, estamos orgullosas de ellos, no los vamos a decretar muertos, no vamos a ir a buscar un muerto al cementerio, nuestros hijos son lo que hicieron, lo que quisieron, lo que pensaron, lo que le dieron a este pueblo” (Pastor de Bonafini, entrevista personal), para luego adoptar una consciente posición de “izquierda” y “revolucionaria” a la vez que se reconoce el valor de su propia “acción política”. De este surgimiento tardío de su interés por la política, Hebe no cesará de lamentarse al considerar que su error más grande será el de

No haber participado en tantas cosas que pasaron en este país. Aunque he cometido errores a montones todos los días, a cada rato, creo que el error más grande es no haber acompañado a mis hijos, es el más grande que cometí y del cual hago todos los días un mea culpa.⁴⁶

La posición es coincidente con las de otros padres, Augusto Conte, integrante de la APDH y del CELS cree que

el error fue de los hombres maduros, porque no teníamos nada que ofrecer a nuestros hijos. Ellos se sintieron muy solos y omnipotentes. Fuimos permisivos porque no teníamos convicciones ni ejemplos para dar, ni compromisos. Éramos una generación débil y ahora tratamos de no serlo tanto. Nosotros

⁴⁵ Diago, 1988, pp. 211-212.

⁴⁶ *Idem.*, pp. 100-101.

no somos padres de desaparecidos, somos padres o madres, que en cierto modo, renacimos a través de nuestros hijos. Aprendimos mucho.⁴⁷

La “socialización de la maternidad” trae como consecuencia la consideración de que, ahora “sus hijos” son “todos los que luchan” y es otro de los “saltos cualitativos” en la conciencia de las *Madres...* porque

nuestros hijos nos enseñaron muchas cosas y nos enseñaron la cuestión de la solidaridad muy clara, pero de todas maneras no la aprendimos, no así tan rápido, la aprendimos con mucho dolor, porque a muchas nos resultó más fácil que otras ir dejando, ¿no?, el tema de lo individual y después entonces nos dimos cuenta que habíamos socializado la maternidad, que era una cosa muy difícil, ¿no?, y muy, muy fuerte, tampoco no todas al mismo tiempo. Y el otro paso fundamental, enorme, que no sé si todas las madres lo dieron, ¿no?, aun las que están en esta casa, es que encontramos en otros que luchan, nuestros propios hijos, que es el [paso] más difícil, el más duro, el que más cuesta en el sentido solidario de la palabra (Pastor de Bonafini, entrevista personal).

CONCLUSIONES

I. La primera conclusión de este trabajo es que la regla, para los grupos que accedieron al control del Estado entre 1943 y 1983, fue la violencia como “práctica institucional” para la resolución de los conflictos políticos y sociales. El uso privilegiado de la exclusión política condujo a despreciar la creación de un espacio de negociación política, de instancias de participación y de mecanismos de representación de los intereses de los ciudadanos. Como resultado, el sistema democrático se constituyó en una necesidad de segundo orden o, en una posición más crítica, nunca estuvo planteado como uno

⁴⁷ Verbitsky, 1983, p. 82.

de los objetivos de la política. En la lógica autoritaria, vigente en Argentina durante este siglo, participaron, de diferentes maneras, gobiernos civiles y militares. La consecuencia casi inevitable de este proceso fue el reforzamiento de la legislación que atentaba contra derechos básicos, la histórica impunidad de los agentes represores y el incremento de las prácticas oficiales —pero ilegales y clandestinas— de represión. Cuando se habla de represión no debemos pensar solamente en los actos más evidentes de la violencia ejercida desde el Estado, sino que debemos tener en cuenta la función claramente restrictiva de derechos que cumplió la legislación.

Frente a lo señalado: 1) La burguesía participa de la misma lógica autoritaria puesto que no establece ninguna diferencia con el tipo de régimen que esté en el gobierno en tanto éste le asegure mantener una cuota de poder o políticas que los benefician. 2) Del mismo modo actúan los partidos políticos y las organizaciones sindicales controladas por grupos vinculados a quienes ocupan el gobierno. Por lo tanto, su credibilidad fue puesta crecientemente en duda ante la ausencia de respuestas a las demandas políticas, sociales y económicas. Un reflejo de esto es que las demandas que tradicionalmente estaban dentro de su agenda política fueron apropiadas por sectores de la sociedad civil no ligados a ellos. 3) En este escenario un actor fundamental lo constituyen los militares. Los golpes de Estado se inscriben por naturaleza en la lógica autoritaria que venimos analizando. Las acciones represivas atraviesan las prácticas políticas; por ejemplo, cuando se acepta que con la “normalización” de la vida política se vean excluidos de la misma grupos o sectores de la sociedad. Por otra parte, la existencia de una violencia institucional creciente ofrece a los militares un lugar de acción cada vez más amplio; que se consolida, dentro de la institución, por medio de la formación ideológica que enfatiza en el derecho de los militares a intervenir en la vida social y política. Tal situación los convierte en un actor más dentro de la lucha por el poder.

Además, su presencia en los gobiernos es posible debido al acuerdo de intereses con otros sectores.

II. La apelación a los derechos humanos como fundamento de la acción política comienza a ser frecuente a fines de la década de los años sesenta y principios de la siguiente: 1) El amplio movimiento de resistencia y oposición —a excepción de los grupos guerrilleros— con el que se enfrentaba la dictadura (1966-1973) exigía la normalización institucional y el respeto irrestricto al sistema democrático y a los derechos humanos. 2) La protesta, la rebelión y la resistencia con que estos actores manifiestan su oposición a las prácticas autoritarias encuentran sus fundamentos en la simple indignación ante la injusticia y muestran a los grupos que, afectados en forma directa, tenían conciencia de la situación y comenzaban a actuar en consecuencia. 3) Los derechos humanos se convierten en un ámbito privilegiado de la acción política cuando los grupos que tienen actuación sindical, política o profesional comienzan a poner sus acciones “bajo el signo” de la defensa de los derechos humanos, ya sea para evitar la prohibición de actuar o para reivindicar los derechos más allá de su campo de actividad.⁴⁸ 4) La apelación a una práctica democrática pluralista, participativa y posible de revalorización del diálogo, como una instancia organizativa que posibilita el encuentro de posiciones políticas diferentes —pero próximas— que se ocupan de los derechos humanos bajo el planteo de “solidaridad con presos políticos”. (Esto es evidente en el Foro de Buenos Aires por la vigencia de los Derechos Humanos, la Asociación Gremial de Abogados, COFAPPEG, etcétera.) 5) Las acciones por los derechos humanos son incorporadas en el contexto de los planes de lucha de las organizaciones y como argumento que legitima los postulados de una acción política que reclama espacios más am-

⁴⁸ Véase Liga Argentina por los Derechos del Hombre (LADH), 1969, pp. 8-9; y Tosco, 1971, p. 26.

plios y que apela a valores como la solidaridad social, la pluralidad y la libertad política. Así, la lucha por los derechos humanos adquiere durante este periodo características definidas. En el terreno jurídico estará concentrada en el principio de que la defensa de presos políticos constituye una forma de participación “solidaria y con sentido”. En el campo político, implicará la incorporación a un movimiento más amplio que afirmaba la necesidad de erradicar un régimen autoritario y en esta lógica la voluntad de obtener un reconocimiento integral de los derechos humanos.

III. En la segunda mitad de la década de los años setenta, los grupos de mujeres que luchan por la vigencia de los derechos humanos, como *Madres y Abuelas* o los *Familiares* —mayoritariamente integrado por madres y esposas— desarrollan un nuevo tipo de acción política al definir los objetivos y las formas de actuación del movimiento por los derechos humanos. De este modo, la lucha por los derechos humanos se transforma en la “acción política de resistencia” más significativa. Esto es así porque: 1) Las mujeres se incorporan a la escena política desde una dimensión propia, desde el discurso y acción que podrían denominarse “maternalistas”. Este fenómeno nuevo para la sociedad argentina tiene la característica de presentarse de tres formas: a) como alternativa a prácticas y discursos políticos que no cuentan con una perspectiva de género, b) como discurso y práctica políticas no hegemónicas dispuestas a establecer un diálogo con otras perspectivas y c) como crítica cultural, en tanto apelan a sectores de la sociedad más amplios que los que están definidos por las luchas políticas y constituyen a partir de sus propias acciones una ética que cuestiona las prácticas culturales. 2) Los grupos de familiares conforman el espacio de oposición —único por momentos— y adquieren capacidad de convocatoria para la movilización política porque transforman la invisibilidad del desaparecido en la base del cuestio-

namiento a la dictadura, a las actitudes de los civiles que la apoyan y al sistema social y político. 3) El carácter de oposición, desde posturas pacíficas y militantes, que adoptan los grupos de familiares es lo que permite la elaboración de consignas y estrategias de acción que hegemonizan el movimiento por los derechos humanos, instalan el tema en la sociedad, y constituyen a los derechos humanos en el espacio privilegiado de la oposición y la discusión política durante los años del golpe. 4) El planteo de los familiares se ubica en una lógica política distinta a la que tradicionalmente ha sido puesta en juego por los partidos políticos que actúan en Argentina. Por ello, los dirigentes de los partidos políticos mayoritarios intentan: *a)* minimizar, desvirtuar e ignorar el profundo sentido de los reclamos; *b)* desprestigiar a las o los dirigentes que los sostienen y *c)* desconocer el carácter representativo que otros grupos sociales depositan en los familiares. Esta "representación" tiene su origen en el prestigio alcanzado por los familiares a partir de su protagonismo intransigente y porque su discurso se convierte en el único referente válido para la oposición política. 5) El crecimiento y consolidación del MDH durante los últimos años de la dictadura militar da cuenta del impresionante valor propositivo y subversivo que tienen la denuncia, el reclamo, la exigencia y la lucha por los derechos humanos. El cuestionamiento al "autoritarismo", a las "prácticas políticas tradicionales" y el reclamo de la plena vigencia de los derechos humanos, es por sí solo, todo un programa de transformación de la sociedad y la política argentina. Son las mismas profundas críticas a la cultura, al sistema social, económico y político. Son las mismas exigencias: ética, altruismo, justicia, reconocimiento del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackelsberg, Martha y Mary Lyndo Shanley (1991), *From Resistance to Reconstruction? Madres de Plaza de Mayo, Maternalism and the Transition to Democracy in Argentina*, IASA.
- Agosin, Marjorie (1987), "Metaphors of Female Political Ideology: The Cases of Chile and Argentina", en *Women's Studies Int. Forum*, vol. 10, núm. 6, pp. 571-577.
- Balech, Mercedes (coord.) (1985), *La lucha por la democracia sindical en la UOM de Villa Constitución*, colección Hechos y Protagonistas de las Luchas Obreras Argentinas, año 2, núm. 7, marzo, Buenos Aires, Editorial Experiencia.
- Bayer, Osvaldo (1989), *Severino Di Giovanni, el idealista de la violencia*, Buenos Aires, Legasa.
- Bonaparte, Laura Beatriz (1984), "Los militares en la Argentina y su método de la tortura interminable", en *Testimonios sobre la represión y la tortura*, núm. 6, 6 de julio, pp. 15-18.
- Bousquet, Jean-Pierre (1983), *Las locas de Plaza de Mayo*, Buenos Aires, Fundación para la Democracia en Argentina/El Cid Editor.
- Cheresky, Isidoro (1993), "Derechos humanos y régimen político. Una genealogía de la idea democrática moderna", en *Sociedad*, núm. 2, mayo, pp. 115-127.
- Comisión Argentina de Derechos Humanos (Cadhu) (s.f.), *Mensaje a la comunidad internacional*, Madrid.
- (1981), *Libertad, Justicia y Democracia para Argentina. A cinco años del golpe militar*, Madrid.
- Comisión de Familiares y Amigos de Detenidos (COFADE) (1969), "Libro Negro de la Casa Rosada", Buenos Aires.
- Diago, Alejandro (1988), *Hebe, memoria y esperanza. Conversando con las Madres de Plaza de Mayo*, Buenos Aires, Dialéctica.
- Duhalde, Eduardo Luis (1983), *El Estado terrorista argentino*, segunda edición, Buenos Aires, Ediciones El Caballito.
- Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas (1988), *Testimonios de nuestra lucha*, Buenos Aires.
- Ferrarotti, Franco (1993), "Industrialización e historias de vida", en *Historia y fuente oral*, núm. 9, pp. 161-186.
- Foro de Buenos Aires por la Vigencia de los Derechos Humanos (FBAVDH) (1973), "Proceso a la explotación y a la represión en la Argentina", Buenos Aires.
- Frontalini, Daniel y María Cristina Catiani (1984), *El mito de la "guerra sucia"*, Buenos Aires, CEIS.
- Funes, Susana (1984), *Agustín Tosco. Dirigente sindical revolucionario*, Buenos Aires, Ediciones Experiencia.

- García, Alicia S. y Ricardo Rodríguez Molas (1989), *Textos y documentos. El autoritarismo y los argentinos. La hora de la espada y del balcón*, Buenos Aires, CEAL, cinco tomos de numeración corrida, 563 pp.
- González Bombal, M. Inés y María Sonderéguer (1987), "Derechos Humanos y Democracia", en Jelín, Elizabeth (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Buenos Aires, CEAL, pp. 85-112.
- González Jansen, Ignacio (1986), *La Triple A*, segunda edición, Buenos Aires, Editorial Contrapunto.
- Lannot, Jorge O., Adriana Amantea y Eduardo Sguiglia (1984), *Agustín Tosco, conducta de un dirigente obrero*, Buenos Aires, CEAL.
- Latin American Studies Association (LASA) (1978), *La represión en Argentina, 1973-1974 documentos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Liga Argentina por los Derechos del Hombre (LADH) (1969), *Acta de acusación al régimen de la llamada Revolución Argentina*, Buenos Aires.
- Lefort, Claude (1990), "Derechos del hombre y política", en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 9-36.
- Leis, Héctor Ricardo (s.f.), *El movimiento por los derechos humanos y el proceso de democratización política en Argentina*, Cuadernos de la Comuna, núm. 12, Puerto General San Martín, Municipalidad de Puerto General San Martín, 25 pp. (El texto reproduce con ligeras modificaciones el presentado al simposio: "El impacto de los movimientos sociales en los procesos de democratización del Cono Sur: Análisis comparado", que se realizó en la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, octubre de 1987.)
- (1989), *El movimiento por los derechos humanos y la política argentina*, Buenos Aires, CEAL, 2 tomos, 222 pp. de numeración corrida (versión ampliada y actualizada del texto anterior con el agregado de un apéndice documental, pp. 75-222).
- Mignone, Emilio (1991), *Derechos Humanos y sociedad, el caso argentino*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional/Centro de Estudios Legales y Sociales.
- Núdelman, Santiago (1960), *El régimen totalitario*, Buenos Aires
- Organización de Estados Americanos (OEA)/ Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1980), *Informe sobre la situación de los derechos humanos en la Argentina*, Secretaría General, OEA.
- Paoletti, Alipio (1987), *Como los nazis, como en Vietnam. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Contrapunto.
- Rock, David (1993), *La Argentina autoritaria*, Buenos Aires, Ariel.
- Rouquié, Alain (1982), *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, 2 tomos, Buenos Aires, Emecé.
- Schmukler, Beatriz (1992), *Mothers in the Poor Communities and the Social Democratization of Argentina*, ms.

- Sonderéguer, María (1987), "Aparición con vida. El movimiento de derechos humanos en Argentina", en Jelin, Elizabeth (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Buenos Aires, CEAL, pp. 7-32.
- Tosco, Agustín (1984), "Comunicado de prensa. Cárcel de Villa Devoto", en Funes, Susana, *Agustín Tosco. Dirigente sindical revolucionario*, Buenos Aires, Ediciones Experiencia.
- Veiga, Raúl (1985), *Las organizaciones de derechos humanos*, Buenos Aires, CEAL.
- Vertbitsky, Horacio (1987), *La posguerra sucia. Un análisis de la transición*, Buenos Aires, Editorial Legasa.
- (1989), *Medio siglo de proclamas militares*, Buenos Aires, Editora/12.
- Zamorano, Carlos (1986), *La SIDE y otros aparatos de inteligencia*, Buenos Aires, LADH.

Periódicos

- El Chubut* (1972), 10 de septiembre.
- El Cronista Comercial* (1972), 13 de octubre.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE VIOLENCIA Y DERECHOS HUMANOS

ALEJANDRO DE OTO

I. ÁFRICA

- Africa Report* (1988), "Prakash Diar: a lawyer for human rigths", en *Africa Report*, núm. 33, noviembre-diciembre, p. 66.
- Africa Today* (1992), "Africa and human rights in the 1990's: from a conference in honor of George W. Shepherd and Edward A. Hawley", *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 4-49.
- (1988) "The OAU at 25: the quest for unity, self-determination and human rights", *Africa Today*, vol. 35, núm. 4, pp. 3-80.
- Aidoo, Akwasi (1993), "Africa: democracy without human rights?", *Human Rights Quarterly*, núm. 15, noviembre, pp. 703-715.
- Clarizio, Lynda M., Bradley Clements y Erika Geetter (1989), "United States policy toward South Africa", en *Human Rights Quarterly*, núm. 11, mayo, pp. 249-294.
- Dicker, Richard (1991), "Monitoring human rights in Africa", en *The Journal of Modern African Studies*, núm. 29, septiembre, pp. 505-510.
- Fourie, Enid (1990), "The UN Convention on the Rights of the Child and the crisis for children in South Africa: apartheid and detention", en *Human Rights Quarterly*, núm. 12, febrero, pp. 106-114.
- Gaul, Emily (1993), "The quest for a constitution; South African lawyer Azhar Cachalia examines which laws should govern his country", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 22-25.
- Geekie, Russell y Margaret A. Novicki (1992), "Fighter for human rights Gitobu Imanyara", en *Africa Report*, núm. 37, mayo-junio, pp. 17-19.
- Houser, George M. (1992), "Human rights and the liberation struggle. The importance of creative tension", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 5-17.
- Hunt, Paul (1993), "Children's rights in West Africa: the case of The Gambia's almudós", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 499-532.

- James, Stanlie Myrise (1992), "Transgressing fundamental boundaries: the struggle for women's human rights", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 35-46.
- Laurence, Patrick (1993), "Exposing the past", en *Africa Report*, núm. 38, enero-febrero, pp. 51-53.
- Mahmud, Sakah (1993), "The failed transition to civilian rule in Nigeria: its implications for democracy and human rights", en *Africa Today*, vol. 40, núm. 4, pp. 87-95.
- (1993), "The state and human rights in Africa in the 1990s: perspectives and prospects", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 485-498.
- Mamdani, Mahmood (1990), "The social basis of constitutionalism in Africa", en *The Journal of Modern African Studies*, núm. 28, septiembre, pp. 359-374.
- Mayall, James (1993), "The Commonwealth in Cyprus", en *The World Today*, núm. 49, diciembre, pp. 239-241.
- Meldrum, Andrew (1994), "New actors. same play?", en *Africa Report*, núm. 39, julio-agosto, pp. 52-54.
- Merrett, Christopher (1990), "Detention without trial in South Africa: the abuse of human rights as state strategy in the late 1980s", en *Africa Today*, vol. 37, núm. 2, pp. 53-66.
- Movicki, Margaret A. (1991), "A human rights lodestar", en *African Report*, núm. 36, mayo-junio, p. 41.
- Murwira, Vincent (1988), "Human rights now!", en *Africa Report*, núm. 33, noviembre-diciembre, pp. 63-65.
- Ndue, Paul Ntungwe (1994), "Africa's turn toward pluralism", en *Journal of Democracy*, núm. 5, enero, pp. 45-54.
- Nowrojee, Binaifer (1992), "Human rights on trial", en *Africa Report*, núm. 37, septiembre-octubre, p. 70.
- Nsereko, Daniel D. Ntanda (1993), "The police, human rights and the constitution: an African perspective", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 465-484.
- Ohaegbulam, F. Ugboaja (1992), "The United States and Africa after the cold war", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 19-34.
- Olson, Peter (1991), "The US human rights program in South Africa, 1986-1989", en *Human Rights Quarterly*, núm. 13, febrero, pp. 24-65.
- Omaar, Rakiya (1989), "A question of human rights", en *Africa Report*, núm. 34, mayo-junio, pp. 31-33.
- Penna, David R. (1993), "Regulation of the environment in traditional society as a basis for the right to a satisfactory environment", en *Africa Today*, vol. 40, núm. 1, pp. 82-92.
- (1991), "Theory and practice of human rights and democracy in Africa", en *Africa Today*, vol. 38, núm. 2, pp. 93-94.
- Quade, Vicki (1990), "What does Mandela want? Human Rights interview with Abdullah Omar", en *Human Rights*, núm. 17, pp. 30-35.

- Riveles, Susanne (1989), "Diplomatic asylum as a human rights: the case of the Durban Six", en *Human Rights Quarterly*, núm. 11, febrero, pp. 139-159.
- Shepherd, George W. (1992), "A note of appreciation", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, p. 47.
- (1990), "The African right to development: world policy and the debt crisis", en *Africa Today*, vol. 37, núm. 4, pp. 5-14.
- Skogly, Sigrun I. (1993), "Structural adjustment and development: human rights-an agenda for change", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, noviembre, pp. 751-778.
- Stultz, Newell M. (1991), "Evolution of the United Nations anti-apartheid regime", en *Human Rights Quarterly*, núm. 13, febrero, pp. 1-23.
- The Economist* (1989), "If you're good", en *The Economist*, núm. 327, 29 de mayo, p. 46.
- Topouzis, Daphne (1989), "A charter for human rights", en *Africa Report*, núm. 34, julio-agosto, pp. 31-33.
- Tutu, Desmond (1993), "Burma as South Africa", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 16 de septiembre, p. 23.
- Waltz, Susan (1991), "Making waves: the political impact of human rights groups in North Africa", en *The Journal of Modern African Studies*, núm. 29, septiembre, pp. 481-504.
- Welch, Claude Emerson, Jr. (1993), "Human rights and African women: a comparison of protection under two major treaties", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 549-574.

II. DERECHOS. ÁFRICA, ESTADO Y HUMANIDAD

- Clarizio, Lynda M., Bradley Clements y Erika Geetter (1989), "United States policy toward South Africa", en *Human Rights Quarterly*, núm. 11, mayo, pp. 249-294.
- Mahmud, Sakah S. (1993), "The state and human rights in Africa in the 1990s: perspectives and prospects", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 485-498.
- Mamdani, Mahmood (1990), "The social basis of constitutionalism in Africa", en *The Journal of Modern African Studies*, núm. 28, septiembre, pp. 359-374.
- Merrett, Christopher (1990), "Detention without trial in South Africa: the abuse of human rights as state strategy in the late 1980s", en *Africa Today*, vol. 37, núm. 2, pp. 53-66.
- Ohaegbulam, F. Ugboaja (1992), "The United States and Africa after the cold war", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 19-34.
- Olson, Peter (1991), "The US human rights program in South Africa 1986-1989", en *Human Rights Quarterly*, núm. 13, febrero, pp. 24-65.

III. ASIA

- Arase, David (1993), "Japanese policy toward democracy and human rights in Asia", en *Asian Survey*, núm. 33, octubre, pp. 935-952.
- Awanohara, Susumu (1993), "A helping hand: Australia urges caution on human rights campaigning", *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 30 de septiembre, p. 13.
- (1994), "Asian compromise: UN gets human rights chief with trimmed powers", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, diciembre 1993-enero 1994, p. 17.
- , Michael Vatikiotis y Shada Islam (1993), "Vienna showdown", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 17 de junio, pp. 16-17.
- y Melana Zyla (1993), "Telltale titles: new defence job worries Asian diplomats", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 11 de febrero, p. 15.
- Boo Tion Kwa (1993), "Righteous talk", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 17 de junio, p. 28.
- Ching, Frank (1993), "Asia, West reach compromise on human rights in Vienna", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 15 de julio, p. 26.
- (1993), "Asian view of human rights is beginning to take shape", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 29 de abril, p. 27.
- Dong Yunhu (1993), "Fine traditions of human rights in Asia", en *Beijing Review*, núm. 36, 28 de junio, pp. 11-12.
- Fairclough, Gordon (1993), "Standing firm: Asia sticks to its view of human rights", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 15 de abril, p. 22.
- Far Eastern Economic Review* (1992), "Attack of nerves: Asian leaders fear pressure on trade human rights", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 155, 19 de noviembre, pp. 20-21.
- Islam, Shada (1991), "Under Western eyes: EC links human-rights record to Asian economic aid", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 151, 14 de marzo, pp. 20-21.
- (1991), "Values for money: ASEAN, EC clash on human-rights criteria", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 152, 2 de junio, pp. 9-10.
- Jin Yongjian (1993), "Asia's major human rights concerns", en *Beijing Review*, núm. 36, 19 de abril, pp. 10-11.
- Jones, Sidney (1993), "The organic growth: Asian NGO have come into their own", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 17 de junio, p. 23.
- Kausikan, Bilahari (1993), "Asia's different", en *Foreign Policy*, núm. 92, pp. 24-41.
- Loh, Christine (1993), "The rights stuff", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 8 de julio, p. 15.
- Mahbubani, Kishore (1993), "Live and let live: allow Asians to choose their own course", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 17 de junio, p. 26.

- Neier, Aryeh (1993), "Asia's unacceptable standard", en *Foreign Policy*, núm. 92, pp. 42-51.
- The Economist* (1994), "Treating with tigers", en *The Economist*, núm. 331, 16 de abril, pp. 21-22.
- Vatikiotis, Michael y Robert Delfs (1993), "Cultural divide: East Asia claims the right to make its own rules", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 17 de junio, p. 20.
- (1991), "Dollar democracy: ASEAN wary of aid and human-rights linkage", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 153, 26 de septiembre, p. 35.
- Williams, Jeremy B. (1992), "Capitalist development and human rights: Singapore under Lee Kuan Yew", en *Journal of Contemporary Asia*, vol. 22, núm. 3, pp. 360-372.
- Wessels, David J. (1986), *Advancing Human Rights; Japan, East Asia and the World, Research papers*, Serie A. núm. 49, Tokyo: Institute of International Relations, Sophia University.

IV. AMÉRICA LATINA

- Agosin, Marjorie (1994), "How to speak with the dead? A poet's notebook", en *Human Rights Quarterly*, núm. 16, febrero, pp. 214-223.
- (1990), "Cities of life, cities of change", en *Human Rights Quarterly*, núm. 12, noviembre, pp. 554-558.
- Farer, Tom J. (1991), "Human rights investment in Hispanic South America: retrospect and prospect", en *Human Rights Quarterly*, núm. 13, febrero, pp. 99-122.
- (1989), "Elections, democracy, and human rights: toward union", en *Human Rights Quarterly*, núm. 11, noviembre, pp. 504-521.
- (1989), "Reinforcing democracy in Latin America: notes toward an appropriate legal framework", en *Human Rights Quarterly*, núm. 11, agosto, pp. 434-451.
- Forsythe, David (1991), "Human rights, the United States and the Organization of American States", en *Human Rights Quarterly*, núm. 13, febrero, pp. 66-98.
- Hoffman, Daniel (1994), "The Struggle for citizenship and human rights", en *NACLA Report on the Americas*, núm. 27, mayo-junio, p. 19.
- Jelin, Elizabeth (1994), "The politics of memory: the human rights movement and the construction of democracy in Argentina", en *Latin American Perspectives*, núm. 21, primavera, pp. 38-58.
- Lykes, M. Brinton, Mary M. Brabecky Theresa Ferns (1993), "Human rights and mental health among Latin American woman in situations of state-sponsored violence: bibliographic resources", en *Psychology of Women Quarterly*, núm. 17, diciembre, pp. 525-544.

- y Ramsay Liem (1990), "Human rights and mental health in the United States: lessons from Latin America", en *The Journal of Social Issues*, núm. 46, pp. 151-165.
- Poe, Steven C. (1992), "Human rights and economic aid allocation under Ronald Reagan and Jimmy Carter", en *American Journal of Political Science*, núm. 36, febrero, pp. 147-167.
- , Suzanne Pilatovsky y Brian Miller (1994), "Human rights and UD foreign aid revisited: the Latin American region", en *Human Rights Quarterly*, núm. 16, agosto, pp. 539-558.
- Pion-Berlin, David (1994), "To prosecute or to pardon? Human rights decisions in the Latin American Southern Cone", en *Human Rights Quarterly*, núm. 16, febrero, pp. 105-130.
- Sikkink, Kathryn (1993), "Human rights, principled issues-networks, and sovereignty in Latin America", en *International Organization*, núm. 47, verano, pp. 411-441.
- Shelley, Louise I. (1989), "Human rights as an international issue", en *The Annals of the American Academy of Political & Social Science*, núm. 506, noviembre, pp. 42-56.
- Shirmer, Jennifer G. (1989), "'Those who die for life cannot be call dead'. Women and human rights protest in Latin America", en *Feminist Review*, núm. 32, verano, pp. 3-29.

V. ENEMIGOS Y DERECHOS HUMANOS

- McBeth, John (1989), "Choice of enemies: human rights activists and the military trade charges", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 144, 8 de junio, pp. 36-37.
- The Economist* (1992), "Human rights: the enemy within", en *The Economist*, núm. 324, 19 de septiembre, pp. 30-31.

VI. LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS

- Bentoumi, Amar (1998), "The right to fight for one's rights; 40th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights", en *World Marxist Review*, núm. 31, diciembre, pp. 129-130.
- Human Rights* (1990), "Civil Rights Act of 1990: the fight continues", en *Human Rights*, núm. 17, pp. 8-9.
- Kennedy, Edward Moore (1990), "Fight evil, forget freedom: our Bill of Rights is becoming a pointless piece of paper in the war against drugs", en *Human Rights*, núm. 17, pp. 36-37.

- Li Hong (1992), "Developing countries fight for the right to subsistence", en *Beijing Review*, núm. 35, 24 de febrero, pp. 12-13.
- Quade, Vicki (1989-1990), "Pro bono, pro freedom: lawyers doing good; how American Attorneys work in the fight to free Soviet refuseniks", en *Human Rights*, núm. 17, pp. 34-39.
- (1989-1990), "Who owns the past? how native American Indian lawyers fight for their ancestors' remains and memories", en *Human Rights*, núm. 16, pp. 24-29.
- Sher, Robin (1992), "How to fight for civil liberties: choosing the rights court", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 12-13.
- Simon, Ellen (1991), "Asian-Americans join forces to fight hate", en *Human Rights*, núm. 18, p. 14.

VII. MOVIMIENTOS SOCIALES Y DERECHOS HUMANOS

- Baldwin, Elizabeth (1993), "The case for animal research in psychology", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 121-131.
- Bowd, Alan D. y Kenneth J. Shapiro (1993), "The case against laboratory animal research in psychology", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 133-142.
- Brysk, Alison (1993), "From above and below: social movements, the international system, and human rights in Argentina", en *Comparative Political Studies*, núm. 26, octubre, pp. 259-285.
- Herzog, Harold A., Jr. (1993), "'The movement is my life': the psychology of animal rights activism", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 103-119.
- Jelin, Elizabeth (1994), "The politics of memory: the human rights movement and the construction of democracy in Argentina", en *Latin American Perspectives*, núm. 21, pp. 38-58.
- Palley, Marian Lief (1991), "Women's rights as human rights: an international perspective", en *The Annals of the American Academy of Political & Social Science*, núm. 515, mayo, pp. 163-178.

VIII. ESTADO Y DERECHOS HUMANOS

- Abrahamson, Shirley (1992), "Reincarnation & reawakening: long forgotten by civil libertarians, state courts are now getting the respect they deserve", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 26-29.
- Afshari, Reza (1994), "An essay on Islamic cultural relativism in the discourse of human rights", en *Human Rights Quarterly*, núm. 16, mayo, pp. 235-276.

- Alston, Philip (1993), "Labor rights provisions in US trade law: 'aggressive unilateralism'?", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, febrero, pp. 1-35.
- Awanohara, Susumu (1993), "A helping hand: Australia urges caution on human rights campaigning", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 30 de septiembre, p. 13.
- (1993), "Do unto others... Clinton's human rights thrust abroad takes shape", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 1 de julio, p. 18.
- (1994), "Package deal: U. S. wants to please all sides on China MFN issue", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 26 de mayo, pp. 15-16.
- y Lincoln Kaye (1994), "Full circle: in renewing China's trading privileges, U. S. President Clinton seems to have opted for the logic of 'constructive engagement' on a broad range of global and security issues", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 9 de junio, pp. 14-15.
- e Irene Wu (1994), "The China game: pro- and anti-MFN lobbies put pressure on Clinton", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 12 de mayo, p. 16.
- y Melana Zyla (1993), "Telltale titles: new defence job worries Asian diplomats", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 11 de febrero, p. 15.
- Baldwin, Elizabeth (1993), "The case for animal research in psychology", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 121-131.
- Bamberg, Phyllis Skloot (1992), "Beware the dark side of constitutional law: know the differences between state and federal law before you jump into your case", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 22-25.
- Bernstein, Robert L. y Richard Dicker (1994), "Human rights first", en *Foreign Policy*, núm. 94, pp. 43-47.
- Bosniak, Linda S. (1991), "Human rights, state sovereignty and the protection of undocumented migrants under the international migrant workers convention", en *International Migration Review*, núm. 25, pp. 737-770.
- Bowd, Alan D. y Kenneth J. Shapiro (1993), "The case against laboratory animal research in psychology", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 133-142.
- Burkhalter, Holly J. (1994), "The 'costs' of human rights", en *World Policy Journal*, núm. 11, pp. 39-49.
- Carothers, Thomas (1994), "Democracy and human rights: policy allies or rivals?", en *Washington Quarterly*, núm. 17, pp. 109-120.
- Ching, Frank (1994), "End MFN-human rights link: threat of trade sanctions has outlived its usefulness", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 26 de mayo, p. 48.
- Christiansen, Lars y Keith Dowding (1994), "Pluralism or state autonomy? The case of Amnesty International (British Section): the insider-outsider group", en *Political Studies*, núm. 42, marzo, pp. 15-24.
- Cloud, David S. (1994), "Committee rejects China sanctions", en *Congressional Quarterly Weekly Report*, núm. 52, 30 de julio, p. 2119.

- Crothers, Diane (1993), "Owning the power of the law", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 12-13.
- Cullen, Robert (1992-1993), "Human rights quandary", en *Foreign Affairs*, núm. 71, pp. 79-88.
- Dadisman, MaryAnn (1993), "Critics charge death penalty unfair", en *Human Rights*, núm. 20, p. 25.
- (1992), "Gay activists seek rights state by state", *Human Rights*, 19, pp. 18-19.
- Drinan, Robert F. y Teresa T. Kuo (1992), "The 1991 battle for human rights in China", en *Human Rights Quarterly*, núm. 14, febrero, pp. 21-42.
- Farer, Tom J. (1993), "Collectively defending democracy in a world of sovereign states: the Western Hemisphere's prospect", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, noviembre, pp. 716-750.
- (1992), "Human rights and foreign policy: what the Kurds learned (a drama in one act)", en *Human Rights Quarterly*, núm. 14, febrero, pp. 62-77.
- Fleming, Heather M. (1994), "House upholds favored status for China, rejects sanctions", en *Congressional Quarterly Weekly Report*, núm. 52, 13 de agosto, p. 2317.
- Goldstein, Carl. (1994), "Jerky movements: U.X. China ties see-saw on human rights", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 17 de febrero, p. 20.
- Herzog, Harold A., Jr. (1993), "'The movement is my life': the psychology of animal right activism", en *The Journal of Social Issues*, núm. 49, pp. 103-119.
- Holloway, Nigel (1994), "Warts and all: APEC meeting, Clinton visit will turn spotlight on Jakarta", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 8 de septiembre, p. 30.
- Hontz, Jenny (1992), "Sacred sites, disputed rights; how far will the First Amendment go to protect religion practiced by Native Americans?", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 26-29.
- Kan, Shirley A. (1993), "Clinton's China syndrome", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 156, 1 de julio, p. 23.
- Kaye, Lincoln (1994), "Commerce Kowtow: human rights concerns lost in rush of U. S. deals", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 8 de septiembre, p. 16.
- (1992), "From the glass house: China chides US on riots, defends own record", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 155, 21 de mayo, pp. 26-27.
- (1994) "No sop to Uncle Sam: Beijing gives a frosty reception to Christopher", en *Far Easter Economic Review*, núm. 157, 24 de marzo, p. 18.
- y Carl Goldstein (1994), "Bluff and bluster: China's renewed crack-down on democracy dissidents is largely a result of domestic political

- struggle, but the move also risks American retaliation on trade", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 17 de marzo, pp. 16-17.
- y Gordon Faricrough (1991), "Less than meets the eye: Peking concedes little in talks with Baker", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 154, 28 de noviembre, pp. 11-13.
- Kivimaki, Timo Antero (1994), "National diplomacy for human rights: a study of US exercise of power in Indonesia, 1974-1979", en *Human Rights Quarterly*, núm. 16, mayo, pp. 415-431.
- Kortanek, Mary E. (1994), "China's trade status tops debate on human rights", *Congressional Quarterly Weekly Report*, núm. 52, 5 de febrero, p. 258.
- Kritchevsky, Barbara (1992), "Protecting privacy: what states can and cannot do", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 16-19.
- Lichtman, Judith y Holly Fechner (1992), "Almost there: for women, the Civil Rights Act of 1991 is a move in the right direction", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 16-19.
- Lillich, Richard B. (1991), "Queensland guidelines for bodies monitoring respect for human rights during states of emergency", en *American Journal of International Law*, núm. 85, octubre, pp. 716-720.
- Liu, Wenzong (1992), "US 'diplomacy of human rights'", en *Beijing Review*, núm. 35, 8 de junio, pp. 11-15.
- Lype, Bob (1992), "Race in America: how far have we come?", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 22-23.
- Lykes, M. Brinton, Mary M. Brabecky y Theresa Ferns (1993), "Human rights and mental health among Latin American women in situations of state-sponsored violence: bibliographic resources", en *Psychology of Women Quarterly*, núm. 17, diciembre, pp. 525-544.
- Manning, Robert A. (1994), "Clinton and China: beyond human rights", *Orbis* (Philadelphia), núm. 38, pp. 193-205.
- Mahmud, Sakah S. (1993), "The state and human rights in Africa in the 1990s: perspectives and prospects", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 485-498.
- McIlmail, Tim (1993), "On the front lines for human rights; pro bono projects make the difference between life or death for refugees", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 18-19.
- McBeth, John (1994), "Deadline looming: Jakarta tinkers labour rules to avoid U. S. retaliation", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 24 de febrero, pp. 19-29.
- Murphy, Sheila M. (1992), "Pretrial services: diverting abuse cases before they clog courts", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 20-21.
- Ohaegbulam, F. Ugboaja (1992), "The United States and Africa after the cold war", en *Africa Today*, vol. 39, núm. 4, pp. 19-34.
- O'Reilly, Anne (1993), "Get the lead out! brother and sister team up to force removal of poisonous paint", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 20-21.

- Pinkerton, Evelyn W. (1992), "Translating legal rights into management practice: overcoming barriers to the exercise of co-management", en *Human Organization*, núm. 51, pp. 330-341.
- Prevost, Ann Marie (1992), "Race and war crimes: the 1945 war crimes trial fo General Tomoyuki Yamashita", en *Human Rights Quarterly*, núm. 14, agosto, pp. 303-338.
- Quade, Vicki (1993), "Redefining notions: feminist legal theory pushes into the mainstream; Human Rights interview with Cynthia Bowman", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 8-11.
- (1992), "State courts: the next frontier for civil liberties", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 14-15.
- (1993), "The greening of America: phase two", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 22-25.
- (1992), "The politics of race", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 20-25.
- (1991), "Your right to know: the First Amendment at risk", en *Human Rights*, núm. 18, p. 15.
- Richardson, L. Anita (1992), "Tomorrow's Jericho? How soon will the wall of separation between church and state come tumbling down?", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 12-15.
- Sammon, Richard (1994), "As trade blooms, U.S. officials focus on human rights, MIA", en *Congressional Quarterly Weekly Report*, núm. 52, 19 de febrero, pp. 431-432.
- Siegel, Steven (1991), "Lights, video camera... wait! Before you begin shooting, are you covered by the First Amendment?", en *Human Rights*, núm. 18, pp. 16-19.
- Shanley, Mary Lyndon (1993), "'Surrogate mothering' and women's freedom: a critique of contracts for human reproduction", en *Signs*, núm. 18, pp. 618-639.
- Sher, Robin (1992), "How to fight for civil liberties: chosing the right court", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 12-13.
- Stinski, Brent F. (1993), "Can hate be controlled? A clouded issue", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 26-27.
- Snow, Charlotte (1992), "Thurgood Marshall: a better angel", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 26-29.
- Tyson, Brady y Abdul Aziz Said (1993), "Human rights: a forgotten victim of the cold war", en *Human Rights Quarterly*, núm. 15, agosto, pp. 589-604.
- Warren Stewart (1991), "The silencing of America: how many rights have we lost?", en *Human Rights*, núm. 18, pp. 12-15.
- Weil, Robert (1994), "Of human rights and wrongs: China and the United States", en *Monthly Review* (New York), núm. 46, julio-agosto, pp. 101-113.
- Wolchok, Carol (1993), "The Haitian struggle for democracy", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 18-25.

- Xiao, Hong (1992), "US contradicts itself on human rights", en *Beijing Review*, núm. 35, 30 de marzo, p. 17.
- Yu, Quanyu (1992), "The right to subsistence not to be shunned!", en *Beijing Review*, núm. 35, 13 de enero, p. 13.
- Zavos, Michele (1993), "AIDS and insurance: no quarantees; self-insured companies can now limit coverage for catastrophic illness", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 18-21.
- (1992), "Women in the shadow of AIDS: are they the forgotten victims?", *Human Rights*, 19, pp. 18-21.
- Beijing Review* (1994), "Comments on US State Department human rights report on China", en *Beijing Review*, núm. 37, 13 de junio, pp. 8-13.
- (1991), "Human rights in China", en *Beijing Review*, núm. 34, 4 de noviembre, pp. 8-45.
- (1992), "US official's allegations refuted", en *Beijing Review*, núm. 35, 2 de marzo, p. 27.
- (1992), "Tibet is ownership and human rights situation", en *Beijing Review*, núm. 35, 28 de septiembre, pp. 10-43.
- Far Eastern Economic Review* (1992), "Attack of nerves: Asian leaders fear pressure on trade human rights", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 155, 19 de noviembre, pp. 20-21.
- (1994), "Strobe lights over China: out of the MFN trap: golf anyone?", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 12 de mayo, p. 5.
- (1994), "Righteous indignation: MFN for China, but GATT for Taiwan", en *Far Eastern Economic Review*, núm. 157, 24 de marzo, p. 7.
- Human Rights* (1992), "Attack of nerves: Asian leaders fear pressure on trade human rights", en *Human Rights*, núm. 155, 19 de noviembre, pp. 20-21.
- (1991) "Special report: the future of the First Amendment", en *Human Rights*, núm. 18, pp. 12-29.
- (1992) "Renaissance of state court law: special report", en *Human Rights*, núm. 19, pp. 12-29.
- Human Rights Quarterly* (1992), "The Declaration of Independence, the Declaration of the Rights of Man and Citizen, and the Bill of Rights", en *Human Rights Quarterly*, núm. 14, noviembre, pp. 478-484.
- The Economist* (1994), "Chinese boxes", en *The Economist*, núm. 331, 30 de abril, pp. 28-29.
- (1994), "Colliding with China", en *The Economist*, núm. 330, 12 de marzo, pp. 37-38.

- (1994), "Clinton's chinese lessons", en *The Economist*, núm. 331, 21 de mayo, p. 13.
- (1993), "Gay rights or human rights?", en *The Economist*, núm. 326, 6 de febrero, pp. 19-20.
- (1994), "Of car and body parts", en *The Economist*, núm. 332, 3 de septiembre, p. 40.
- (1994), "Overall significant cock-up", en *The Economist*, núm. 331, 21 de mayo, pp. 37-38.
- (1994), "Something nasty", en *The Economist*, núm. 332, 24 de septiembre, p. 26.
- (1994), "The rights row", en *The Economist*, núm. 330, 5 de febrero, p. 32.
- (1994), "To the rescue", en *The Economist*, núm. 332, 3 de septiembre, p. 35.
- (1994), "Treating with tigers", en *The Economist*, núm. 331, 16 de abril, pp. 21-22.
- (1994), "Walk in fear", en *The Economist*, núm. 332, 23 de julio, pp. 39-40.

IX. TEORÍA Y DERECHOS HUMANOS

- Baxter, David (1989), "Marx, Lukes, and human rights", en *Social Theory & Practice*, núm. 15, pp. 355-373.
- Brox, Ottar (1990), "The common property theory: epistemological status and analytical utility", en *Human Organization*, núm. 49, pp. 227-235.
- Buck, Susan J. (1989), "Cultural theory and management of common property resources", en *Human Ecology*, núm. 17, marzo, pp. 101-116.
- Downing, Theodore E. y Gilbert Kushner (1988), *Human Rights and Anthropology*, Cultural Survival Report, 24, Cambridge, Mass.: Cultural Survival, 200 pp.
- Henkin, Louis (1990), "Law and politics in international relations: state and human values", en *Journal of International Affairs*, núm. 44, pp. 183-208.
- Kernohan, Andrew (1993), "Accumulative harms and the interpretation of the harm principle", en *Social Theory & Practice*, núm. 19, pp. 51-72.
- Luckhardt, Grant (1990), "Response to Lyons", en *Social Theory & Practice*, núm. 16, pp. 359-368.
- Lyons, David (1990), "Basic rights and constitutional interpretation", en *Social Theory & Practice*, núm. 16, pp. 337-357.
- Quade, Vicki (1993), "Redefining notions: feminist legal theory pushes into the mainstream; Human Rights interview with Cynthia Bowman", en *Human Rights*, núm. 20, pp. 8-11.

- Turner, Bryan S. (1993), "Outline of a theory of human rights", en *Sociology*, núm. 27, agosto, pp. 489-512.
- Tushnet, Mark (1989), "Rights: an essay in informal political theory", en *Politics & Society*, núm. 17, diciembre, pp. 403-451.
- Shapiro, Daniel (1991), "Free speech, free exchange, and Rawlsian liberalism", en *Social Theory & Practice*, núm. 17, pp. 47-68.
- Wenz, Peter S. (1993), "Contracts, animals, and ecosystems", en *Social Theory & Practice*, núm. 19, pp. 315-344.
- Penna, David R. (1991), "Theory and practice of human rights and democracy in Africa", en *Africa Today*, vol. 38, núm. 2, pp. 93-94.

X. ETNICIDAD Y DERECHOS HUMANOS

- Bulgaria imprisonment of ethnic Turks human rights abuses during the forced assimilation of the ethnic turkish minority* (1986), Londres, Amnesty International, 40pp.
- Stavenhagen Gruenbaum, Rodolfo (1990), *The ethnic question; conflicts, development, and human rights*, Tokyo, United Nations University, 185pp.
- Van Dyke, Vernon (1985), *Human rights, ethnicity, and discrimination*, Contributions in ethnic studies, 10; Westport, Conn., Greenwood, xii, 159pp.

XI. INDIA Y DERECHOS HUMANOS

- Augustine, P. A. (1984), *Suppresions of Valia tribals; a case of human rights violation*, Indian Social Institute monograph series, 20, New Delhi, Indian Social Institute, 42pp.
- Goldston, James A. y Patricia Gossman (1991), *Human rights in India; Kashmir under siege. An Asia watch report*, New York, Human Rights Watch, 161pp.
- (1991), *Punjab in crisis; human rights in India. An Asia watch report*, New York, Human Rights Watch, iii, 210pp.
- Lee, Luke T. (1977), *Compulsory sterilization and human rights*, Law and population monograph series, 43, Medford, Mass., Tufts University, Fletcher School of Law and Diplomacy, Law and Population Programme, 10pp.

XII. POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

- Chomsky, Noam y Edward S. Herman (1979), *The political economy of human rights*. v. 1., The Washington connection and Third World fascism. v. 2, After the cataclysm; postwar Indochina and the reconstruction of imperial ideology [Boston, Mass.], Spokesman, 2 v.
- García, Edmundo, *Human rights violations in selected countries of Latin America and Southeast Asia, or the creation of authentic democratic space; the imperative and human costs of social change and political struggle*, mimeo, 31pp.
- Harff, Barbara (1984), *Genocide and human rights; international legal and political issues*, Monograph series in world affairs, 20:3, Denver, Colorado, University of Denver, Graduate School of International Studies, xi, 102pp.
- N.U. for Education, Science, and Culture, Division of Human Rights and Peace Women's involvement in political life; a pilot study (1986), The CRIAW papers, 16/17, Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women, iii, 100pp.
- Sanders, Thomas Griffin (1980), *Human rights and political process in Brazil*, AUFS reports, South America, 1980, núm. 11, Hanover, N.H., American Universities Field Staff, 11pp.

XIII. VIOLACIONES A LOS DERECHOS HUMANOS

- Amnesty International (1992), *China; continued patterns of human rights violations in China*, New York, 20pp.
- Amnesty International, London (1992), *Human rights violations; against the indigenous peoples of the Americas*, Londres, Amnesty International, 114pp.
- Augustine, P.A. (1984), *Suppression of Valia tribals; a case of human rights violation*, Indian Social Institute monograph series, 20; Nueva Delhi, Indian Social Institute, 42pp.
- Benes, Alejandro (1978), *United States new media coverage of human rights violations in Latin America*, Thesis (Master of Arts), American University; Washington, American University, ii, 54h.
- Committee of Enquiry into Violations of Human Rights in Europe (1990), *El GAL o el terrorismo de estado en la Europa de las democracias; informe de la encuesta, febrero-junio 1989*, Orreaga, 7; Tafalla, España, Txalaparta, 260pp.
- Dib, George y Jabber, Fuad [s.f.], *Israel's violation of human rights in the occupied territories; a documented report*, Institute for Palestine Studies, xxxv, 242pp.

- Kamminga, Menno T. (1992), *Inter-state accountability for violations of human rights*, Pennsylvania studies in human rights; Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania, xi, 217pp.
- Law in the Service of Man Punishing a nation; human rights violations during the Palestinian uprising December 1987-December 1988 (1989), Boston, Mass., South End, xv, 299pp.
- Merritt, Jeffrey Douglas (1991), *Unilateral human-rights intercession; the American response to human-rights violations in Brazil, Uganda, and the Soviet Union, 1969-1979*, Thesis (Ph. D.), Columbia University; Ann Arbor, Mich.; University Microfilms International, 1986, vii, 643pp.
- National Commission for Human Rights, México (1992), *Report on human rights violations of Mexican migratory workers on route to the Northern border, crossing the border and upon entering the Southern United States border strip*, México, National Commission for Human Rights, 189pp.
- World Council of Churches (1971), *Commission of the Churches on International Affairs Study of the situation in Brazil which reveals a consistent pattern of violations of human rights*, 6pp.

XIV. DERECHOS CIVILES

- Bardolph, Richard (1970), *The civil rights record; black Americans and the law, 1849-1970*, Crowell Publications in history; Nueva York: T.Y. Crowell. (xxv, 558p).
- Bloom, Jack M. (1987), *Class, race, and the Civil Rights movement. Blacks in the diaspora*, Bloomington, Ind.: Indiana University. (x, 267p).
- Brooks, Thomas R. (1974), *Walls come tumbling down; a history of the civil rights movement 1940-1970*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. (309p).
- Carey, John (1970), *UN protection of civil and political rights*, Procedural aspects of international law series, 8, Syracuse, N. Y.: Syracuse University. (xii, 205p).
- Dorsen, Norman (1971), *The rights of Americans; what they are-what they should be*, Nueva York: Pantheon. (xxi, 679p).
- EE.UU. (1967), *Commission on Civil Rights, A time to listen... a time to act; voices from the ghettos of the nation's cities*. Washington. (vii, 131p).
- (1970), *Commission on Civil Rights. Stranger in one's land. Publication*, 19; Washington. (49p).
- (1981), *Panel on Government and the Advancement of Social Justice, Health, Welfare, Education and Civil Rights y EE.UU., President's Commission for a National Agenda for the Eighties Government and the advancement of social justice; health, welfare, education and civil rights*. A Spectrum book; Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, (133p).

- Ellert, Robert B. 1963, *NATO fair trial safeguards; precursor to an international bill of procedural rights*, The Hague: M. Nijhoff. (89p).
- Evans, Sara (1979), *Personal politics; the roots of women's liberation in the civil rights movement and the new left*, New York: A.A. Knopf, (xii, 274p).
- Hale, Frank. W. (1969), *The cry for freedom; an anthology of the best that has been said and written on civil rights since 1954*, Nueva York: A.S. Barnes. (426p).
- Hill, Paul Thomas y Richard A. Rettig (1980), *Mechanisms for the implementation of civil rights guarantees by educational institutions*, Report Rand Corporation, R-2485-HEW; Santa Monica, Calif.: Rand. (ix. 57p).
- Humphrey, Hubert Horatio (1968), *Beyond civil rights; a new day of equality*, Nueva York: Random House. (193p).
- King, Donald B. y Charles W. Quick (1965), *Legal aspects of the civil rights Movement*, Detroit, Mich., Wayne State University. (x, 447p).
- Martin, John Frederick (1979), *Civil rights and the crisis of liberalism; the Democratic Party, 1945-1976*, Boulder, Colo.: Westview. (xv, 301p).
- McCord, John, H. (1969), *With all deliberate speed; civil rights theory and reality*, Urbana, Ill.: University of Illinois. (205p).
- Morgan, Ruth P. (1970), *The president and civil rights; policy-making by executive order*, Nueva York: St. Martin's. (ix. 107p).
- Morris, Aldon, D. (1984), *The origins of the civil rights movement; black communities organizing for change*, New York: The Free Press. (xiv, 354p).
- Na'im, 'Abd Allah Ahmad (1990), *Toward an Islamic reformation; civil liberties, human rights, and international law*, Contemporary issues in the Middle East; Syracuse, N.Y.: Syracuse University. (xvi, 253p).
- Organización de Estados Americanos (1959), *Protocolo a la Convención sobre Deberes y Derechos de los Estados en caso de Luchas Civiles; abierto a la firma en la Unión Panamericana el 1 de mayo de 1957*, Serie sobre tratados, 7; Washington: Pan American Union. (iii. 32p).
- Rodgers, Harrell R. y Charles S. Bullock (1972), *Law and social change; civil rights laws and their consequences*, Nueva York, N.Y., McGraw-Hill. (x, 230p).
- Sterling, Dorothy (1968), *Tear down the walls!; a history of the American civil rights movement*, Nueva York, Doubleday. (259p).

AUTORES

Mónica CEJAS MINUET ha sido profesora en la Universidad de Luján, Argentina, y asistente de profesor en el Centro de Estudios Sociológicos, México. Finalizó su grado de Maestría en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México, es autora de *An Interpretation of Generic Relations among Aguikuyu: Changes and Continuities in a subordinated situation of women*. Sus intereses de investigación incluyen las relaciones entre los discursos del desarrollo y las mujeres.

Alejandro DE OTO es profesor en la Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina, es autor entre otros libros de *El viaje de la escritura: Richard F. Burton y el Este de África* (1996) y de varios artículos sobre identidad y crítica poscolonial. Finalizó su maestría en El Colegio de México y continúa con su doctorado.

Susana B. C. DEVALLE es profesora e investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Estudió en Argentina y en México. Su grado de doctorado lo obtuvo en la Universidad de Londres. Sus libros incluyen *Discourses of Ethnicity* (1992), *La diversidad prohibida* (editora y coautora, 1989), *Multiethnicity in India* (1980), y *S.H. Manto. Estudio y antología de cuentos* (1996). Ha sido autora de numerosos artículos en antologías y revistas académicas.

Saurabh DUBE es profesor de Historia Moderna y Contemporánea de India del Centro de Estudios de Asia y África de El

Colegio de México. Estudió en el St. Stephen's College y en Churchill College, Cambridge. Ha contribuido ampliamente en revistas académicas y antologías tanto en historia como en antropología y sus publicaciones incluyen *Untouchable Pasts, Religion, Identity and Power among a Central Indian People 1780-1950* (Albany: State University of New York Press).

Mauricio FERNÁNDEZ PICOLO es profesor en la Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina, y autor de *Violación y defensa de los derechos humanos en Argentina* (1966-1983), México: Instituto Mora. Investiga sobre derechos humanos y movimientos sociales.

Carlos Aquiles GUIMARAES ha sido profesor en la Universidad de Brasilia. Actualmente investiga sobre la identidad kurda y también sobre los problemas sociales contemporáneos de Brasil. Además es periodista dedicado al análisis de las relaciones internacionales.

Étienne-Richard MBAYA es profesor en la Facultad de Derecho en la Universidad de Colonia, Alemania (Instituto de Teoría General del Estado y de Filosofía Política; Instituto de Ley Internacional Pública para Extranjeros). Es autor de *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples; mythes et réalités* (1996).

Montserrat RABADÁN CARRASCOSA enseña lengua árabe en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Ha obtenido su doctorado en filología árabe en la Universidad Autónoma de Madrid, España. Investiga sobre literatura palestina en su tradición oral.

Doris MUSALEM RAHAL es profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Autora de *Irán-Irak: guerra, política y sociedad* (1982, coeditora), *La guerra del golfo árabe, pérsico y el*

nuevo orden mundial (1984, editora). Investiga problemas políticos contemporáneos en el Medio Oriente.

Juan Carlos SEGURA terminó sus estudios como etnólogo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Sus publicaciones incluyen *De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios* (1993), *México y Japón: perspectivas actuales* (1995). Su investigación actual se enfoca a los usos del cuerpo, rituales y representación.

Ramón VERA H. es periodista y editor de *Ojarasca*, becario de la Fundación Ashoka. Trabaja sobre comunidades indígenas. Es traductor de *Chiapas: Tierra rica, pueblo pobre*, de Thomas Benjamin (1995).

Wilda Celia WESTERN es investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África en El Colegio de México y anteriormente profesora en la Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina. Es autora de *La nación nasserista* (1997).

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0696084 U

Poder y cultura de la violencia
se terminó de imprimir en abril del 2000
en los talleres de Encuadernación Técnica Editorial S.A.
Calz. San Lorenzo 279 local 45, col. Granjas Estrella 09880 México, D.F.
Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Tipografía a cargo de Adrián Alcalá Castañeda.
La edición estuvo al cuidado de
la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.



Este volumen reúne los trabajos de varios investigadores sociales al enfrentarse a la presencia de la cultura de la violencia en cuatro continentes, especialmente cuando el poder se ha ejercido a través de ella. Se considera a esta problemática como central en el panorama mundial del siglo xx. En algunos contextos, la violencia se vuelve instrumental. Este libro se enfoca a la violencia ejercida por los sectores sociales dominantes, aquellos que defienden ideologías exclusivistas y racistas, y por el Estado sobre los sectores de población "subordinados". También se toma en cuenta cómo se ha usado la violencia en el ámbito internacional por Estados que desean afirmar su hegemonía sobre el mundo periférico.

