



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència

Apartat de Correus 22.110

E-46071 VALÈNCIA

Telf.: 963864433 - Fax: 963864809

ANDRÉS MOYA SIMARRO, CATEDRÀTIC D' UNIVERSITAT DEL
DEPARTAMENT DE GENÈTICA DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA,

INFORME que el treball

El terrorisme suïcida: una hipòtesi evolucionista sobre el suïcida

ha sigut realitzat íntegrament per D. Josep Ripollés Garcia sota la meua supervisió. L'esmentat treball està conclòs i reuneix tots els requisits per a la presentació, exposició i defensa públiques com a TESI DOCTORAL de l'autor davant d'un tribunal.

La qual cosa firme als efectes oportuns a València a 13 de junio de 2012.

Firmat: Andrés Moya Simarro

Firmat: Josep Ripollés García

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE
L'EDUCACIÓ

Departament de Lògica i Filosofia de la
Ciència.

TESI DOCTORAL

“EL SUÏCIDI TERRORISTA: UNA
HIPÒTESI EVOLUCIONISTA SOBRE
EL SUÏCIDI”

PRESENTADA PER JOSEP RIPOLLÉS GARCIA

DIRIGIDA PER D. ANDRÉS MOYA SIMARRO

CURS 2011-12

“Donem-li, doncs, les gràcies a la Naturalesa per la incompatibilitat, per l’envejosa vanitat que ens fa rivalitzar, per l’anhel insadollable d’acaparar o fins i tot dominar! Coses sense les quals totes les excel.lents disposicions naturals dormisquejarien eternament al si de la humanitat sense arribar a desenvolupar-se mai. L’home vol concòrdia, però la Naturalesa el que li convé a l’espècie i vol discordia.”

Kant, Idees per a una Història Universal en clau cosmopolita.

Facultat de Filosofia

Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència

EL TERRORISME SUÏCIDA: UNA HIPÒTESI EVOLUCIONISTA SOBRE EL SUÏCIDI

Memòria presentada per Josep Ripollés Garcia per a optar al grau de Doctor en
Filosofia per la Universitat de València

Director: Andrés Moya Simarro. Catedràtic de la UVEG

València 2012

Agraïments

En començar un projecte com aquest no és fàcil d'imaginar el seu acabament, ja que no en coneixes'abast, ni les dificultats que trobaràs. Una cosa és certa, tu sol no ho podries haver fet. Després d'un recorregut tan dilatat en el temps cal deixar constància de totes les persones sense les quals no hagués estat possible. En primer lloc, al professor Andrés Moya per la seua pacient generositat, per la seua competència i la seua extremada delicadesa, valga la paradoxa; en una paraula, per la seua bondad, a qui mai no hagués imaginat poder trobar-me i sense el qual, de segur, no estaríem ací. Al professor José Sanmartín, que fa ja algunes dècades va despertar en mí l'amor a la Ciència en aquell CUC als peus de la Magdalena, que sempre ha tingut per a mí les portes obertes i em suggerí l'interés d'aquest treball; al seu costat també vull agrair l'ajuda i l'amabilitat del personal del "Centro Reina Sofia para el estudio de la Violencia".

Al professor Adolf Tobeña, no tan sols perquè en un moment de forta tribulació em va orientar generosament en la millor direcció, sinó també per la vàlua de les seues obres i de la seua tasca com a científic en la nostra llengua, de qui tant he après. Al professor Vicente Claramonte, per la seua gentilesa i entrega en tots els favors que li he demanat. A Encarna Valero, de la Secretaria del Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència, per la seua amable gestió i supervisió dels tràmits, no sempre senzills. Als alumnes de Psicologia i de Filosofia de 1º de batxillerat de l'IES "Tavernes Blanques" que durant aquestos anys hem discutit, d'una forma o altra, aspectes importants d'aquest treball; a Manel Rodríguez-Castelló, amic i escriptor, per la seua impagable revisió del text. Voldria tenir un reconeixement especial amb el professor Carlos Castrodeza per tota la seua ciència i la seua filosofia, la notícia del traspàs del qual m'ha dolgut com si l'hagués conegut personalment.

A tots aquells que he proposat formar part del Tribunal, tant si han estat seleccionats com si no, moltes gràcies per la seua cordialitat i generositat, que m'han fet sentir envoltat de bonhomia i, *last but not least*, a Tomàs Santo amic i primer lector atent, a tots el meu agraïment més sincer. Si algú he oblidat, disculpes per endavant, tingue's per reconegut i sàpia que l'oblit ha estat involuntari. Tan sols voldria estar a l'alçada de l'admiració i l'agraïment que sent per tots els que m'heu espentat fins ací i, si en alguna mesura ho he aconseguit, gràcies a vosaltres ha estat; si no fos el cas però, en sóc l'únic responsable; en la meua defensa només diré que hi he posat el millor que en mí he trobat.

Per a Irene

	INDEX
Presentació	9
Introducció	13
Capítol 1. L'estat de la qüestió: el problema del terrorisme suïcida	16
1.1 La violència política i el terrorisme	16
1.1.1 <i>La història de la violència política</i>	21
1.2 La violència política religiosa	24
1.3 La violència suïcida	33
1.3.1 <i>Els suïcides polítics històrics: zelotes/sicariis, assassins, ...</i>	34
1.3.2 <i>Els suïcides polítics actuals: s. XX (2^a meitat)</i>	37
1.3.3 <i>La relació entre terrorisme i religió</i>	42
Capítol 2. El problema del suïcidi	44
2.1 Les explicacions dominants	44
2.1.1 <i>Definició: Durkheim.</i>	44
2.1.2 <i>Definició: Freud.</i>	50
2.1.3 <i>Definició: La Psicologia</i>	53
2.1.4 <i>L'aproximació psicològica al Suïcidi</i>	58
2.1.5 <i>El concepte de suïcidi: definició de l'OMS</i>	58
2.2 Dues formes de suïcidi: moral i polític	60
2.2.1 <i>El suïcidi altruista</i>	61
2.2.2 <i>El suïcidi neuròtic</i>	64
2.2.3 <i>La psicologia dels terroristes suïcides</i>	64
Capítol 3. La genealogia del suïcidi: el problema del seu origen	74
3.1 La naturalesa del suïcidi i el seu origen	74
3.1.1 <i>La sociologia</i>	74
3.1.2 <i>La psicoanàlisi</i>	75
3.1.3 <i>La biologia</i>	77
3.1.4 <i>Una proposta teòrica alternativa</i>	90
3.2 L'origen de la violència i el seu valor evolutiu	92
3.3 El valor evolutiu del suïcidi	97

Capítol 4. La guerra és el pare de totes les coses	102
4.1 El valor evolutiu de la guerra	102
4.2 La guerra i la identitat de grup	107
4.3 L'heroi i el màrtir	112
4.4 La guerra i la religió: el mite	119
4.4.1 <i>Els sacrificis rituals: Cartago</i>	126
4.4.2 <i>La religió i el sacrifici</i>	128
Capítol 5. Els suïcides polítics: necessitats etològiques	135
5.1 La funció del suïcida en la guerra	135
5.2 Els mecanismes de selecció	139
5.3 El sentit de la justícia: l'ordre	141
Capítol 6. Els suïcides morals	149
6.1 La funció del suïcida en la pau	149
6.2 La selecció dels candidats a suïcida	162
6.3 El sentit del suïcidi: la justícia	168
6.4 La identitat	171
Capítol 7. Dades sobre els suïcides	178
7.1 La diferència sexual	178
7.2 La religió	182
7.3 Identitat nacional	185
7.4 L'edat	187
7.5 La psicopatologia: la depressió, l'esquizofrènia	189
Capítol 8. La reflexió sobre el suïcidi: conclusions	195
8.1 La reflexió i el testimoni dels propis suïcides	195
8.2 Jean Améry: la mort voluntària	200
8.3 La culpa i el màrtir	205
8.4 La Filosofia i els suïcides	208
Conclusions	214
Annex: Taules estadístiques	217
Bibliografia	224

Presentació

El present treball se situa en el context de la Filosofia de Ciència, de la Biologia i, més en concret, de la Violència, que em portà en el meu Treball d'investigació dels Cursos de Doctorat a una reflexió sobre els mecanismes de la violència en relació a la concepció que de l'ésser humà contenia la filosofia de Hobbes i la concepció que del llop, com a representant de la natura no humana, pretenia l'atribució de qualitats animals, amb un afany denigratori, en la màxima "homo homini lupus" que sempiternament hom li són atribuïdes. Dues qüestions relacionades envolten la problemàtica antropològica sobre la violència: d'una banda decidir si es tracta d'una qualitat inherent o més bé adquirida i, per tant, modificable. De l'altra, però directament relacionada amb l'anterior, si era pertinent atribuir al llop eixa pretesa ferocitat (o crueltat). La relació entre els dos problemes pot servir per evidenciar quins elements de la conducta violenta tenim en comú i, així, podem determinar en quin grau la nostra conducta respon a patrons biològics o es tracta de pautes apreses. Les aportacions de l'Etologia permeteren contestar la primera qüestió i deixaren la porta oberta per a la segona, ja que una certa continuïtat es podia establir entre dues espècies ben pròximes. A partir d'aquí la modificació de la conducta humana (de la seua naturalesa), gràcies a la planificació política, podia quedar oberta i *l'home nou*, que imaginava Hobbes, fer-se realitat. L'oportunitat de continuar la investigació antropològica encetada vingué arran del treball del professor Sanmartín en el "Centro Reina Sofia para el estudio de la Violencia", i va acabar de centrar la qüestió ja que aleshores (2004) la problemàtica del terrorisme islamista centrava una part de la seua activitat i preocupacions. La participació en la VI Reunión Internacional sobre "Biología y Sociología de la Violencia" (2002) i al VI Curso Magistral: "Violencia Política: terrorismo y religión", per M. Juergensmeier (2004), ambdós a la ciutat de València, contribuïren a perfilar una possibilitat prou més concreta del plantejament ja que el fenomen del terrorisme aportava suficients elements d'interès com per a centrar la qüestió lluny d'un excés d'especulació teòrica. La impossibilitat per fixar els límits que la violència podia adoptar quedà ratificada per les múltiples accions terroristes, però la forma que més estupor produïa era la dels terroristes suïcides (TS d'ara endavant) ja que semblaven atemptar fins i tot contra una de les més elementals lleis de la natura: el principi de supervivència. Aquest fet descol·locava l'opinió pública i també la comunitat científica, que no podia més que titllar-los de fanàtics i/o dementes. La relació d'aquests suïcides amb grups religiosos acabava d'adobar l'imaginari col·lectiu encara que el resultat de les

explicacions no fora gaire convincent. Els països occidentals organitzaren tot de congressos i encontres per tal de posar els seus coneixements en comú i dissenyar estratègies comunes de defensa i lluita antiterrorista. Però la capacitat destructora dels suïcides els feia molt temibles.

D'una altra banda els estudis sobre la violència solien desatendre l'estudi de la violència suïcida i, per tant, no facilitaven la comprensió del cas dels TS que a tots amoïnaven. L'autoviolència (el suïcidi) quedava relegada al món de la psiquiatria malgrat la seua importància quantitativa el convertia en un problema social de primer ordre, es la primera causa de mort violenta al món, i que l'estudi sistemàtic per excel·lència procedia de l'àmbit de la sociologia amb *Le Suicide*, de Durkheim, la terminologia del qual es fa servir inexcusablement. Tanmateix les explicacions que se n'extreien eren escasses i la descripció dels tipus de suïcidi no millorava gaire la seua comprensió. Almenys no en el sentit que a nosaltres ens preocupava: intentar fixar si hi havia algun element determinant de l'aparició de la conducta suïcida, sempre considerant que no semblava trobar-se en cap altra espècie coneguda.

La possibilitat de relacionar els dos problemes en un de sol nasquè de la voluntat d'entendre els aspectes, respectivament, de terrorista i de suïcida, de manera que pogueren predicar-se d'un mateix comportament i respondre, per tant, a una mateixa causa. La doble problemàtica podria ser, en realitat, un avantatge, ja que les limitacions en la comprensió de la política que el suïcidi planteja podien complementar les limitacions que la psiquiatria trobava en la política. El problema consistia, aleshores, en trobar una aproximació adequada que for a aplicable als dos aspectes al mateix temps i eixa fou la que vingué de l'àmbit de la biologia, en particular de la teoria sintètica de l'evolució, ja que com havíem vist en Etologia les formes de conducta de les diferents espècies també eren seleccionades evolutivament per la seua major capacitat adaptativa, i quedaven fixades genèticament de manera que les generacions successives se'n pogueren beneficiar. Si aquesta hipòtesi era encertada, havia de permetre'ns explicar com havíem arribat fins ací i en base a quines utilitats havia estat seleccionada la conducta, quines transformacions havien tingut d'operar-se per tal com el suïcidi acabés formant part del repertori conductual que disposa l'ésser humà.

Les vies indirectes per tal d'acreditar el que l'absència de dades no permetia fer directament ens obligà a buscar en la història de la cultura i a formular una hipòtesi antropològica consistent que poguera donar raó de les diferents creacions culturals responsables d'eixes transformacions i, al mateix temps, testimonis indirectes de la seua

genealogia reconeixibles per nosaltres, i emprats en la nostra actual comprensió de la naturalesa dels conflictes generalitzats. Si la nostra hipòtesi era l'adequada, probablement, seriem capaços d'entendre les dades que oferiria el TS, per la seua banda, i també, de l'altra, el que les dades de les diferents ciències naturals i socials oferien sobre el suïcidi en general.

Ara bé, la gran variabilitat de la conducta suïcida era una prova molt exigent per a la nostra hipòtesi i les limitacions del nostre treball no ens permetien atendre totes les seues possibilitats, això no obstant sí que convenia que forem capaços d'oferir un element marc que permetera entendre el significat antropològic d'una conducta que es mostra selectiva i exigent, però que es trova present en persones de totes les característiques, les bases biològiques de la qual es podien acreditar a través de les investigacions que des de la clínica com des de la neurobiologia tenim a l'abast; que, a més, també havia de ser aplicable al cas destacat dels TS. Com que la metodologia del treball estadístic no ens permetia els resultats qualitius que buscàvem, per a donar resposta a les nostres preocupacions antropològiques, intentàrem fer servir les dades aportades pels protagonistes i, així, acudírem als treballs sobre les notes que deixen els suïcides i també a les reflexions que alguns suïcides havien tingut el coratge de sistematitzar abans de prendre la decisió fatal.

Una idea dominat aleshores era la que relacionava violència i religió, destacadament en els atemptats suïcides i, per tant, una de les problemàtiques que calia superar era la que feia referència a la subordinació d'una en relació a l'altra. Conforme la nostra hipòtesi avançava es feia evident que l'explicació de l'origen de la violència, diferent i diferenciada del que representa l'agressivitat en la resta d'espècies, la humana inclosa, no era compatible amb la pretesa subordinació sinó més bé al contrari, que la religió aporta poca cosa en la resolució dels conflictes, com ara la guerra, que són l'eix principal al voltant del qual la història humana ha anat fabricant l'ésser humà tal i com el coneixem. De manera que el suïcidi es pot entendre des d'una perspectiva naturalística sense haver de forçar cap mena d'anormalitat sinó com un recurs necessari per als grups humans enfrontats, les conseqüències de la qual disponibilitat és la que explica que alguns individus estiguen disposats a sacrificar-se ells mateixos en una peculiar forma de sacrifici que és un clam per la dignitat. Que els trets que en depenen d'aquella violència són l'origen de la nostra pròpia constitució moral, d'inspiració heroica o matirial, i el fonament de les societats humanes, així com de les relacions entre elles i els mecanismes reguladors implementats de cara a assegurar la seua perdurabilitat.

La cultura, la història i el que de més valuòs hi ha en l'èsser humà, com és el sentit de la dignitat i la justícia, només es pot entendre de manera completa tenint en compte eixa força creadora que ha estat la violència, creadora, entre d'altres, de la religió, la ciència, i tot allò que més ens estimem, destacadament la nostra pròpia intimitat i les exigències de canvi i de millorament que semblen inevitables, entre elles la desaparició dels suïcidis, terroristes o no.

Introducció

La comunitat científica està lluny de trobar una explicació satisfactòria al problema del terrorisme en la seua versió suïcida (TS) i això ha fet possible que circulen especulacions més o menys *ad hoc* que poc o res tenen a veure amb la comprensió global del problema. El que nosaltres proposem és veure quins elements defineixen el terrorisme i començar per exposar la seua història i les seues formes més significatives, buscant els precedents més clars del suïcidi terrorista i intentar posar a prova les explicacions dominants per veure'n les limitacions. A continuació ens plantejarem el problema del suïcidi tal qual amb les corresponents interpretacions, que hauran de mostrar la seua validesa per explicar el cas particular del TS. A partir d'aquestes exposicions traurem les conclusions que ens permeten proposar una alternativa en relació al suïcidi en general, que mostrarà si és capaç d'explicar també el cas dels TS.

Aquesta novetat consisteix en mostrar la seua genealogia, i posar de manifest el valor que ha tingut el suïcidi des d'un punt de vista evolutiu. Eixa comprensió del fenomen en general ha d'estar clarament relacionada amb el TS, ja que la idea arranca del postulat que no es tracta de dues formes separades, com acostuma a considerar-se, sinó d'un sol fenomen que adopta dues formes aparentment allunyades amb una única significació al fons. El context en el que podrà ser exposada la seua naturalesa serà l'estudi de la violència, el seu origen i la seua sistematització: la guerra. De l'anàlisi de la violència i de les seues conseqüències se'n poden obtenir conceptes clau com el de l'heroi i el màrtir, tots dos articulats amb els discursos de legitimació de la lluita armada, així com el d'identitat i sacrifici. L'aparició del sacrifici té la seua forma més genuïna en aquest context i és el que ha de mostrar la seua utilitat com a resposta a les necessitats etològiques del grup en cas de conflicte generalitzat. Tant la Sociologia com la Psicologia seran els primers referents en aquesta fase que donarà pas a una plantejament biològic, que permeta una explicació conforme el paradigma darwinianà, que ens ajude a entendre de quina manera el suïcidi ha arribat a formar part constitutiva de la nostra conducta, ja no en la guerra sinó també en general.

La universalitat del suïcidi, juntament amb la seua especificitat, ens obliga a buscar les raons d'aquesta exclusivitat, que no pot sinó vindre de la mà de la pròpia evolució. Si ens fixem en els desenvolupament de la conducta violenta en d'altres espècies pròximes a la nostra podem intentar esboçar una possible resposta. La història de les cultures ens mostra l'evidència que importants transformacions socials han estat

possibles a partir de novedoses formes de conducta, entre les quals destacadament la disposició a l'autosacrifici. Els rituals que s'hi associen, juntament amb els èxits en els conflictes amb d'altres grups feren la resta. Figures com l'heroi i el màrtir són les responsables de la generalització de la capacitat suïcidària i permeten, gràcies a la continuïtat que trobem entre ambdós, establir la relació entre l'element polític i el religiós en l'administració de la violència i la institució de l'Estat. Al socaire dels conflictes entre grups se seleccionen les qualitats d'aquells individus que han sobreviscut, i han permés el grup de sobreviure, que es convertiran en models a imitar per part del grup i seran una font de moralitat subordinada al sacrifici altruista, en termes de la sociobiologia.

Discutirem les diferents aproximacions a la selecció grupal i intentarem fixar les peculiaritats de la transmissió d'aquesta forma de conducta, difícilment acomodable a les diverses teories dominants. L'adopció d'una perspectiva polemològica ens ajudarà a entendre com ha estat possible que la violència, en forma individual i també sistemàtica o grupal, haja conformat les qualitats que observem en els éssers humans. La presència de la religió, en la seua relació amb els conflictes armats i el poder polític que en dimana, ens planteja dos reptes: quina relació hi ha entre la violència i *allò sagrat* a propòsit de dues figures, la víctima sacrificial i el boc expiatori (*bouc emissaire*) que seran la clau per decidir sobre la pretesa relació entre terrorisme i religió. Les conclusions serviran per completar una teoria sobre la naturalesa del que és social i de la seua relació amb el subjecte. Eixa qualitat ha de permetre'ns entendre l'arrel de la identitat i també el sentit de la dignitat i, sobretot, quina jerarquia marca la prioritat. Així l'explicació de la conducta suïcidària dels terroristes com dels suïcides que anomenem morals, en seran la prova, si la hipòtesi es confirma.

La situació resultant com que ja és propera al present, permet contrastar el valor de la hipòtesi en relació als mecanismes emocionals que ha dissenyat l'evolució per tal d'oferir una estratègia adaptativa evolutivament estable, per a la resolució de tots aquests tipus diferents de conflictes. La relació entre el mecanisme individual, que representa el sistema emocional, i el valor evolutiu que tenen les conductes així seleccionades des del punt de vista del grup i de l'espècie, ens permetrà entendre que hi ha alguna clau implícita capaç d'explicar la presència del suïcidi moral, així com la seua utilitat grupal i el seu sentit individual. La posterior formulació d'una hipòtesi explicativa sobre el significat (valor i funció) del fenomen suïcidari: la necessitat de posar ordre i fer justícia, està present darrere dels suïcidis tant polítics com morals, la

consideració de la racionalitat del suïcidi i de la seua compatibilitat amb la llibertat se sotmetrà a discussió per tal de preservar la dignitat malgrat les situacions extremes a les què massa sovint s'ha d'enfrontar l'ésser humà. Farem, a continuació, una valoració de les conseqüències que té aquesta proposta d'interpretació que converteix el suïcidi en una disposició general de l'ésser humà repassant el que les estadístiques, juntament amb la resta de dades de caràcter subjectiu i de l'anàlisi fenomenològica dels propis suïcides, permeten concloure. I en traurem les conseqüències en relació amb els problemes filosòfics que planteja la nostra hipòtesi de cara a una antropologia renovada, conforme al punt de vista del paradigma darwinianà.

Des del punt de vista metodològic i conforme els objectius plantejats al començament hem fet servir tots els recursos que hem tingut a l'abast, tot i considerant que es tracta d'un treball bàsicament teòric, i que inclouen informació procedent dels diferents àmbits de la teoria que afecten el problema tractat, barrejant intencionadament les ciències naturals amb les humanes, per tal de poder el part final després de definir la nostra hipòtesi, confrontar-la amb les diferents menes de dades que per les seues característiques poden aportar informacions significatives més directament relacionades amb el món empíric., com per exemple la distribució quantitativa de les estadístiques, les investigacions que la clínica aporta, els estudis neurològics, etc, i també, en l'última part i situats en un conext estrictament subjectiu però en el nostre cas d la màxima importància, escoltant el que els suïcides han escrit de la seua pròpia mà.

La pretensió era de no deixar per considerar cap informació que fos rellevant de cara a fonamentar una investigació sobre un objecte que només de manera indirecta sembla accessible a la comprensió racional. Com des del principi hem afirmat, aquest treball preten tindre alguna utilitat pràctica i si els nostres plantejaments són correctes, podem plantejar futures aplicacions en les polítiques de prevenció del suïcidi, sempre amb la convicció que es tracta d'una plataforma apta per al disseny de futures estratègies investigadores.

Capítol 1. L'estat de la qüestió: el terrorisme suïcida

1.1 La violència política i el terrorisme.

Hem començat el treball fixant un marc de conflicte dins de la violència en general del que serà el tema de la nostra investigació: l'estudi del suïcida. Per tal de situar-nos a banda donarem la definició de violència que proposa l'OMS en el seu *Informe mundial sobre la violència y la salud* (Ginebra, 2002: 3), per tractar-se del concepte més bàsic ja que conté els altres dos, el del suïcida i el del terrorisme. L'OMS defineix la violència com:

“L'ús deliberat de la força física o el poder, sia en grau d'amenaça o efectiu, contra u mateix, una altra persona o comunitat, que cause o tinga moltes possibilitats de causar lesions, mort, danys psicològics, transtorns del desenvolupament o privacions”¹

Una forma característica de la violència és la política, la qual inclou la violència terrorista, i el terrorisme suïcida en particular. Per això recordem Wright Mills (1973: 166) quan afirma:

“Tota política és una lluita pel poder; el tipus definitiu de poder és la violència”²

I es completa en dir:

“La pau és una por mútua, un equilibri de por armat”³,

i evitem així la redundància que pugui haver en el concepte *violència política*. Perquè es tracta d'una segona presa de partit afirmar que la violència se situa al nucli de les societats humanes i que, a més, la seua continuïtat en el temps depèn directament de la seua capacitat per controlar-la. La relació entre les societats polítiques i l'administració

¹ “El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicologicos, transtornos del desarrollo o privaciones”.

² “Toda política es una lucha por el poder; el tipo definitivo de poder es la violencia”.

³ “La paz es un miedo mutuo, un equilibrio de miedo armado”, op.cit. p. 178

de la violència és directa i estructural, no merament circumstancial. No cal dir que també ha de ser capaç, cada societat si aspira a perdurar, de defensar-se de la violència provinent d'altres grups humans. Per això la violència s'administra i es posa a prova en dues direccions cap a dins (violència interna) i cap a fora (violència externa). Els grups polítics mantenen la seua integritat (sobirania) en la mesura que són prou forts per limitar les ambicions dels veïns en conflicte. La política serà la responsable de l'administració dels recursos de la força i del poder també en la mesura que aquest darrer incorpora altres instruments no merament físics que realitzen aquella funció. En tot cas, sembla que a la base del poder polític s'hi troba la força, tal com deia Wright Mills. Recordar ací la definició d'Estat que donà Weber és una mostra més del que diem: “el monopoli de l'ús de la violència física legítima”.

Malgrat que no tota política ha de ser violenta, la que a nosaltres ens ocuparà és precisament la que sí que ho és i d'una manera gairebé exclusiva: el terrorisme. I és també una forma de fer política, ja que la legitimitat del poder descansa, *de facto*, en la força. La legitimitat formal és un aspecte sobrevingut d'acord amb les diferents formes de relacionar-se el poder polític amb la societat civil i de controlar la força disponible. Aquells que pretenen disputar la legitimitat al poder polític ho fan, de vegades, fent servir la violència. Si, aleshores, aconseguen els seus objectius, passen a convertir-se en poder legítim. Aquestes formes de lluita són les que constitueixen la violència política i, a propòsit del seu origen, l'obra de Waldmann (*Radicalismo étnico*, 1989:20) refusa l'explicació que dóna Gurr, segons la qual:

“totes les formes de violència política es deuen a una privació relativa, és a dir, a una discrepància percebuda per les persones entre el que pretenen i el que en realitat els espera”⁴,

per la qual cosa hom suposaria que hi ha alguna proporció entre una forma de lluita política, violenta per exemple, i el grau de desacord entre les expectatives i la realitat viscuda per un grup. Estaríem ací en presència d'una interpretació de la violència en termes de discrepància entre allò que tens i el que tu creus que mereixes (o allò a què tens dret), tal i com explica el terrorisme suïcida Josrojavar, *Los nuevos mártires de Alá*

⁴ “todas las formas de violencia política se deben a una privación relativa, es decir a una discrepancia percibida por las personas entre lo que pretenden y lo que en realidad les espera.”

(2002:173), quan diu que:

“ El martiri iranià, algerià o palestí obeeix a una lògica interna que és l’aspiració frustrada a una nació denegada.”⁵

Sembla una simplificació excessiva, perquè són moltes les comunitats que aspiren a una nació pròpia i, en canvi, molt poques les que defensen les seues aspiracions per mitjans violents, sense que la frustració que pateixen explique la diferència que hi ha entre les respectives estratègies de lluita política. La frustració col·lectiva sembla poca causa per a explicar un fet tan específic: pot haver-hi frustració individual, però cal alguna cosa més per explicar la violència política. Per això Waldmann (1989: 30) subscriu l’anomenada *teoría de la movilización de recursos*, segons la qual:

“La protesta i la violència no són conseqüència directa d’una insatisfacció momentània de la població. La predisposició a utilitzar la violència depén més aviat de les capacitats i possibilitats de mobilització política que tenen els grups malcontents.”⁶

“Entre les possibilitats de mobilització política d’un grup i la seua capacitat d’organització hi ha una relació molt estreta. Per això cal buscar els mecanismes amb els què el grup recluta els individus i n’obté la lleialtat”⁷,

“Decisius per a la capacitat d’un grup o organització de realitzar accions col·lectives són els recursos que té al seu abast; el concepte de recurs en què es basa és ampli i abasta, a més dels familiars i els

⁵ “El martirio iraní, argelino o palestino obedecen a una lógica interna que es la aspiración frustrada a una nación denegada”

⁶ “La protesta y la violencia no son consecuencia directa de una insatisfacción momentánea de la población. La predisposición a utilizar la violencia depende más bien de las capacidades y posibilidades de movilización política que tienen los grupos descontentos.”

⁷ “Entre las posibilidades de movilización política de un grupo y su capacidad de organización existe una relación estrecha. Por eso hay que buscar los mecanismos con los cuales el grupo recluta a los individuos y obtiene su lealtad.”

financers, factors ideològics i motivacionals”⁸,

“Els grups contestataris dirigeixen al sistema polític reivindicacions que tenen per objectiu millorar la seua posició i adquirir bens col·lectius addicionals. D’acord amb els recursos que disposen es poden permetre exercir pressió d’una manera suau i invisible (grups de pressió) o han de recórrer a la violència, mitjà espectacular per la seua capacitat potencial de destruir el sistema”⁹.

Aquesta idea d’un procés complex implica que el grup amb aspiracions de canvi ha d’avaluar els recursos que disposa i actuar en conseqüència, de manera que la lluita dels terroristes suïcides ha de veure’s com el resultat de la seua capacitat per reclutar partidaris, però també la de disposar dels recursos militars i financers per dur endavant la seua lluita. Podem veure que, a més de les motivacions psicològiques i racionals, s’hi han de donar altres factors com són les condicions materials que facen viable una estratègia política violenta determinada. Això mostra que tenim dues interpretacions alternatives per al problema de la violència política: una que destaca les motivacions psicològiques (encara que siguen col·lectives) per a l’acció i una altra que posa l’èmfasi en les circumstàncies socials i materials apropiades per a l’estratègia de la motivació política. Això faria pensar en dues maneres d’abordar el fenomen: la primera que tractaria d’identificar les motivacions individuals i la disposició personal per a la lluita violenta, mentre que la segona buscaria les circumstàncies que constituïrien la base per a l’estratègia política violenta. Anirem veient com alguns autors fan servir el mateix plantejament i pensen que si comprenen les motivacions individuals dels terroristes trobaràn una explicació vàlida per al fenomen polític. Contràriament hi ha qui en considera l’aspecte històric i social en primera instància, i tendeix a pensar en les

⁸ “Decisivos para la capacidad de un grupo u organización de realizar acciones colectivas son los recursos que tiene a su disposición; el concepto de recurso en que se basa es amplio y abarca, además de los militares y financieros, factores ideológicos y motivacionales.”

⁹ “Los grupos contestatarios dirigen al sistema político reivindicaciones que tienen por objeto mejorar su posición y adquirir bienes colectivos adicionales. Según los recursos de que dispongan, pueden permitirse ejercer presión de una manera suave e invisible (grupos de presión) o tienen que recurrir a la violencia, medio espectacular por su potencial capacidad de destruir el sistema”.

motivacions individuals com a entitats poc rellevants per a l'explicació general del fenomen, o simplement les situa fora de l'abast de la comprensió teòrica que la metodologia adoptada permet a Durkheim afirmar:

“...deixant de banda, per dir-ho així, l'individu en tant que individu, els seus motius i les seues idees, ens preguntarem quins són els estats dels diferents medis socials”.¹⁰

Són dues formes de pensar que continuaran estant presents com si foren irreconciliables però també, al mateix temps, complementàries. La forma de la violència política per antonomasia és **el terrorisme**, i més enllà de les discussions sobre la definició pertinent, farem servir la següent caracterització:

- 1ª) ha de tenir una motivació política,
- 2ª) ha de fer servir la violència o l'amenaça de practicar-la,
- 3ª) ha de buscar repercussions psicològiques més enllà de les víctimes directes,
- 4ª) ha d'estar dirigit per una organització jerarquitzada o estructurada en cèl·lules (no uniformada), i
- 5ª) no ha de formar part de cap organització estatal (Hoffman, 1989: 62).

La utilització del mot terrorisme s'haurà de cenyir a les condicions enumerades, evitant així alguns eufemismes i exageracions que sovint acompanyen la informació sobre aquests temes. Per la seua banda el Departament d'Estat dels EUA defineix terrorisme com:

“Violència premeditada, políticament motivada, perpetrada contra objectius no combatents per part de grups subnacionals o agents governamentals clandestins, normalment amb el fi d'influir un públic determinat”.¹¹

On, com veiem, s'ha incorporat la possibilitat de grups al servei d'altres governs, és a

¹⁰ “laissant de côté, pour ainsi dire, l'individu en tant qu'individu, ses mobiles et ses idées, nous nous demanderons quels son les états des différents milieux sociaux...” (*Le Suicide*, 1930:148)

¹¹ “violencia premeditada, políticamente motivada, perpetrada contra blancos no combatientes por parte de grupos subnacionales o agentes gubernamentales clandestinos, normalmente con el fin de influir a un público determinado”. Reich, 1994:282.

dir del terrorisme d'estat clandestí.

1.1.1 *La història de la violència política.*

La història de la forma de lluita política terrorista mostra en el seus orígens dues significacions diferenciades. La primera és la del **terrorisme d'Estat**, que té el seu origen a finals de segle XVIII amb el *régime de la terreur* de 1793-1794 a França, que mostra una diferència qualitativa amb el que ara coneixem: el terror l'exerceix el poder polític establert, el qual li atribueix al concepte un valor positiu en la mesura que pretén “acabar amb el caos” i és considerat un instrument políticament útil:

“El terror no és més que justícia, ràpida, severa i inflexible; per tant és una emanació de la virtut (Robespierre)”¹².

Aquest concepte és el que li dona l'origen etimològic al mot terrorisme, i a la pràctica corresponent¹³. El primer text modern sobre terrorisme és *El catecismo revolucionario* (1871) de Nechaev on s'afirma:

“El revolucionari només coneix una ciència: la ciència de la destrucció...La revolució pot destruir tot l'Estat fins els seus fonaments...els fins de la nostra societat no són més que els de la total emancipació i felicitat del Poble.”¹⁴

Les formes de terrorisme d'Estat que coneixem a partir sobretot dels anys 30 del segle XX són associades a Estats totalitaris (pensem en els règims que han fet servir el terror com un instrument al servei de l'Estat: l'Alemanya nazi i la URSS de Stalin, Xina, Cuba,...) i es caracteritza per “La creació d'un sistema de terror, recolzat pel govern, on la persecució generalitzada dels “enemics de l'Estat” forma els mitjans per aconseguir una submissió total.”¹⁵

¹² Hoffman,1999:18. “el terror no es más que justicia, rápida, severa, e inflexible; por lo tanto es una emanación de la virtud”

¹³ op.cit. pags 17 i ss

¹⁴ citat per Rapoport en Reich, 1994:123. “El revolucionario sólo conoce una ciencia: la ciencia de la destrucción...La revolución puede destruir todo el Estado hasta sus cimientos ... los fines de nuestra sociedad no son otros que los de la total emancipación y felicidad del Pueblo

¹⁵ op.cit.pag. 31-2. “La creación de un sistema de miedo, apoyado por el gobierno donde la persecución generalizada de los “enemigos del Estado” forma los medios para conseguir una sumisión total”.

L'altra és el **terrorisme insurgent** que troba la seua primera forma en l'organització russa fundada el 1878 *Narodnaya Volya* (Voluntat del Poble), que el 1881 assassinà el tsar Alexandre II fent servir una bomba que acabà també amb el qui la va llançar, dins un context de justificació política de “propaganda pels fets”.¹⁶ Això significa que aquest grup considerava l'opció violenta de fer política a partir d'una manca d'adequació de qualsevol altre mitjà de consecució dels seus objectius... en un termini temporal acceptable. Els seus ideals revolucionaris el converteixen en un concepte amb connotacions positives, on els objectius a atacar són calculadament elegits per trasmetre el missatge desitjat (és al capdavant una forma de propaganda). És lògic pensar que, en aquest cas, les víctimes innocents no són sinó un entrebanc en el camí de la consecució dels objectius, ja que el missatge que hom transmet queda tocat pels efectes col·laterals i distorsiona l'efecte que la “propaganda” tindrà sobre els seus destinataris, a diferència del terrorisme estatal en què les víctimes innocents multipliquen els efectes desitjats. Per això parlem de terrorisme insurgent i d'Estat que funcionen amb lògiques ben diferents.

“El terrorisme està dissenyat per a crear poder allà on no n'hi ha o per a consolidar el poder on n'hi ha poc. A través de la publicitat que genera la seua violència els terroristes pretenen aconseguir la influència i el poder que els manquen per forçar el canvi polític tant a escala local com internacional”¹⁷

La utilització sistemàtica del terrorisme com a forma de lluita política només es generalitza a partir de les lluites anticolonials dels anys 40', tant per la seua estratègia sistemàtica per combatre un enemic molt més poderós en termes d'armament convencional com pels resultats obtinguts en cada cas. Els motius de l'èxit de les formes de lluita emprades, en relació als seus predecessors, tenen dues raons: la importància de l'opinió pública mundial (vinculada al protagonisme dels mitjans de comunicació) i la vulnerabilitat de les forces ocupants davant aquesta mena de lluita (per exemple, l'atac contra l'hotel King David a Jerusalem el 1946, on es trobava el comandament britànic i les forces militars, causà noranta-una víctimes mortals i

¹⁶ op.cit. pag. 24. “propaganda por el hecho”

¹⁷ op.cit. pag. 62. “El terrorismo está diseñado para crear poder allí donde no lo hay o para consolidar el poder allí donde hay poco. A través de la publicidad que genera su violencia, los terroristas pretenden conseguir la influencia y el poder de los que carecen para forzar el cambio político tanto a escala local como internacional”

quaranta-cinc ferits) (*op.cit.* 76 i ss.). El 1948 s'acabà el domini britànic sobre Palestina i es proclamà la creació de l'Estat d'Israel. Aquesta situació fora inimaginable sense els atacs esmentats. El model va servir, tot seguit, per a Xipre i Algèria, però també per a la lluita d'Irlanda del Nord contra Gran Bretanya. A partir dels anys 60' i 70' apareixen els moviments separatistes de caire etnonacionalista. (com l'OAP, ETA o el FAQ) que

“...recorren al terrorisme com a mitjà per atreure l'atenció sobre ells mateixos i sobre les seues causes, sovint amb l'objectiu de, tal i com feren els seus predecessors anticolonialistes, atreure la simpatia i el suport de la comunitat internacional”¹⁸

És al final dels 60' que naix una forma nova de terrorisme que canviarà la història de la violència política: **el terrorisme internacional modern**. El 22 de juliol del 1968 tres palestins membres del FPAP (annex a l'OAP) segresten un avió comercial de la línia aèria israeliana EL AL amb la finalitat de forçar l'alliberament dels presos palestins a canvi de la vida dels passatgers. (*op.cit.* 96). Però el fet que més impacte tingué en tota l'opinió pública mundial fou el segrest el 1972 als Jocs Olímpics de Munich, per part del grup palestí Setembre Negre, dels atletes israelians. La lluita del FLN algerià amb el govern francès va seguir patrons similars als de Palestina en el sentit d'atraure l'atenció mundial sobre una causa que, segons pensaven, no podia ser defensada per altres mitjans. De la mateixa manera els palestins decidiren exportar fora del seu territori la seua lluita i forçar el món a reparar en les seues reivindicacions. L'èxit del segrest de Munich va fer que l'OAP entrara a l'ONU (en qualitat d'observador especial) i que establira relacions diplomàtiques amb més països (86) que el mateix Israel (72 aleshores). (*op.cit.* 107). Alguna cosa semblant passà amb la causa armènia i l'EALSA (Exèrcit Armeni per a l'Alliberament Secret d'Armènia) en 1975, i els kurds del PKK (Partit dels treballadors del Kurdistan). Un altre fenomen preocupant fou a la meitat dels 80', la utilització per part d'alguns Estats (Síria, Iraq, Iran i Líbia) de formes de lluita terrorista internacional, de manera que podien enfrontarse amb estats més poderosos sense por a les represàlies. Finalment (2003) l'ocupació d'Iraq pels USA canviaria definitivament la història.

¹⁸ *op.cit.* pag. 35. “recurrieron al terrorismo como medio para atraer la atención sobre ellos y sobre sus causas, a menudo con el objetivo de, tal y como hicieron sus predecesores anticolonialistas, atraer la simpatia y el apoyo de la comunidad internacional”

1.2 La violència política religiosa.

Es tracta d'una forma de terrorisme que té prou connotacions com per ser analitzada separadament, atés el seu protagonisme durant els darrers anys. La participació de l'element religiós en la lluita política violenta té la seua fesomia pròpia i la seua història. Diu Rapoport que la forma moderna del terrorisme religiós és molt recent:

“Alguns islamicistes consideren que la seua primera expressió fou la campanya d'assassinats del *Fidayun Al-Islam* iranià (1943-1955) contra destacats funcionaris.”¹⁹

La incorporació de la religió a l'arena política ha tingut lloc després de la II Guerra Mundial. Malgrat que amb anterioritat a aquesta data alguns moviments terroristes tenien un fort component religiós, i que bona part dels seus membres eren religiosos, aquest tret no primava sobre l'aspecte nacionalista o irredemptista.²⁰ Els primers autors que manifestaren la necessitat de participar en política dins el món islàmic, i per tant dins la història del terrorisme d'inspiració religiosa, ho feren després d'un procés de profunda revisió i adaptació de la pròpia tradició, l'obra de Sayyid Qutb *Jalones en el camino* (1964) segueix una teoria creada a l'Índia pel *maulama* Maududi (1939). A la d'Abd el Salam Faraj, *El deber desatendido* (1971), es tracta dels puntals de la doble modificació teòrica entre els sunnites: la necessitat de combatre políticament per recuperar l'Islam i el fet d'enfrontar-se als mateixos polítics i religiosos islàmics que no fan servir la llei de Mohamed sinó la dels homes, i que són responsables de l'actual *yahiliya* (barbàrie o ignorància): “...significa el domini (*hakimiya*) de l'home sobre l'home, o millor, la cega submissió a l'home en lloc d'a Alà... En qualsevol temps i lloc els éssers humans s'enfronten amb aquesta dràstica opció: observar la llei d'Alà en la seua totalitat o aplicar lleis d'una mena o altra imposades per l'home. En el segon cas estan en una situació de *yahiliya*”²¹

¹⁹ W.Reich (ed.), 1994:142. “Algunos islamicistas consideran que su primera expresión fue la campaña de asesinatos del *Fidayun Al-Islam* iraní (1943-1955) contra funcionarios destacados”

²⁰ Hoffman, 1989: 126

²¹ Qutb, Sayid en Sivan, 1997:39. “...significa el dominio (*hakimiya*) del hombre sobre el hombre, o mejor la ciega sumisión al hombre en lugar de a Alá... En cualquier tiempo y lugar los seres humanos se enfrentan a esta drástica opción: observar la Ley de

dels països islàmics i, en última instància, de la decadència que viu l'islam des de fa segles,

“Perquè tot al voltant nostre és *yahiliya*: les percepcions i les creències, els modals i la moral, la cultura, l'art i la literatura, les lleis i les normes, incloent-hi bona part del que considerem cultura islàmica.”²²

Per la seua banda Faraj argumenta la necessitat de canviar el sentit del terme *jihad*, que originàriament significa “...lluita espiritual contra la naturalesa maligna”, encara que

“tal com és percebuda normalment, la *jihad* era concebuda per anar contra les comunitats no musulmanes. L'opinió sunnita més recent...és que la *jihad* fou dissenyada per a defensar l'islam d'un atac directe”²³,

de manera que l'islam

“...no pot acomplir la seua missió original fins que la *jihad* no siga emprada també amb una finalitat interna.”²⁴

Així el concepte d'infidel es pot aplicar també als mateixos musulmans i així poden ser tractats també com a enemics.: l'apostasia és pitjor que ser infidel. En aquest sentit un autor força més antic, (s.XIII) Ibn Taymiya, diu:“Tot aquell grup de musulmans que transgredisca la llei islàmica ha de ser combatut.”²⁵

El ja citat Faraj, per la seua banda, fou el líder d'“El grup Islàmic d'Egipte” que

Alá en su totalidad o aplicar leyes de un tipo u otro impuestas por el hombre. En el segundo caso están en una situación de *yahiliya*.”

²² op. cit.pag. 40. “Porque todo a nuestro alrededor es *yahiliya*: las percepciones y las creencias, las maneras y la moral, la cultura, el arte y la literatura, las leyes y normas, incluyendo buena parte de lo que consideramos cultura islámica”

²³ Rapoport, op. cit. p.126. “lucha espiritual contra la naturaleza maligna”, ” “tal y como se percibe normalmente, la *jihad* estaba concebida para ir contra las comunidades no musulmanas. La opinión sunni más reciente...es que la *jihad* fue diseñada para defender al Islam de un ataque directo”

²⁴ ibid. “...no puede cumplir su misión original hasta que la *jihad* sea utilizada también para fines internos”

²⁵ Sivan, 2000:154. “Todo grupo de musulmanes que transgreda la ley islámica debe ser combatido”

assassinà Anwar el Sadat el 1981.

Per tal d'acabar d'incorporar la tradició religiosa a la lluita política, Qutb no considera que l'autoritat política haja de ser per força religiosa sinó que pot ser laica però fundada en la *sharia* (*ibidem*). Han sigut necessàries importants transformacions històriques, la més significativa la de la revolució islàmica iraniana de 1979, a partir de la qual comencen a formar-se els primers grups radicals religiosos (xiïtes) que s'afegiran als anteriors en un nou camp de batalla d'abast internacional que continua fins a l'actualitat. Aquest predomini del terrorisme islàmic ha contaminat bona part de la reflexió sobre la relació entre terrorisme i religió i ha consumat una associació d'idees entre radicalisme religiós i terrorisme que es troba lluny de ser evident.

El principal problema el trobem a l'hora de diferenciar l'element religiós dins el conjunt dels grups terroristes: què és el que en aquests grups és imputable a la religió de manera que si no foren religiosos, tampoc no serien terroristes, i quins d'aquests grups fan servir la justificació religiosa com a mera coartada política per a les seues ambicions. Aïllar l'element religiós dins un moviment polític radical no és fàcil, més encara quan hem vist molt sovint adoptar justificacions religioses per a justificar conflictes armats d'origen i motivacions clarament laics (la invasió americana d'Iraq fou justificada *a posteriori* com una guerra oberta “contra l'eix del mal” per G.W.Bush, però també hem vist líders polítics que començaren la seua carrera com a laics i adoptaren un perfil religiós en funció de decisions estratègiques, com per exemple Arafat amb Al Fatah per tal de defensar-se de l'amenaça política que representava Hamàs, d'inspiració xiïta. Tanmateix no podem considerar religiós a tot aquell que ho pretenga ser al marge de la seua tradició i implantació entre la població a la qual representa com fa, per exemple, Juergensmeyer (2001:7) en definir el terrorisme religiós d'aquesta manera:

“...actes públics de violència en el canvi de segle als què la religió a aportat el motiu, la justificació, l'organització i l'atenció del món”²⁶.

Aquesta definició li permet elaborar una síntesi de tots els moviments terroristes per tal de buscar la seua legitimació religiosa i concloure així que en realitat la religió és l'expressió simbòlica d'una lluita eterna que els terroristes lliuren materialment contra

²⁶ “(terrorismo religioso) ...actos públicos de violencia en el cambio de siglo a los que la religión ha aportado el motivo, la justificación, la organización y la atención del mundo”

el seu enemic: el Mal (així amb majúscules, ja que la lluita Eterna és entre el Bé i el Mal). Més enllà de la justificació d'una generalització d'aquesta mena el que sembla més difícil d'acceptar és que tots els casos que ell analitza siguin susceptibles de ser considerats exemples de terrorisme religiós, sobretot quan és fàcil veure que no són equiparables els grups formats per individus d'una secta més o menys oportunista (diríem que el KKK és religiós perquè fa servir símbols cristians?), creada a partir d'elements procedents de les més diverses "tradicions" que han rebut un ensamblatge arbitrari, amb un ideari de caràcter apocalíptic, capaç de justificar qualsevol acció dins del més pur deliri paranoide i amb un caràcter enmascarador innegable, com és el cas al Japó del grup *Aum Shinrikyo* (Veritat Absoluta), liderat per Shoko Asahara (en realitat Chizuo Matsumoto (1955); Juergensmeyer, 2001:123), responsable de l'atemptat amb gas sarin al metro de Tóquio en 1995; o de Timothy McVeigh responsable de l'atemptat contra l'Oficina Federal d'Oklahoma el 1995, dels quals afirmar que són de mena religiosa és una inexactitud flagrant, per bé que facen servir el llenguaatge religiós en les seues justificacions (*vid. op. cit.*). Per exemple Chizuo Matsumoto acumulà tal diversitat de doctrines que és difícil determinar a quina de totes pertany: budista en sentit ampli (totes les tradicions budistes li interessien), taoista, hinduista ("Estava consagrat tant a Siva com a Buda"²⁷), cristià (adopta la idea de Armagedón, "procedent del llibre de la Revelació del Nou Testament de la Bíblia Cristiana"²⁸, adoptà les profecies de Nostradamus i, finalment, "volia ser com Crist, un salvador"²⁹). No sé si hi calen més comentaris: es tracta d'una religiositat pseudomística molt laxa on el culte a la personalitat destaca sobre cap altre contingut i la manipulació de la gent en base a presumptes profecies apocalíptiques ja sabem el que és: un frau monumental per tal de finançar delirants ambicions. Timothy McVeigh extrau la seua formació religiosa, i també política i terrorista, de la novel·la d'Andrew MacDonald (1978) *The Turner Diaries*, que descriu l'enfrontament apocalíptic entre un govern dictatorial americà i els lluitadors per la llibertat, i les idees d'un grup anomenat *Identitat Cristiana*, basat en la supremacia racial cristiana, antisionista, que persegueix una revolució capaç d'unir religió cristiana i Estat. Sembla que l'esperit, i la lletra també, de l'atemptat és una part de la novel·la de MacDonald. Hi ha dubtes més que raonables sobre la salut mental i les vertaderes intencions d'aquests individus, així com sobre les justificacions religioses

²⁷ op.cit.pag. 124

²⁸ ib.pag.125

²⁹ ib. pag.128

que fan servir que no passen de ser una forma d'emascarar les seues intencions perverses i la seua profunda desestructuració psíquica (*vid.* Juergensmeyer, 2000, 2004; Hoffman 1989, etc.). De l'altra banda tampoc no es pot qualificar de terrorisme religiós el que feu Mehir Kahane, rabí nascut a Nova York, on funda la Lliga de Defensa Jueva i després, ja a Israel, en 1984, el partit polític *Kach* (Doncs), prohibit en 1988 per les seues posicions “no democràtiques i racistes”³⁰ tper molt extremista que siga (el seu pensament fou qualificat per Sprinzak de “messianisme catastròfic”), s'expressa en els següents termes:

“El Mesies vindrà enmig d'un gran conflicte en què els jueus triomfaran i lloaran Déu mitjançant el seu triomf”, o també:

“mentre els jueus foren exaltats i els seus enemics humiliats, es glorificava Déu...Els enemics d'Israel a qui calia humiliar incloïen qualsevol que interrompés el moviment cap al restabliment de la nació bíblica. En primer lloc estaven els àrabs, que ocupaven la terra que els jueus havien de reclamar,..., i els jueus laics que no empraven en primer lloc el concepte d'un Israel religiós”³¹,

Finalment consignem aquesta aseveració de Kahane: “el Govern laic és l'enemic”³²,

És evident que la d'ell és, en primera instància, una lluita política antiarabista calcada de l'antisionisme que coneixem però de signe contrari. Com el que féu (25 de febrer de 1994) Baruch Goldstein, seguidor d'en Kahane, a la Tomba dels Patriarques a Hebron durant l'oració del Ramadà en disparar fins a l'última bala sense intentar fugir. Tampoc no mereixeria el nom de terrorisme religiós l'atemptat que costà la vida a Indhira Gandhi a mans dels *sikh* com a venjança per la profanació del Temple Daurat i la mort de 492 fidels³³, ja que no hi havia cap conflicte religiós al darrere sinó de caràcter polític: aquests creients no busquen la seua salvació sinó la perpetuació de la

³⁰ Juergensmeyer, 2001:62

³¹ op.cit.pag.62-3. “mientras los judios fuesen exaltados y sus enemigos humillados, se glorificaba a Dios. ... Los enemigos de Israel habia que humillar incluian a cualquiera que interrumpiese el movimiento hacia el restablecimiento de la nación bíblica. En primer lugar estaban los árabes, que ocupaban la tierra que los judios tenian que reclamar,..., y los judios laicos, que no utilizaban el concepto de un Israel religioso en primer lugar”

³² ib.64. “el Gobierno laico es el enemigo”

³³ Pape, 2005:156

comunitat *sikh* ací a la terra.³⁴ L'Estat hindú, amb tota la seua legitimitat envià l'exèrcit en una decisió política i no religiosa. No es pot parlar del terrorisme *sikh* pel fet, tan evident com es vulga, que els protagonistes tinguen una religió pròpia. La justificació hauria de ser també religiosa, i no com és el cas, clarament política. Recordem que la definició de terrorisme és una mica més estricta i ningú no consideraria aquella massacre com un acte de terrorisme, ni tampoc no confonria el pur antisemitisme delirant o l'odi racial, amb un moviment religiós, per més que el doctor Goldstein poguera tenir conviccions i coartades religioses per a la seua acció. Aleshores no es tracta d'encabir tots els grups en un mateix epígraf coste el que coste (Hoffman, Juergensmeyer), sinó de veure quin paper hi juga la religió i en quina mesura pot ser el motor de les accions polítiques violentes. El mateix Juergensmeyer no acaba de discernir quin és l'element que diferencia el terrorisme religiós del que no ho és. Ni tampoc, pensem nosaltres, el que és terrorisme del que senzillament no ho és. Per això aquest autor refusa el terme "estratègia" per a referir-se a la lògica terrorista (per a ell inexistent) i considera cada atemptat com una declaració simbòlica que busca simplement donar una lliçó a la resta del món (Juergensmeyer, 2001:142). Així opina que

"Qualificar un acte de terrorista és un judici subjectiu sobre la legitimitat de certs actes de violència"³⁵,

cosa del tot evident, i tan subjectiu com el fet de qualificar un acte de religió. Renunciar al compromís de fer servir els conceptes d'una manera propera a la realitat per no poder evitar la parcialitat sembla un error més perillós encara, i això és el que hom fa quan s'ignoren els casos de terrorisme no religiós, o susceptible de ser considerat no religiós. Però en general els autors coincideixen a dir que: "La diferència principal en quant als mitjans emprats pel terrorisme religiós i el secular prové de les justificacions especials i els precedents que cadascú utilitza",³⁶

I el mateix Hoffman³⁷:

³⁴ op.cit.pag.157-8

³⁵ op.cit. pag.10. "Calificar un acto de terrorista es un juicio subjetivo sobre la legitimidad de ciertos actos de violencia"

³⁶ Rapoport, en W.Reich,1992:122. "La diferencia principal en cuanto a los medios utilizados por el terrorismo religioso y el secular proviene de las justificaciones especiales y los precedentes que cada uno utiliza"

³⁷ 1998: 136. "La razón de la crueldad del terrorismo religioso la podemos encontrar en

“La raó de la crueltat del terrorisme religiós la podem trobar en el seu sistema de valors, els seus mecanismes de justificació i legitimació, els seus conceptes de moralitat i la seua visió del món tan radicalment diferents a les dels terroristes laics”.

Tanmateix, si ambdues formes de terrorisme foren tan radicalment diferents com diu no caldria fer totes aquestes matisacions, ben altrament, costa indicar amb precisió quins són els elements específicament religiosos dins la lluita terrorista que no estiguen també presents en formes de lluita no religioses. Si la diferència bàsica és l'especial legitimació de les accions violentes, o la visió del món que tenen, estem en mans de les autoritats religioses que en cada cas determinen què és i què no és acceptable d'acord amb la seua legitimació, de manera que si alguna autoritat de la mateixa religió refusa la justificació de la violència, només la podem atribuir a la interpretació particular i no hi haurà manera de superar la contradicció. Si bé és cert que els terroristes religiosos han estat capaços de provocar una enorme barbàrie, no ho és menys que la repugnància que produeixen augmenta a mesura que la seua justificació sembla allunyada de la seua finalitat més pròpia. Tanmateix altres contextos no religiosos produeixen els mateixos efectes i requereixen, per tant, una explicació més comprensiva del fenomen. Resulta decisiu aclarir, doncs, si són els continguts els que fan una religió susceptible de ser ideologia d'una facció criminal o en realitat és al contrari i el que mobilitza la justificació religiosa són les possibilitats que aquesta ofereix d'aconseguir els objectius polítics al grup radical. Els diversos autors han posat l'èmfasi en conceptes com *jihad* (guerra santa), *sharia* (lleï islàmica), *shadid* (màrtir) i dibuixen un context de legitimació religiosa de la lluita armada que es troba lluny de ser acceptat per la comunitat dels creients (*umma*) i a la qual en qualsevol cas no representa però de la qual, tanmateix, es nodreix.

L'estudi detallat dels moviments islamistes mostra una notable adaptabilitat al llarg del temps i dels països on s'ha donat, i el fet que d'altres religions també han inspirat moviments radicals violents ha dut alguns autors a intentar relacionar de forma consistent religió i violència. És el cas dels analistes que consideren que la religió ofereix una justificació absoluta que no trobem en les ideologies seculars (Rapoport, en

su sistema de valores, mecanismos de justificación y legitimación, conceptos de moralidad y su visión del mundo tan radicalmente diferentes a las de los terroristas laicos.”

Reich, 1992:137, o Hoffman, *supra* i Juergensmeyer, (ed.)1992, 2000, 2004). Aquest darrer, autor de *Terrorismo religioso*, eixampla el punt de vista normalment referit a l'islamisme radical, per aplicar-lo també al conflicte dels *sikh* amb els hinduïstes al Punjab, i al dels budistes (?) al Japó (la secta Aum Shinrikyo) no sabem contra qui... contra el govern japonés, contra el poble japonés que morí al metro gasejat, contra els USA, els jueus, la francmaçoneria,...no se sap (Juergensmeyer (2004): 82); i inclou també la guerra dels cristians a les creuades contra els infidels, o la dels jueus contra els musulmans,...etc. De manera que per a ell tot és terrorisme i així no cal més compromís: religió *sive* violència *sive* terrorisme. Malgrat que es resisteix a oferir una definició per a terrorisme, al final aquest autor ens diu que:

“Perpetrar actes terroristes és una de les moltes maneres d'expressar simbòlicament el poder sobre les forces agents d'una opressió i de recuperar alguna dignitat”³⁸,

I aquesta sí que seria la seua funció política, no merament simbòlica, idea amb la què estariem plenament d'acord. Destacar principalment la funció simbòlica dels atacs terroristes sembla buidar de contingut el més genuí del terrorisme: la violència física i el terror que se'n deriva per la utilització de víctimes innocents. El seu valor simbòlic no pot amagar que forma part d'una estratègia de lluita política que intenta canviar les relacions de poder en un determinat territori. L'adopció, per part d'aquesta autor, del concepte *culturas de la violencia*, un eufemisme per no haver de referir-se en termes de terrorisme, no amaga la dificultat de trobar un element comú, en el marc estrictament religiós, que explique l'aparició d'un fenomen novedós amb arrels històriques i culturals tan diverses com del terrorisme d'inspiració religiosa. Finalment, resulta interessant la més recent aproximació sociològica a la relació entre religió islàmica i violència terrorista, sobretot arran de la revolució iraniana i, en part, com a resultat del seu fracàs com a alternativa política (Josrojavar, 2003), perquè mostra les transformacions que s'han hagut de donar en la forma de vincular religió i política perquè apareguen els nous màrtirs que ara coneixem. I és justament, segons aquest autor, la situació de frustració social o el sentiment de fracàs que acompanya la revolució de Khomeini que explica la seua aparició a partir d'una barreja de

³⁸ op. cit. pag. 92. “Perpetrar actos terroristas es una de las muchas maneras de expresar simbólicamente el poder sobre las fuerzas agentes de una opresión y de recuperar alguna dignidad”

nacionalisme i religiositat. Aquesta nova forma de màrtir procedeix d'una *neo-umma* transnacional (concepte de nació com a religió) que es basa en una condemna de la cultura occidental per les humiliacions inflingides a la gran nació islàmica, en una barreja d'odi i esperança de restaurar l'antiga esplendor perduda (com els autors de la primera reforma islamista, *supra*). Es tracta d'una nova forma de terrorisme, diu l'autor³⁹), perquè no té cap arrel estatal, ni cap projecte polític explícit, l'enemic és global i vague, i es basa en una comunitat ideal d'abast mundial encara no construïda. I és justament la diàspora europea que produeix aquesta mena de *multiculturalisme invertit*:

“es distancien de tota cultura com d'un conjunt artificial i s'identifiquen amb el missatge d'Alà que els trascendeix i els proposa un codi rigorista de bona conducta”.⁴⁰

La limitada importància de l'element religió no tan sols és destacada per aquest autor, sinó que l'estudi de Pape (2005) mostrarà de manera clara com la participació dels plantejaments religiosos reula front a la més decisiva defensa del propi territori i també del que ell anomena nacionalisme. Resulta per a nosaltres bastant clar, i així continuarem argumentant-ho més endavant, que la qualitat de religió al terrorisme li ve de la justificació d'accions que tenen una motivació política principal, que no és cert que totes les formes de terrorisme suïcida siguin d'inspiració religiosa ni tampoc que tinga cap avantpassat històric clar, tal com és presentat en l'actualitat el terrorisme. També que la religiositat d'alguns grups terroristes ha permès combatre els propis correligionaris, una volta han estat convertits en apòstates i per tant que no hi ha vincle religió determinant de les seues accions. El que sí que hem vist ha estat la còmoda associació entre terrorisme i religió que han volgut explotar alguns governs occidentals des del punt de vista polític com a justificació de les seues pròpies polítiques expansionistes (Pacte de las Açores).

1.3 La violència suïcida

³⁹ op. cit. pag. 251

⁴⁰ op.cit. pag. 287. “se distancian de toda cultura como de un conjunto artificial y se identifican con el mensaje de Alá que les trasciende y les propone un código rigorista de buena conducta...”

Es tracta de la més impactant forma de lluita violenta que han aportat, aparentment, els moviments islamistes a la història: els terroristes suïcides. Tanmateix aquest concepte també resulta polèmic i els seus mateixos ideòlegs no accepten el caràcter suïcida del que s'immola fent esclatar una bomba o llançant un camió carregat d'explosius o un avió contra un objectiu civil. La fòrmula que s'hi fa servir és la de màrtirs i no la de suïcides:

“-No se'ls hauria d'anomenar “atacs suïcides”-, digué. Ell preferia un altre terme (...) *istishadi*. Significa “martiri voluntari”, explicà Rantisi, tot i afegint que “a tots els musulmans els agradaria ser màrtirs”.⁴¹

“No els manem que ho facen, simplement els permetem que ho facen en determinades ocasions ...perquè estem en guerra”⁴²,

I tampoc no accepten el terme suïcida aquells que en pateixen els atacs, que els anomenen homesbomba o atacshomicides, ja que consideren que es tracta de simples armes instal·lades en cossos humans (*homicide bombing*: Mansdorf, 2003:5). La definició de terrorista suïcida és també problemàtica i sembla que haurà de contemplar alhora, a més dels elements que abans hem atribuït al terrorisme, els propis de la condició suïcida, de manera que el fet d'unir la pròpia destrucció a la dels objectius atacats siga decisiu i no merament coincident. Per tant, l'acció ja ha de ser, per ella mateixa, suïcida. Si fora tan evident el nexa entre terrorisme i religió no s'entendria com és que els seus ideòlegs tenen tantes dificultats a l'hora de trobar el context i la justificació apropiada, coherent amb la resta de creences de la seua fe. Per exemple, han de poder justificar la mort d'innocents, han d'autoritzar el suïcidi expressament prohibit per la religió, i amb tanta excepcionalitat com calga és la guerra la que finalment tot ho justificarà.

1.3.1 *Els terroristes suïcides històrics*

Sense pretendre exhaurir la totalitat de grups terroristes que han protagonitzat atemptats

⁴¹ Dr. Rantisi a Juergensmeyer, 2001:83. “No debería llamarles “ataques suicidas”, dijo. Él prefería otro término (...) *istishhadi*. Significa “martirio voluntario”, explicó Rantisi, añadiendo que “a todos los musulmanes les gustaría ser mártires”

⁴² *ibidem*. “No les ordenamos hacerlo, simplemente les damos permiso para hacerlo en determinadas ocasiones... porque estamos en guerra”

suïcides, ens detindrem en els més significatius des del punt de vista històric:

Zelotes i Sicaris

Si repassem breument la història trobem que la figura del pressumpte terrorista suïcida fa la seua primera aparició entre els jueus que, entre 66 i 73 d C, quan els *zelotes* i els *sicaris*, en la seua lluita contra l'ocupació romana,

“desenvoluparen una cruel campanya d'assassinats excutats amb la *sica*, un punyal primitiu. Un zelotes sorgia d'entre la multitud d'un atapeït mercat(...) i davant de tots els presents degollava un legionari romà o un ciutadà jueu a qui el grup havia declarat culpable de traïció, d'apostasia o d'ambdues alhora”.⁴³

Aquesta pràctica desembocà en el suïcidi en massa més famós de la història (Pape, 2005: 34) quan a la fortalesa de Masada: “960 membres d'aquest grup (zelotes i sicaris) determinaren cometre el que és conegut com el suïcidi en massa més famós de la història.”⁴⁴

Únicament hi destacarem dues notes: es tracta de terroristes en el sentit que més amunt hem definit, i, encara que estaven disposats a morir no era aquesta una condició necessària. No eren, doncs, suïcides.

Assassins

El segon exemple històric és el dels anomenats *assassins*, que patrimonialitzen en el seu mateix nom tota la infàmia de què amb la seua lluita es feren creditors. Es tracta d'una secta del xiïtes ismaïlites anomenats *nazarites* que, durant els segles XI al XIII, lluitaven per aconseguir la renovació política que havia de fer possible la vinguda del *mahdi* (“guiat per Déu”, “imam messiànic i líder justicier que ve per a destruir la tirania i restablir la justícia”⁴⁵, i restaurar així el vertader Islam. La seua manera de procedir i els

⁴³ Hoffman, 1998:128. “desarrollaron una cruel campaña de asesinatos ejecutados con la *sica*, un puñal primitivo. Un zelote surgia de entre la muchedumbre de un atestado mercado (..) y a la vista de todos los presentes degollaba a un legionario romano o a un ciudadano judío a quien el grupo había declarado culpable de traición, de apostasía o de ambas cosas”

⁴⁴ “960 members of this group (Zealots and Sicarii) chose to commit what remains the most famous group suicide in history” (ib.).

⁴⁵ Lewis, 1967:48

èxits aconseguits els donà la fama que acompanya el terror, però cap victòria duradora.⁴⁶

Les seues víctimes eren personalitats polítiques (prínceps, ministres), i religioses (visirs, etc.), a les quals l'assassí (*fidai*: guerrer consagrat) executava amb una daga considerada sagrada, com ho era l'acte homicida, i després del qual mai no intentava fugir, fet, el de la fugida, considerat humiliant perquè es tractava d'una missió pietosa per a la qual hom havia seguit una llarga preparació que incloïa la purificació i l'allunyament de la vida mundana per entrar a formar part d'un exèrcit d'excepció amb aquella única finalitat⁴⁷

També hi remarquem dues notes: que foren uns autèntics pioners del terror com a mitjà de fer política i així aconseguiren el respecte d'alguns soldans que no veien manera de protegir-se'n⁴⁸, però que tampoc no podem considerar-los suïcides en el sentit actual del terme, per més que la seua missió tinguera un final fatal per al qual estaven preparats. La seua anomenada i actualitat els ve de les coincidències que la seua religiositat té amb algunes de les pràctiques terroristes actuals: la justificació religiosa de l'acció criminal i la conversió de l'heroi en màrtir, fent servir l'excepcionalitat d'una superior finalitat inspirada per la mateixa fe. També cal afegir que els seus enemics no eren els croats cristians, sinó que pretenien enderrocar l'ordre sunnita⁴⁹.

Kamikazes

Hem de continuar citant els que han estat l'exemple històric no religiós més recent, els *kamikazes*, que per més que el seu caràcter suïcida es trobe fora de tot dubte, el que no eren terroristes, ja que actuaven en guerra contra objectius militars, com a membres de l'exèrcit. L'objectiu no era causar terror sinó el major nombre possible de baixes a l'exèrcit enemic, la superioritat del qual no admetia discussió:

“Per als líders japonesos l'atac suïcida fou un últim recurs,”⁵⁰

“Finalment, els kamikazes...foren l'eina coercitiva més efectiva de què Japó disposava en aquell moment,”⁵¹

⁴⁶ Lewis, 1967:205

⁴⁷ op.cit. pag. 188

⁴⁸ op. cit. pag. 205

⁴⁹ op. cit. pag. 193

⁵⁰ “For Japanese leaders, suicide attack was a last resort” Pape, 2005: 35.

⁵¹ “In the end, the kamikazes...were...the most effective coercive tool available to

“La Motivació de les missions kamikazes procedeix d’una identitat grupal lligada amb l’entrega total per la seua pàtria i el seu Emperador.”⁵²

No podem dir, per tant, que es tracte de terroristes religiosos, però sí en aquest cas de suïcides malgrat que els mateixos japonesos no ho consideren així:

“Nosaltres no consideràvem *suïcides* els nostres atacs. El pilot no s’embarcava en la seua missió amb la intenció de cometre suïcidi (i.e., d’immolar-se ell mateix en un gest desesperat). Ell es considerava a sí mateix una bomba humana capaç de destruir una part de la flota enemiga...(i) moria feliç en la convicció que la seua mort era un pas cap a la victòria final”⁵³

1.3.2 Els suïcides polítics actuals: s. XX (2^a meitat)

Shahid

Aquesta idea que traduïm per màrtir, o la de martiri (*istishad*, “autosacrifici al servei d’Al.là”) està relacionada amb la de *ghihad*, que és la que li dona sentit. El *ghihad* o guerra santa denomina els que hi participen com a guerrers *mujahidins*, entre els quals alguns moren en combat, i són herois, sense que això els convertesca en màrtirs, almenys en el sentit que tindrà entre els xiïtes després de la revolució iraniana, on es produirà una reinterpretació del significat tradicional del mot distingint dues menes de màrtirs: una de subordinada a la *ghihad* i l’altra no. Segons que explica Josrojavar (2002:72 i ss.) la mort de Hussein (nét d’Alí, nebot i gendre del profeta Mohamed morí en la batalla de Kerbala el 680 per defensar els drets dinàstics de la casa d’Alí, mort al seu torn a mans dels Omeia, que també matarien Hussein, i és el motiu pel qual es

Japan at the time” (op.cit. p. 37).

⁵² “Motivation of Kamikaze missions came...from a group identity related to giving all for the Emperor and one’s country”. Mansdorf, 2003:3.

⁵³ “We did not consider our attacks to be “suicide”. The pilot did not start out on his mission with the intention of committing suicide (i.e., of immolating himself in a spirit of despair). He looked upon himself as a human bomb wich would destroy a certain part of the enemy fleet...(and) died happy in the conviction that his death was a step towards the final victory” Pape, 2005: 36-7.

convertí en el mite fundador del xiisme (*Xià*), enfrontat amb els sunnites (*Sunna*), partidaris del tres primers califes no emparentats amb el profeta (Sivan, 1985:224-5), dèiem que la figura de Hussein és instituïda com a model revolucionari en el martiri per als seus seguidors, sobretot gràcies a l'obra de Shariati, en tant que la seua mort a Ashura

“...és una mort premeditada, prou més significativa en tant la perspectiva de victòria immediata queda exclosa i el màrtir en té clara consciència”⁵⁴,

“El martiri en el sentit estricte del terme –afirma Sariati-, és un manament després del *gihad*, i eñ màrtir entra en escena quan el *mujahidin* (el que fa el *gihad*) ha fracassat.”⁵⁵,

El resultat d'aquesta reinterpretació del valor del martiri (*sahadad*) el situa per damunt del mateix *gihad*, en considerar-lo desitjable per ell mateix.

Diu Shariati: “El martiri és una invitació a totes les èpoques i a totes les generacions: “Si pots, mata, i si no pots, mor””.⁵⁶

I Hoffman afirma

“Els moderns grups terroristes religiosos no apareixen fins el 1980, un any després de la revolució iraniana del 1979”⁵⁷,

per la qual cosa hom vincula directament l'aparició dels moderns terroristes suïcides (TS) amb la influència internacional de la revolució iraniana i la seua nova cultura del martiri, vinculada, ara sí, a la tradició xiïta. Així la primera mostra del terrorisme suïcida, en aquest sentit modern, es produí al Líban de la mà del grup xiïta Hezbol.là en 1983 que havia aparegut l'estiu de 1982), quan inventà una arma consistent en un

⁵⁴ op.cit. pag.76. “...es una muerte premeditada, tanto más significativa cuanto la perspectiva de victoria inmediata queda excluida y el mártir tiene aguda conciencia de ello”

⁵⁵ ib. “El martirio, en el sentido estricto del término –afirma Shariati-, es un mandamiento después de la *yihad* y el mártir entra en escena cuando el *muyahidin* (el que hace la *yihad*) ha fracasado”

⁵⁶ op.cit. pag. 78. “El martirio es una invitación a todas las épocas y a todas las generaciones; “Si puedes, da muerte, y si no puedes, muere””

⁵⁷ op.cit. pag.131. “Los modernos grupos terroristas religiosos no hacen su aparición hasta 1980, un año después de la revolución iraní de 1979”

vehicle carregat d'explosius que és detonat pel mateix conductor. Els efectes foren devastadors: 63 morts en l'atac contra l'ambaixada USA a Beirut, 241 morts a les casernes dels marines EUA. Així s'inicià una campanya que durant els 80' perpetrà trenta-sis atacs suïcides (*passim*). Sense desatendre les motivacions del mateix xiisme libanés i el conflicte entre Amal i Hezbol.là per capitalitzar la resistència contra Israel, la rivalitat que explicaria, segons Kramer (Juergensmeyer ed., 1992:35), la formació dels escamots suïcides, ens trobem amb aquests atacs en un moment crític en la història de la violència política contemporània. Amb ells s'inicia la forma més conspícua del terrorisme suïcida tal i com el coneixem i que esdevindrà model per als més diversos moviments radicals (religiosos o no), de fet la continuïtat de la resposta revolucionària dels xiïtes libanesos entre els sunnites, sense necessitat de cap Hussein particular, es produí per l'assimilació del nou *ghihad* i la imitació dels joves màrtirs xiïtes que se sacrificaren com a voluntaris en la revolta contra el *Xa* i en la guerra d'Iran-Iraq dels 1980-88)⁵⁸

LTTE (Tigres tàmil)

En la mateixa línia de terroristes suïcides aparegueren a Sri Lanka els Tigres Tàmils del LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam), el grup de suïcides més mortífer dels quals, els anomenats Black Tigers, pel que sembla, a finals del 70' i primers dels 80' enviaren soldats propis als camps de l'OAP de la Vall de la Beka'a, on reberen entrenament⁵⁹. Entre les seues peculiaritats convé destacar la nombrosa participació de dones soldats en les seues accions, en una proporció desconeguda en cap altre moviment radical. Entre els islamistes la participació de dones en atemptats ha estat un tabú que només excepcionalment els hi ha permés de participar activament (una situació que ha canviat sobretot després de la invasió d'Iraq on el 2008, per exemple, 20 dones vinculades a Al Qaeda es van sacrificar en atemptats suïcides (El País, 17 de juliol del 2008)). Moltes d'elles havien perdut els homes de la seua família, tal com véiem que passava en el cas de les Black Widows a Txetxènia, on també la seua participació és molt notable.⁶⁰L'altra peculiaritat dels Tigres Tàmils és l'ús que fan de la capsula de cianur que porten i que no dubten a ingerir per no ser capturats vius i protegir així la resta del moviment (es calcula

⁵⁸ Josrojava, 2002:73

⁵⁹ Pape, 2005:142

⁶⁰ op.cit.pag.183-4

que en 20 anys uns 600 Tigres han fet ús de la càpsula letal)⁶¹.

Des del punt de vista ideològic no es tracta de cap moviment religiós, per més que els seus membres puguen pertànyer a una confessió i que lluiten contra membres d'una comunitat diferenciada religiosament (budistes singalesos), de manera semblant a com els nord-irlandesos, catòlics, lluiten amb els anglesos protestants, sense que per això puguem dir que el conflicte siga religiós en la seua motivació, ni en el seu origen. No obstant això formen part d'una tradició religiosa, l'hinduïsmo, que ofereix conceptes anàlegs al de màrtir (*shahid*), com ara *tiyakam* (abandonament de la vida) que prové del Bhagavadgītā i que ja es feu servir en la lluita per la independència de l'Índia, i s'aplica indistintament als homes i les dones que lluiten, però només a aquells que han mort en combat, i en cap cas a una persona viva.⁶² Així aquests morts s'incorporen a la tradició mitològica pròpia, on el mot sacrifici (*arppanippu*, originàriament "ofrena" feta al déu, en el temple i de forma ritual) és fa servir en contextos de lluita nacional, desprovist del seu significat religiós originari (ib.). Aquesta mitologia es completa amb la simbologia del tigre (la tigressa), que representa la deessa tàmil *Murugan*, com la mare coratge o la dona guerrera que sacrifica els seus fills estimats en la guerra. (ib.). Afirmar una dirigent dels Black Tigers tàmils, *Thamilini* de nom, a propòsit de la selecció dels candidats: "La gent desesperada de la vida no podrà ser mai un Black Tiger. Cal tenir molt clar per què i per a què lluitem. És indispensable un profund humanitarisme, un amor cap als altres, cap a la gent"⁶³,

Ací es prescindeix de tota referència religiosa i se situa la justificació en un context laic de caire humanista. Això no impedeix que la reutilització dels materials mitològics de la pròpia tradició, juntament amb els d'altres tradicions, particularment la cristiana (*vid. Shalk, op.cit.*), que ajuden a reinterpretar el significat originari dels termes clau adaptant-los a les necessitats del present de cara a la construcció d'un ideari capaç d'orientar la lluita per la independència com una mena de recuperació dels valors originaris en els quals basar la identitat tàmil juntament amb la defensa del territori. Es pot fàcilment acudir al discurs que el denominat Dia de l'Heroi feu el cap dels LTTE, Velupillai Prabhakaran el 27 de novembre del 2005 al South Asia Terrorism

⁶¹ Pape, 2005:143

⁶² (Tamilnation.org, Peter Schalk (24 de desembre del 1993) i Sabil Francis, "Institute of Peace and Conflict Studies". Article 321, 4 de febrer del 2000).

⁶³ "People dejected in life won't be able to go as Black Tigers... There must be a clear conception of why and for we are fighting. A deep humanitarism is very necessary-a love of others, for the people" Waldman, 2003:60.

Portal (SATP), on no es fa cap referència religiosa si no és per a qualificar els Singalesos de budistes (Budistes-Singalesos) i oposar-los així als tàmls i als musulmans. L'únic problema que aquest líder planteja en el seu discurs és polític: el de l'autodeterminació i la independència del poble Tàmil. És per això que considerem amb Pape (2005: 210) que

“El terrorisme suïcida no és per damunt de tot un fenomen religiós”⁶⁴,

encara que la participació dels elements religiosos pugui ser un ingredient important en la formació ideològica del moviment.

AL QAEDA (La Base)

És, finalment, aquest grup el que representa la principal amenaça actual per la internacionalització de les seues accions, de les mateixes organitzacions i formes de finançament, i que incorpora la doctrina anomenada *salafisme* (*salaf*: els antics), dins de l'islamisme sunnita, de caire fonamentalista en la línia del que representen els autors a què ens hem referit abans, Qutb, Faraj, etc, que pretenen superar la situació actual de *yahiliya* (barbàrie) tal i com anomena Sayid Qutb a la situació de decadència de l'Islam, i que es pot resumir en “aplicar lles imposades per l'home” en lloc d' “observar la Llei d'Alá en la seua totalitat” (Sivan, 2000:39), de manera que recuperen així els valors més autèntics d'aquells antics. Els seus escamots estan formats per gent procedent de molts països, per més que La Base originària la formaven voluntaris que donaren suport als *mujahidins* arran de la invasió soviètica d'Afganistan, i que ara reben una preparació escaient, religiosa i també militar, i actuen amb gran llibertat, movent-se amb eficàcia gràcies en molts casos a la seua formació occidental. La seua singularitat rau en la internacionalització dels seus objectius i els èxits espectaculars que han tristament assolit. La dificultat per a controlar cèl·lules amb una gran autonomia de funcionament en llocs amb una població islàmica molt abundant com alguns països occidentals és enorme. La figura d'Ossama bin Laden ha crescut fins a esdevenir un mite i la seua amenaça plana sobre Occident al caliu dels greus conflictes vius a l'Afganistan, al Pakistan i a l'Iraq. A mesura que s'eixampla el nombre de fidels compromesos

⁶⁴ “Suicide terrorism is not overwhelmingly a religious phenomenon”,

políticament amb la causa islamista amb la presència dels que han quedat aïllats en els països occidentals (seguint la descripció de Josrojavar (*supra*) augmenta el nombre de candidats a participar en la seua peculiar croada.

1.3.3. *La relació entre terrorisme i religió*

El que resulta d'aquesta descripció històrica de les principals fites del fenomen que estudiem és que la manera com els diversos autors han plantejat la qüestió de la relació entre religió i terrorisme suïcida, resulta de vegades sorprenent: els uns, com ara Hoffman, no fan cap referència als grups no religiosos (per exemple els LTTE), malgrat que disposen de les dades acurades de la Rand-Corporation de la Universitat de St. Andrews, amb informació detallada i completa des de l'any 1968 i sent aquell moviment destacadíssim (el més letal de tots, fins ara), d'altres consideren religiosos tots els terroristes, com en el cas de Juergensmeyer, de manera que la relació entre política i religió s'hi torna purament conceptual (terrorisme i religió són sinònims en el fons ja que expressen una mateixa lluita còsmica, uns literal i altres simbòlica) sense que siguin capaços de proposar una definició clara per a cap dels dos (en lloc de terrorisme l'autor citat parla de "culturas de la violencia", ja que el concepte de terrorisme el considera en tot cas subjectiu). Els intents de trobar una causa material (econòmica) o personal (psicològica) que explique el terrorisme suïcida han quedat també sense resposta, perquè els suïcides no formen part d'una classe social oprimida, ni són susceptibles de ser inclosos dins un perfil psicològic determinat. D'altres aproximacions de caire polític fan servir les categories de la sociologia per explicar l'aparició dels TS, sempre dins d'un marc de conflicte nacionalista i de defensa del territori malgrat la internacionalització de les darreres accions violentes que lluiten, no obstant, per recuperar la sobirania de "los santos lugares". En aquesta línia el treball de Pape (2005) proposarà la racionalitat de l'estratègia política de les accions terroristes suïcides com l'explicació més comprensiva del fenomen, de manera que les motivacions estrictament religioses siguin un aspecte secundari i no determinant de la conducta terrorista. Els suïcides del Líban dels 80' eren en la immensa majoria comunistes o socialistes (només 8 de 30 eren islamistes). Pape (2005) considera que "Molts terroristes suïcides actuen moguts per motius altruistes...al servei de l'interés de la seua comunitat que combat l'enemic nacional...com un soldat que accepta una "missió suïcida" en una guerra convencional".⁶⁵ I modifica la classificació de

⁶⁵ Many suicide terrorists are acting out of altruistic motives...to serve their

Durkheim en considerar que la diferència entre l'egoista i l'anòmic és només de grau, que són un sol concepte:

“Els mecanismes que menen a la mort voluntària en el suïcida anòmic i egoista són els mateixos, un trauma personal barrejat amb l'aïllament social. Tan sols difereixen en la durada del deslligament.... Els terroristes suïcides estan lligats a les seues societats...aquests lligams estrets no creen individus altruistes. Tanmateix creen les condicions sota les quals individus que desitgen sacrificar-se per la seua comunitat poden estar segurs que el seu autosacrifici serà considerat altruista.”⁶⁶

Tornem a veure la idea del trauma personal a l'arrel del suïcida tal i com proposà Gallimore (*vid supra*). Resulta difícil de provar aquesta afirmació. El nostre treball continua amb l'aplicació de les teories del suïcidi que ara disposem per veure'n la seua aptitud a l'hora d'explicar el terrorisme suïcida.

community's interest in fighting the national enemy...like a soldier who accepts a "suicide mission" in an ordinary war" (pag.173)

⁶⁶ The mechanism leading to voluntary death for anomic and egoistic suicide are the same, personal trauma combined with social isolation. They differ only in the duration of the detachment", Suicide terrorists are bound to their societies...these close bonds do not create altruistic individuals. However, they do create the conditions under which individuals who wish sacrifice for their community can be confident that their self-sacrifice will be viewed as altruistic" (op.cit. 188)

Capítol 2. El problema del suïcidi

2.1 Les explicacions dominants.

Una volta exposats els elements polítics del terrorisme suïcida ens toca plantejar el tema del suïcidi al marge de la política. Les tendències teòriques de referència es mouen entre la tradició d'arrel sociològica, amb l'emblemàtica obra de Durkheim, i la tradició psicològica que arranca amb l'obra de Freud i a la qual s'aniran afegint d'altres orientacions. En resum cal dir que el suïcidi sol ser considerat com una conducta motivada per un conflicte d'arrel social o bé com a expressió d'un conflicte intern no resolt. És el que passa amb els terroristes suïcides: o bé són tractats de pobres miserables manipulats o bé s'afirma simplement que estan mentalment transtornats. Entre aquests dos extrems els matissos corresponents.

2.1.1 Definició: Durkheim

L'adopció d'una determinada metodologia porta Durkheim a definir el suïcidi a partir de dades objectives (quantificables i censables) la qual cosa li permetrà considerar-lo un fet social:

“anomenem suïcidi tot cas de mort que resulte directament o indirectament d'un acte positiu o negatiu, acomplit per la pròpia víctima sabent que es produiria aquest resultat.”⁶⁷

Aquesta fórmula permet l'autor fer ús de les estadístiques a l'abast amb els resultats taxonòmics corresponents com ara l'edat, el sexe, l'estat civil, la regió geogràfica, la data precisa, ... de manera que disposa de dades objectives en què poder basar els seus arguments i conclusions. D'aquesta anàlisi en resulta una coneguda tipologia suïcídaria: l'anòmic, l'egoista, l'altruista i el fatalista: “El suïcidi egoista resulta de que els homes ja no li troben raó de ser a la vida; el suïcidi altruista de que aquesta raó els sembla que es troba fora de la vida mateixa; la tercera classe de suïcidi, que acabem de constatar-ne l'existència, de que la seua activitat està desregulada i del que ells en pateixen. A causa del seu origen, anomenarem aquesta darrera el suïcidi anòmic.”⁶⁸

⁶⁷ “on appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat”. Durkheim, 1930: 5.

⁶⁸ “Le suicide egoiste vient de ce que les hommes n'aperçoivent plus de raison d'être à la

De la forma fatalista (la quarta) ens diu:

“...és tan poc important avui i,..., és tan difícil de trobar exemples, que sembla inútil d’aturar-nos-hi”.⁶⁹

Aquesta classificació és el resultat de l’aplicació d’un doble criteri: la integració i la regulació, en relació als quals, per excés o per defecte, es produïrien els diferents tipus de suïcidi: **massa** integració/regulació (altruista/fatalista), **poca** integració/regulació (egoista/anòmic). Per la mateixa raó un hipòtètic equilibri entre les diferents forces neutralitzaria també el nombre de suïcidis. La causa última del suïcidi, no obstant, l’hem de buscar segons Durkheim en una força que, tot i no ser física sinó moral, és tan real i efectiva com si ho fora:

“Hi ha, doncs, per a cada poble una força col·lectiva, d’una energia determinada, que empeny els homes a matar-se. Els actes que el pacient executa i que, a cop d’ull, semblen expressar només el seu temperament són, en realitat, la conseqüència i prolongació d’un estat social que ells manifesten externament”⁷⁰ (Durkheim,1982: 326).

Aquesta idea és la que unifica la pluralitat de causes i ajuda a entendre que la societat funciona com un tot orgànic que es manifesta de forma diversa segons els seus propis ajustaments interns, com un sistema físic que busca l’equilibri (o un d’orgànic darrere l’homeostasi). Això no significa que no actue d’acord amb un mecanisme de selecció individual sinó que els factors que determinen la conducta suïcida estan relacionats amb la pèrdua d’un cert equilibri entre les dimensions de l’ideal moral, segons Durkheim: egoisme, altruisme i anomia, que afecten l’individu i quan se supera un cert límit, aquest

vie; le suicide altruiste de ce que cette raison leur paraît être en dehors de la vie elle-m; la troisième sorte de suicide, don’t nous venons de constater l’existence, de ce que leur activité est dérégulée et de ce qu’ils en souffrent. En raison de son origine, nous donnerons a cette dernière espèce le nom de suicide anémique.” (op.cit. 288),

⁶⁹ “...il est de si peu d’importance aujourd’hui et,..., il est si difficile d’en trouver des exemples, qu’il nous paraît inutile de nous y arrêter” (op.cit. 311).

⁷⁰ “Existe pues, para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse. Los actos que el paciente lleva a cabo y que, a primera vista, parecen expresar tan sólo su temperamento personal, son, en realidad, la consecuencia y prolongación de un estado social, que ellos manifiestan exteriormente.”

desequilibri l'empeny al suïcidi. La intensitat varia en funció de :

“1° La natura dels individus que formen la societat, 2° la manera en què estan associats, és a dir, la natura de l'organització social; 3° els esdeveniments passatgers que torben el funcionament de la vida col·lectiva sense alterar-ne la constitució anatòmica, com les crisis nacionals, econòmiques, etc.”⁷¹

La “natura dels individus que formen la societat” faria referència a les seues característiques psicobiològiques? O més bé a allò que n'ha fet la seua incorporació a la vida social plena (professió, matrimoni,...)? Quins aspectes hi serien rellevants, els psicològics o els socials? Els heretats dels seus progenitors o aquells de més excepcionals o traumàtics? Les respostes de Durkheim són només indirectes perquè l'intent de trobar causes socials als fets socials, i el suïcidi n'és un, l'orienten en eixa direcció. Així si les dones se suïciden menys que els homes és perquè estan més integrades que aquells en base a les seues funcions socials de criança i matrimoni.

La idea d'anòmia, ha resultat profitosa per a explicar una bona part dels suïcidis: els dels adolescents, els dels aborígens, els suïcidis lligats a les addiccions o els impulsius, així com els relacionats amb conductes agressives, tots ells s'atribueixen a una situació vital anòmica o de desregulació vital acusada (Spencer (1997)⁷²). També s'aplicaria a dues formes de crisi social característiques: l'econòmica i la matrimonial. La resta de formes: els suïcidis egoistes provocats per l'excés d'individuació servirien per entendre el d'aquells que, com els intel·lectuals, no troben cap sentit a la vida més que en ells mateixos, deslligats com estan de la vida social⁷³ :“La reflexió és egoista i l'acció altruista” (1982:302), mentre que l'altruista és el que s'aplica “En tots eixos casos on veiem que l'individu aspira a despullar-se del seu ser personal per abismar-se en aquella altra cosa que ell considera com la seua vertadera essència.”⁷⁴

⁷¹ “1° la nature des individus que composen la société; 2° la manière dont ils sont associés, c'est a dire la nature de l'organisation sociale; 3° les événements passagers qui troublent le fonctionnement de la vie collective sans en altérer la constitution anatomique, comme les crises nationales, économiques, etc.” (op.cit. 363)

⁷² “Suicide and Anomie”, *Journal of the Royal Society of Medicine*”, vol 90

⁷³ op.cit. pag. 278

⁷⁴ Dans tous ces cas nous voyons l'individu aspirer a se depouiller de son être personel pour s'abîmer dans cette autre chose qu'il regarde comme sa veritable essence. Durkheim,1930: 243.

I sembla particularment apropiat per al casos associats amb la milícia:

“...la carrera a l'exèrcit desenvolupa una constitució moral que decanta poderosament l'home a desfer-se de l'existència”.⁷⁵

Aquesta idea que vincula el suïcidi i l'exèrcit sembla confirmar-se, tant en temps de pau com de guerra, ja que trobem índex de suïcidi lleument superiors dels que s'observen entre la població civil (però no sempre). Els suïcides terroristes entrarien dins d'aquesta categoria ja que la seua motivació sembla trobar-se en un grau superlatiu d'adhesió a la causa i la seua immolació sempre té lloc en un context d'enfrontament bèl·lic, siguen forces regulars o escamots de sabotatge l'estratègia és sempre militar. Tanmateix els suïcidis comesos per militars en temps de pau abundarien en la idea de Durkheim que el seu caràcter els porta a matar-se per qualsevol fotesa. És clar que el caràcter té a veure amb la professió segons que ell pensa. I, per tant, amb el suïcidi. Però una volta més sembla vindre-li el caràcter com a conseqüència d'exercir la professió més que no a la inversa.

La idea que les societats tenen un dinamisme propi i que és possible marcar-ne l'evolució de les taxes de suïcidi obri les portes a una possible racionalització de l'acció social, que les minimitzaria encara que no les poguera suprimir, que és l'objectiu de la sociologia de Durkheim. Per contra, resulta que no hi ha circumstàncies objectives, ni elements racionals per tant, més enllà de les forces socials abans esmentades, que determinen els suïcidis:

“Els més diversos esdeveniments de la vida i, fins i tot, els més contradictoris poden igualment servir de pretext al suïcidi. Però cap no n'és la causa específica...i, per una altra banda, hem assenyalat que els individus que més sofreixen no són els que més es maten. És més prompte l'excessiu benestar el que arma l'home contra sí mateix.”⁷⁶

⁷⁵ “...la carrière des armes developpe une constitution morale qui incline puissamment l'homme a se défaire de l'existence” (op.cit.261).

⁷⁶ “Los más diversos acontecimientos de la vida y hasta los más contradictorios pueden igualmente servir de pretexto al suicidio. Pero ninguno de ellos es su causa específica....Y, por otra parte, hemos señalado que los individuos que más sufren no son los que más se matan. Es más bien el excesivo bienestar el que arma el hombre contra sí mismo”. (Durkheim, 1982:324).

Queda així descartada la comprensió racional de l'acció suïcida individual. Ara bé, així ens deixa una altra paradoxa no menys inquietant: incapaços de comprendre les motivacions individuals, podem en canvi arribar a una més segura comprensió de les causes socials? O es tracta més aviat d'una renúncia a la comprensió racional i causal de cap dels dos fenòmens, per tal d'elaborar una nova forma epistèmica anomenada sociologia?. Però, en tots els suïcidis hi ha una característica psicològica comuna: el caràcter poc o molt melancòlic de la seua representació del món:

“És clar que, quan un es mata amb aquesta espontaneïtat, no té en gran valor l'existència de la qual es fa, per tant, una representació més o menys melancòlica. Però en aquest aspecte, tots els suïcides s'assemblen”⁷⁷ ,

És, per tant, aquest sentiment, la melancolia, el que descansa en l'emoció característica de la tristesa que acompanya els suïcides:

“La tristesa no és inherent a les coses; no ens ve del món i per això la pensem. És un producte de la nostra pròpia pensa. Som nosaltres que la creem en tots els seus extrems; per això cal que la nostra pensa siga anormal.”⁷⁸

Tanmateix el nostre autor no la considera del tot negativa:

“L'home no podria viure si fóra del tot refractari a la tristesa.”⁷⁹

I en aquest sentit el paral·lelisme entre individu i societat li permet afirmar:

⁷⁷ “Il est clair que, quand on se tue avec cette spontanéité, on ne tient pas beaucoup à l'existence dont on se fait, par conséquent une représentation plus o moins mélancolique. Mais a cette égard, tous les suicides se ressemblent” Durkheim, 1930:243.

⁷⁸ “La tristesse n'est pas inhérente aux choses; elle ne nous vient pas du monde et par cela seul que nous le pensons. Elle est un produit de notre propre pensée. C'est nous que la creons de toutes pièces; mais il faut por cela que notre pensée soit anormale.” (op.cit.316).

⁷⁹ “L'homme ne pourrait pas vivre s'il était entièrement refractaire a la tristesse” (op.cit.:418-9).

“...corrents de depressió i desencant...expressen l'estat de desagregació en què es troba la societat. El que manifesten és el relaxament dels lligams socials...del malestar social, com la tristesa individual, quan és crònica, tradueix a la seua manera el malestar orgànic de l'individu”⁸⁰,

De manera que retorna el caràcter orgànic en la causa de la tristesa individual encara que només siga per entendre millor que la societat és com un organisme viu. Tanmateix aqueixa idea no va en la direcció de buscar una causa orgànica concreta responsable del trastorn emocional i finalment del suïcidi, sinó en la contrària: allunyar la causa tan com siga possible en un inaccessible món orgànic. La societat és concebuda com un organisme en sentit figurat i també com un sistema físic, la mecànica del qual es pot expressar en termes tant de fluids (hidrodinàmica) com de malaltia (fisiologia). Queda per aclarir quina és la causa del desequilibri o malestar que provoca la tristesa: no hi ha relació entre l'emoció i l'organisme, sinó que es tracta d'un dèficit de la manera de pensar. Tal volta la tradició cartesiana explica aquest ús més laxe del mot pensar, que podria també incloure les emocions a la manera del matemàtic. Les causes del qual no coneixerem mai des d'aquest punt de vista social. En la mateixa tradició sociològica destaca l'obra de Baechler *Les Suicides* (1981) que classifica els tipus de suïcides atentent-ne els motius i les finalitats: per què? i per a què? El resultat n'és una variació de la de Durkheim, quant a la metodologia, amb onze espècies de suïcides diferents, que podrien ser-ne moltes més. La seua definició diu (op. cit.77):

“El suïcidi designa tot comportament que busca i troba la solució d'un problema existencial en el fet d'atemptar contra la vida del subjecte. ..és una manera de resoldre un problema, una manera lògica i universal entre d'altres,...(que existisca) és perfectament natural”⁸¹

⁸⁰ “...des courants de depression et de désenchantement ...expriment l'état de désagrégation où se trouve la société. Ce qu'ils traduisent c'est le relâchement des liens sociaux,..., de malaise social comme la tristesse individuelle, quand elle est chronique traduit a sa façon le mauvais état organique de l'individu” (op.cit.:229),

⁸¹ “Le suicide désigne tout comportement qui cherche et trouve la solution d'un problème existentiel dans le fait d'attenter à la vie du sujet”. “Le suicide, ..., est une manière de résoudre un problème, une manière logique et universelle parmi d'autres,...,

El fet d'afegir la dimensió existencial deixa el problema en la fórmula de Durkheim, ja que és la manera de pensar-se a un mateix i, per tant, la seua racionalitat no va més enllà del fet que cadascun dels suïcides ha trobat en el suïcidi la seua millor resposta i dels diferents tipus de motius que podem identificar, en una descripció tan exhaustiva com vulguem fins on les estadístiques ens ho permeten. La conclusió és que el suïcida actua així perquè vol i perquè no té cap altra solució: desesperança i fatalisme. La consideració de "natural" vol significar "sense càrrega moral", "innocent", per allunyar-se dels moralistes que el consideren un acte ominós o reprobable. Per què estem els humans constituïts d'una manera tal que resulta natural el suïcidi, i a quin fons de problemàtica existencial serveix de resposta? Quines són les causes que ens han fet així és el que caldria explicar i l'autor no ho fa, malgrat la immensitat del seu esforç d'acumulació d'estadístiques i d'interpretacions massa sovint forçades. Tanmateix, ni l'estadística ofereix dades prou eloqüents ni sembla que puguem anar més enllà d'un passat recent i d'una població restringida a què aplicar les conclusions, sense passar per una formulació teòrica de maracter més general, tal com passa amb *Les Suicides*.

2.1.2 Definició: Freud.

Malgrat que Durkheim intentà demostrar que el suïcidi no guardava relació amb la neurastènia sinó més aviat a la inversa⁸², hem vist com ell mateix acaba pensant la societat com un organisme més o menys desequilibrat. És com dir que la societat pateix una certa neurastènia social, malgrat que la taxa de neurastènics no es corresponga amb la de suïcides: es tractaria d'una altra forma de patologia no determinable per la via experimental, sinó per la de l'especulació sociològica. La funció que acompleix el suïcidi, com a símptoma d'un malestar social general pot ser compatible amb la idea que es fa Freud de la neurosi i la seua funció social. Atendre el sentit que el suïcidi expressa és un intent d'oferir una resposta més pròxima a les motivacions individuals i, per tant, d'encarar la qüestió des del punt de vista més pròxim a la psicodinàmica individual i a la faceta del fenomen que Durkheim havia condemnat a la irracionalitat.

Malgrat que Freud no tracta el tema del suïcidi de manera específica on més s'hi acosta és a *Mourning and melancholia* (1917), on explica que el jo només pot matar-se si es capaç de dirigir contra ell mateix l'hostilitat que sent envers un altre objecte amb el qual prèviament s'ha identificat (del qual s'ha enamorat, diríem) (Leenaars, 1988:84).

(qu'il existe) est parfaitement naturel" (p.81).

⁸² op.cit.pag. 325

En termes de Castilla del Pino en *Un estudio sobre la depresión* (1966: 211):

“El suicidi significa,..., el refús màxim de l’objecte mitjançant l’autodestrucció. En destruir-se ell mateix el suïcida destrueix tota relació amb els objectes”⁸³,

D’una altra manera:

“La tristesa sorgeix, doncs, pel fet que l’objecte prèviament internalitzat per a la nostra gratificació narcíssista l’hem perdut”⁸⁴

O com diu el mateix Freud:

“...la intenció suïcida és “el resultat d’un retorn sobre sí d’un impuls contra d’altri”⁸⁵, o Baechler:

“...mata el mí que s’ha identificat amb l’objecte introjectat”⁸⁶.

Freud assenyala que :

“L’anàlisi de la malenconia, afecció que té entre les seues causes més evidents la pèrdua real o afectiva de l’objecte estimat, ens ofereix un altre exemple d’eixa introjecció de l’objecte. Una de les principals característiques d’aquestos casos és la cruel autohumiliació del jo, afegida a una implacable autocrítica i als més amargs retrets.”⁸⁷

La violència del suïcida tindria el seu origen en el fet d’haver perdut allò que estimava (*objecte internalitzat*) i, per tant, la manera de negar (destruir) l’objecte estimat és

⁸³ “El suicidio significa,...,el rechazo máximo del objeto mediante la autodestrucción. Al destruirse a si mismo el suicida destruye toda relación con los objetos”.

⁸⁴ op. cit. pag. 199. “La tristeza, pues, surge por el hecho de que el objeto previamente internalizado para nuestra gratificación narcisista ha sido perdido”

⁸⁵ “...l’intencion suïcidaire est “le résultat d’un retournement sur soi d’une impulsion contre autrui” (Freud,1917:163)

⁸⁶ “...il tue le moi qui s’est identifié avec l’objet introjecté” Baechler,1975:45

⁸⁷ *Psicología de las masas*, 1969:46. “El analisis de la melancolia, afección que cuenta entre sus causas más evidentes la pérdida real o afectiva del objeto amado, nos ofrece otro ejemplo de esa introyección del objeto.Uno de los principales caracteres de estos casos es la cruel autohumillación del yo, unida a una implacable autocrítica y a los más amargos reproches”

negant-se (destruint-se) a si mateix per tal de satisfer (negant-lo) el propi desig, i aquell objecte inabastable. Quan el desig voldria destruir l'objecte, que és l'única manera de posseir-lo ja que aquell objecte no el reconeix com a desig, renuncia a fer-ho perquè l'estima i dirigeix contra ell mateix l'agressió destructora: un homicidi redirigit contra u mateix. Per tant, l'impuls d'autodestrucció seria una conseqüència natural d'un desig irrealitzable, per tant una perllongació seua també, però la seua consumació depén de la dinàmica psicològica personal: el fet d'haver estat abandonat o refusat per algú estimat augmenta la pròpia vulnerabilitat⁸⁸.

L'atribució d'un sentit simbòlic a les nostres accions vinculant-les amb les nostres pulsions irrealitzades és un procediment corrent en psicoanàlisi. Però aquesta interpretació es fa a compte del mecanisme regulador que ha de restablir l'equilibri que la pulsó insatisfeta posa en perill. En el cas del suïcidi resulta poc clar quina és la funció que aconsegueix una tal estratègia si no queda rastre del problema ni del qui el patia. Una manera de desfer el nus tallant-lo pel mig. La idea que el suïcidi vindria després d'una tristesa extrema o cronificada sembla prou entenedora i així, la tristesa com a símptoma de què abans parlava Durkheim, reporta una explicació en termes individuals: la pèrdua o el desig d'un objecte que no podem abastar. Malgrat que aquest fet és cert, no sabem per què es torna crònica la tristesa en uns individus i en d'altres no, ni quina és la causa particular de la cronificació de la tristesa, ja que seria aquesta la determinant per al suïcidi i no la mera tristesa, per ella mateixa innòcua i necessària per a l'equilibri personal.

Les possibilitats que s'obrin, seguint amb la psicoanàlisi, en incorporar els elements causals inconscients són gairebé il·limitades (*cfr.* l'anàlisi que fa Baechler (1981): cap II) de les diferents propostes que després de Freud feren: Klein, Menninger, Grunberger, etc., per tant ens quedarem amb el que li dona contingut motivacional al suïcidi: haver estat abandonat o refusat per algun objecte estimat: per exemple la mort o la pèrdua d'algú estimat i la tristesa que en resulta. Així disposaríem d'un contingut específic per a l'emoció que acompanya el suïcidi: la pèrdua. Però la pèrdua de què? La coincidència entre Durkheim i la psicoanàlisi sembla prou evident en relació al mecanisme emocional que trobem a la base del suïcidi. En tots dos casos ens trobem davant d'una motivació similar: la tristesa com a emoció característica i la pèrdua com a causa immediata d'aquesta emoció. Per a la psicoanàlisi la reparació del dolor que la pèrdua

⁸⁸ Leenaars, 1988 op. cit. pag. 83

provoca, la frustració, mou els impulsos de destrucció i això explica l'aparició de la violència individual, la connexió entre homicidi i suïcidi: matar-se és una forma peculiar de matar algú, un homicidi. El suïcidi no seria més que una forma d'homicidi invertit. Quin siga el benefici o la funcionalitat que ha fet possible l'aparició d'eixa forma de canalització pulsional no es evident, ja que el resultat és del tot incompatible amb el funcionament de la pròpia psicodinàmica, que persegueix no haver d'acudir a eixos expedients de violència gràcies a la seua representació simbòlica. Una volta més el suïcidi planteja un repte que sembla inabordable des de les explicacions usualment vàlides per a la conducta estàndard, i neuròtica, de les persones, però que no acaben de ser aptes per al suïcidi.

2.1.3 *Definició: la Psicologia*

La psicologia de caire cognitivo-conductual, preocupada des del principi per l'eficàcia del resultat en la teràpia, interpreta el suïcidi de la següent manera, per exemple Shneidman (1985:203)

“El suïcidi és un acte conscient d'anihilació autoinduïda, ben entés com un malestar multidimensional en un individu necessitat que es planteja un problema per al qual el suïcidi és percebut com la millor solució.”⁸⁹

Així perquè hi haja suïcidi han de donar-se les següents condicions :

- 1^a) Una pertorbació clara.
- 2^a) Elevada enemistat contra u mateix.
- 3^a) Profunda constricció del fons intel.lectual: idea fixa.
- 4^a) Idea d'acabament del sofriment. Que siga l'opció menys dolenta.⁹⁰

Vegem algun dels elements que adés proposava Baechler com la solució a un

⁸⁹ “Suicide is a conscious act of self-induced annihilation, best understood as a multidimensional malaise in a needful individual who defines an issue for wich suicide is perceived as the best solution” .

⁹⁰

op.cit. p.35-6

problema existencial (el sentit de la pròpia vida) i que no en pot trobar l'individu suïcida cap de millor, però ara la situació que dona pas al suïcidi es considerada ben poc *natural*. El mètode que aquest autor desenvolupa té a veure amb les circumstàncies viscudes tot just abans del suïcidi, i l'estudi del seu estat conforme a una autòpsia psicològica. Sembla que l'interés d'aquest autor apunta a la possibilitat de discernir de clarament els intents de suïcidi dels vertaders suïcides, per tal de fer-ne la prevenció més eficaç ja que una bona part dels suïcides només ho són en grau de temptativa i la recuperació del subjecte no és la mateixa que si es tracta d'un suïcida frustrat, que més prompte que tard ho tornarà a intentar amb èxit. Shneideman considera⁹¹ que

“l'emoció més comuna en els suïcides és la desesperança-desemparada”,

la tristesa de què parlàvem adés s'ha tornat ara desesperació. Si relacionem les condicions suïcídaries per ell establertes el que en resulta és que el suïcida pateix una pertorbació clara (1^a), que provoca una idea fixa (3^a), que enfronta l'individu amb ell mateix, i que és ell mateix la causa única del seu mal, (2^a) de manera que l'única forma d'acabar amb el sofriment que això li causa (4^a) és el suïcidi. El suïcida vol lliurar-se d'ell mateix ja que és ell l'únic culpable del seu sofriment. Eixe aïllament el situaria en la desesperació que resulta de la desemparança, ja que sent que ningú no pot fer res per ell. Aquesta proposta atén de forma exclusiva els trastorns individuals que acompanyen els actes suïcides i en fa de les circumstàniques personals, biogràfiques, l'element rellevant de cara a la comprensió de la motivació prèvia a l'acció, deixant així de banda les motivacions més llunyanes (traumes) que la psicoanàlisi sí que considera causes profundes. És, per això mateix, aplicable a una part important però limitada de suïcides tal i com veurem més endavant; per exemple, amb el perfil del terrorista suïcida que, tret del fet que també aquest troba en el suïcidi la millor solució a un problema, no satisfà la resta de condicions: ni està clarament pertorbat, ni està enemistat contra ell mateix, i de les altres dos no podem afirmar més que potser. Shneidman proposa la utilització de la tècnica de l'autòpsia psicològica per tal de determinar el significat precís de cada cas particular i la seua explicació ja que considera el suïcidi una forma de comunicació, una mena de plany o de crit últim, amb “missatges de patiment i angoixa i

⁹¹ op.cit.pag. 131

precis de resposta”⁹². Aquest element sí que resulta aplicable a alguns TS que deixen enregistrat el seu comiat conforme a un ritual ben precís, de manera que els seus enemics, i els seus correligionaris, familiars i amics tinguen clar quin és el sentit del seu sacrifici, que l’ha triat sense coacció i es puguem, per tant, sentir compromesos amb ell. Gran part dels suïcides, tanmateix, no deixen cap nota de comiat, per tant es tracta d’un fet relativament significatiu:

“Com de representatives són les notes dels suïcides?...sembla que aproximadament d’un 12 a un 15% de la gent que comet suïcidi deixa notes.”⁹³

No cal dir que aquesta proposta d’interpretació psicològica no busca una explicació del que representa el suïcidi en general, sinó que es limita a aprofundir en els aspectes més preventius i d’utilitat social de què siga capaç.

La fusió de les dues perspectives, psicològica i sociològica, ens la dona la fórmula de Henry, A.F. i Short, J. (“Suicidal and external restraint”, en Giddens, A. (1971)):

“L’evidència sociològica suggereix que el suïcidi és una forma d’agressió contra mí mateix impulsada per alguna frustració, la causa de la qual és percebuda per la persona com dins d’ella mateixa.”⁹⁴

De manera que l’explicació psico-sociològica del suïcidi estaria en la frustració que pateix l’individu, juntament amb la creència que ell és la causa del seu propi sofriment. L’evidència sociològica en qüestió resulta ser una conjectura de caràcter psicològic, que descansa en les dades procedents de la clínica i del registre forense. Aquesta frustració de què ens parla el text no és aquella frustració social que activa tan sovint els TS. No coneixem del tot les causes de la frustració ni, sobretot la raó per la què alguns individus frustrats se suïciden i d’altres no ho fan, ni perquè certs col·lectius són violents, en el sentit de la lluita política, com a resposta a la frustració fins l’extrem de sacrificar alguns

⁹² op.cit.p.40

⁹³ “How representative are suicide notes?...it seems that approximately 12 to 15% of people who commit suicide leave notes” Leenaars,1998: 35

⁹⁴ “The sociological evidence suggest that suicide is a form of aggression against the self aroused by some frustration, the cause of which is perceived by person as lying within the self”.

dels seus membres i d'altres també frustrats no enceten camins violents. Busquem algunes raons: el mecanisme de la frustració produeix agressivitat, i la seua expressió en la ira té una funció important des del punt de vista de la supervivència:

“La ceguesa front al propi interès és la clau evolutiva de la *ira*: ella explica que el més dèbil insisteix en lluitar amb el més fort malgrat la derrota segura. Així el més fort també resultarà perjudicat, encara que sàpia que guanyarà: aquest perjudici limitarà les seues pretensions de domini que si no fora per la ira, no tindrien límit”⁹⁵

Hem d'entendre la frustració en un sentit ampli com a representant d'un mecanisme psicològic bàsic relacionat amb la violència. En sentit psicoanalític qualsevol forma de pulsio no canalitzada. Ara bé quan parlem de la frustració referida a la col·lectivitat, com feia Josrojavar més amunt, és important determinar quins són els mecanismes que habilita en l'ús de la violència, en quines circumstàncies són apropiats i qui ho decideix, ja que si la supervivència individual depenia de la ira, també podem pensar el mateix per al cas dels grups humans en conflicte. Aquest paral·lelisme entre la psicologia individual i la social s'ha de poder dur endavant, ja que la problemàtica dels TS aplega aspectes psicològics i polítics en un sol fenomen. Les causes personals i socials provinents de les dues tradicions que hem estudiat fins ara han de confluïr per a donar raó del que és un sol fenomen amb dues cares: el suïcidi moral (personal) i el suïcidi polític (terrorista). En el cas dels TS sembla inevitable buscar-los alguna motivació psicològica oculta quan els pensem com a suïcides i una altra de política i social per entendre que siguen terroristes. En el cas del suïcides morals l'orientació és clarament psicològica...almenys fins a Durkheim. De la combinació de les dues tradicions, sociològica i psicològica (psicoanalítica i conductista-cognivista), que hem presentat podem obtenir la majoria de les explicacions dominants en l'actualitat relatives al suïcidi, terrorista o no. Es tracta de dues formes diverses, sovint complementàries, de trobar les causes en les circumstàncies prèvies. Tant si són socio-culturals, com biogràfiques o personals, en tots dos casos la manera d'entendre el suïcidi seria com a manifestació d'una inadequació (dèficit o trastorn) en les relacions entre l'individu i la societat, més pròxima (família) o més llunyana (nació, religió, sistema polític,..), segons que es tracte de la psicologia o de la

⁹⁵

Frank, cit. per MacCauley en Stout (ed.) 2004:38

sociologia. En general l'individu expressa una falta d'encaix amb el món que l'envolta. Tan sols ens resta explicar perquè s'adopta eixa conducta i quin ha estat el seu origen, la seua utilitat, que serà vàlida tant per als TS com per als demés. És aquesta la raó que tan sovint passem d'una explicació a l'altra sense adonar-nos-en.

El caràcter problemàtic del suïcidi en tots dos casos prové del fet que ambdues perspectives consideren que hi ha una mena d'anomalia (més o menys greu, segons el cas) que tan sols es manifesta arran del fet consumat i no abans, de manera que resulta gairebé impossible de predir perquè en desconeixíem els símptomes, i les circumstàncies que el determinen. Tanmateix, aquesta anomalia no és incompatible amb el caràcter general (fins on sabem) del suïcidi com a fenomen: apareix en tota mena de cultures, en qualsevol època històrica, en individus de gairebé qualsevol edat... Totes aquestes manifestacions són considerades, malgrat la dificultat per comprendre-les, una part de la nostra natura, del nostre ésser, que no compartim amb cap altra espècie. És una qualitat ben singular, per irreductible i, al mateix temps, tan comuna que ningú no en dubta de la seua naturalitat. Des de l'escriptor i suïcida Alvarez (1971:285), que el considera una

“reacció terrible però completament natural a les necessitats peremptòries, estretes i antinaturals que a voltes ens creem”⁹⁶,

fins a Baechler, Durkheim, Freud, etc., tothom considera el suïcidi una resposta natural. Com s'ha esdevingut així, essent tan clar que no està present en d'altra espècie?. No és tan difícil d'imaginar formes de vida clarament humanes que desconexien el suïcidi. O, donat el cas, no les considerariem humanes

2.1.4. *L'aproximació psicològica al suïcidi*

El suïcidi terrorista és una autèntica prova de foc, un *experimentum crucis* teòric per a cadascuna d'aquelles conjectures i també ho ha de ser per a la nostra. La contrarietat abans descrita entre la part individual i la part social (política) del suïcidi desapareix si adoptem un pun de vista evolucionista: l'individu i el grup (i *a fortiori* l'espècie) mantenen una relació tal que conductes que individualment poden semblar sense sentit, si les mirem a la llum dels interessos del grup (o de l'espècie) resulten més

⁹⁶ “...reacción terrible pero completamente natural a las necesidades perentorias, estrechas y antinaturales que nos creamos a veces”

comprendibles. Així la utilitat de la violència en general i del suïcidi en particular revela la seua funcionalitat quan la considerem des d'aquesta nova perspectiva. El que és profitós per a l'individu no té perquè coincidir amb el que és profitós per al grup, ni tan sols per a aquella part del grup que són els descendents de l'individu. Així els beneficis d'una conducta particular han de ser avaluats a partir dels seus efectes al llarg del temps, de la manera com han conformat una certa forma de ser. És possible pensar el suïcidi com una conducta seleccionada evolutivament per la seua superior utilitat adaptativa? La utilitat del suïcidi s'haurà de mostrar en el context de la *struggle for life*, en el context d'una selecció natural de caràcter grupal, en l'enfrontament entre grups d'homínids pel domini territorial. El que ens porta a condemnar la conducta suïcida és el fet que la jutgem des d'una perspectiva a través de la qual no ens sembla funcional: en temps de pau i com un problema individual si, en canvi, la pensem com una solució per a moments de crisi potser ja no ens sembla tan prescindible. Com és evident que ningú no aprén a suïcidar-se, deu ser també evident que es tracta d'alguna mena de disposició que hem heretat. Aquesta dotació específica té algun sentit més enllà del que representa individualment: per al grup, per a l'espècie, què aporta? Disposar d'uns recursos d'autodefensa potencialment inesgotables que, a més, confereixen en temps de pau condicions de màxima cohesió social entre individus que formen part del tot social al què pertanyen gràcies a un compromís que no té, literalment, límits.

2.1.5. *El concepte de suïcidi: definició de l'OMS*

L'OMS, per la seua banda, defineix el suïcidi com:

“L'acte de matar-se un mateix iniciat deliberadament i executat per la persona afectada amb la completa convicció o expectativa d'un desenllaç fatal”.⁹⁷

⁹⁷ “The act of killing oneself deliberately initiated and performed by the person concerned in the full knowledge or expectation of its fatal outcome” en De Leo, D. et al. “Crisis” (2006; vol 27 (1): 12). Hogrefe & Huber Publishers. 2006.

D'altres aportacions conceptuals insisteixen en els mateixos aspectes d'intencionalitat i adequació dels mitjans:

“La mort com a resultat d'una acció inflingida sobre un mateix amb la intenció de matar-se”.⁹⁸

“El suïcidi és una acció amb un resultat fatal, la qual víctima, sabedora o persuadida del resultat potencialment fatal, l'ha iniciat i dut a terme amb el propòsit de provocar canvis deliberadament”.⁹⁹

Finalment, i com a conclusió relativa als diferents intents de definir el fenomen:

“ els conceptes fonamentals: responsabilitat, consciència i intenció...de la conducta suïcidària ...el resultat...pot ser irrellevant”¹⁰⁰.

Tanmateix no hi ha definició sense controvèrsia. Malgrat que podem considerar la intenció, la responsabilitat i la consciència els podem considerar trets bàsics a l'hora de parlar de suïcidi, no podem tampoc ignorar el missatge que cada suïcidi ens transmet, siga a través de les notes dels mateixos suïcides o no, perquè altrament resultaria difícil d'explicar l'impacte que aquestes notícies provoquen sobre tots nosaltres, ben diferents del d'altres menes de mort personal.

2.2 Dues formes de suïcidi: moral i polític.

Una volta hem exposat les aproximacions teòriques al fenomen del suïcidi i les característiques de les formes de TS més conegudes, hem de veure la aptitud d'aquelles teories a l'hora d'explicar aquestos fets i, en particular, dels dos conceptes dominants: l'altruisme i el neuroticisme atribuïts als TS.

⁹⁸ “Dead arising from an act inflicted upon oneself with the intention to kill oneself” Rosenberg et al., op.cit.,

⁹⁹ “ Suicide is an act with fatal outcome, which the deceased, knowing or expectations a potentially fatal outcome, has initiated and carried out with the purpose of bringing about wanted changes” (op.cit. p.12).

¹⁰⁰ “the core concepts: responsibility, awareness and intention...of the suicidal behaviour...the outcome...may be irrelevant” (ibid.)

2.2.1. *El suïcidi altruista.*

És l'expressió més usualment emprada per qualificar el suïcidi terrorista i atén la definició proporcionada per Durkheim:

“doncs en tots aquests casos, si l'home es mata no és perquè se n'arrogui el dret sinó, el que és ben diferent, perquè en té el deure. Si falla en aquesta obligació, és castigat pel deshonor i també, el més sovint, pels càstigs religiosos”¹⁰¹

I, a continuació, la causa psicològica:

“...perquè la societat puga així obligar alguns dels seus membres a matar-se, cal que la personalitat individual importe ben poca cosa”¹⁰².

Tanmateix atés que el nombre de candidats aptes per aquesta mena de suïcidi s'incrementa poderosament i podem encabir-n'hi des dels vells o malalts, les vídues o els criats a la mort del seu amo, fins els que ho fan pel gust de fer-ho: “pel goig del sacrifici”¹⁰³, no resulta apropiat dibuixar-ne un perfil únic i, com que el nivell d'exigència que es dóna en cada cas varia, hi ha altruistes voluntaris, obligatoris i aguts o místics¹⁰⁴. El problema que planteja el caràcter constrictiu del suïcidi altruista és la manca d'evidència sobre les causes actuant en cada cas, ja que si tan altruistes són els voluntaris com els obligatoris la determinació altruista es difumina; dels aguts o dels místics ja no cal ni parlar-ne. Aquest fet xoca frontalment amb la pròpia definició de suïcidi que inclou com un tret bàsic la voluntarietat de l'acte.

El que Durkheim fa, en matitzar els tres tipus d'altruisme, és assumir i mitigar la

¹⁰¹ “Or, dans tous ces cas, si l'homme se tue, ce n'est pas parce qu'il s'en arroge le droit, mais, ce qui est bien différent, *parce qu'il en a le devoir*. S'il manque à cette obligation, il est puni par le déshonneur et aussi, le plus souvent, par les châtements religieux”. Durkheim, 1930: 236

¹⁰² “...pour que la société puisse ainsi contraindre certains de ses membres à se tuer, il faut que la personnalité individuelle compte alors pour bien peu de chose.” op.cit.: 237.

¹⁰³ “pour la joie du sacrifice” op. cit. pag 241

¹⁰⁴ op.cit. pag. 245

contradicció entre l'obligatorietat i la voluntarietat. L'exemple més clar d'obligatorietat és el cas de les viudes *shuttee* (sati) a l'Índia que han d'acompanyar el conjuge en la cremació després d'enviudar. Però és, en realitat, una excepció en relació al que ocorre en la majoria dels altruistes, sobretot amb els terroristes la majoria dels quals es lliura voluntàriament al suïcidi sense que hi haja cap evidència de coerció externa sistemàtica: molts voluntaris en resten exclosos, d'altres no són acceptats (per exemple, les dones que no eren acceptades com a suïcides en els grups islamistes, fins que van ser necessàries. El que s'hi evidencia és el conflicte entre la responsabilitat individual i la col·lectiva i, en conseqüència, es posa de manifest la compatibilitat entre el suïcidi moral i el polític). Aquesta diferent exigència explica el caràcter tan divers dels candidats, i la psicologia de l'altruista tal com la descriu Durkheim, per a qui la motivació estaria en la manca de realitat amb què es percep a sí mateix el suïcida altruista, anàloga a la manca de realitat que té el món per a l'egoista i que explica per què comparteixen un mateix sentiment de tristesa:

“Mentre l'egoista està trist perquè no veu res de real al món més que l'individu, la tristesa de l'altruista intemperant ve, al contrari, del fet que l'individu li sembla destituït de tota realitat”¹⁰⁵,

Per això la seua acció:

“... està feta d'esperança; ja que apunta justament al fet que del·là aquesta vida són entrevistes més belles perspectives. Implica també l'entusiasme i els anhels d'una fe impacient per ser satisfets i que s'afirma en accions de gran energia.”¹⁰⁶

El cas és que Durkheim considera aquesta forma de suïcidi pròpia de societats inferiors i diu que “a nos sociétés contemporaines” no es produeixen més que excepcionalment¹⁰⁷,

¹⁰⁵ “Tandis que l'egoïste est triste parce qu'il ne voit rien de réel au monde que l'individu, la tristesse de l'altruiste intemperant vient, au contraire, de ce que l'individu lui semble destitué de toute réalité”. op.cit. pag. 243.

¹⁰⁶ “...est faite d'espoir; car elle tient justement à ce que, au-delà de cette vie, de plus belles perspectives sont entrevues. Elle implique même l'enthousiasme et les élans d'une foi impatiente de se satisfaire et qui s'affirme par des actes d'une grande énergie”. (op. cit. 244).

¹⁰⁷ op. cit. 247

llevat del cas de l'exèrcit on les causes són inverses a les que actuen entre els civils, sotmesos com estan des del principi a una manca d'individuació característica i, per això, considera que l'exèrcit és en les nostres societats la forma

“que millor recorda l'estructura de les societats inferiors.”¹⁰⁸

El soldat se suïcida per qualsevol fotesa (*op.cit.* 260), perquè la milícia desenvolupa

“...una constitució moral que decanta poderosament l'home a desfer-se de l'existència.”¹⁰⁹

Els terroristes suïcides poden ser considerats, i ells mateixos es consideren, sense excepció, una part d'un exèrcit més o menys formalment constituït (una mena de cos d'elit, com passa amb els Black Tigers entre els tàmls) i lluiten per les mateixes causes nobles dels altruistes: els rituals propis de l'exèrcit són incorporats en la gran majoria de grups terroristes i els suïcides no en són una excepció. Formen un escamot de suïcides. Si hem de considerar l'exèrcit, per tant, com un model de suïcidi altruista hem d'atendre les dues formes que hi tenen lloc: aquells que se suïciden com una exigència del deure en el combat i aquells altres que se suïciden fora de combat que no ho fan, suposem, seguint la seua obligació professional. Tanmateix, seguint de nou Durkheim, hauria de veure's una certa continuïtat entre els uns i els altres si és cert que l'exèrcit predispesa al suïcidi, tant en un cas com en l'altre. Les dades amb que comptem no són concloents: per exemple, la taxa de suïcidis a l'exèrcit britànic és més baixa que la general de la població¹¹⁰.

La forma preferida per tots els grups terroristes (religiosos o no) d'assimilar el fet suïcida és considerant-lo un autosacrifici, de la mateixa manera com s'oculta la naturalesa terrorista d'una acció parlant de lluita d'alliberament, guerra santa, etc., i construint les figures corresponents de l'heroi o el màrtir:

¹⁰⁸ “celle qui rappelle le mieux la structure des sociétés inferieures” (*op.cit.*254).

¹⁰⁹ “...une constitution morale qui incline puissamment l'home à se défaire de l'existence”. (*op.cit.* 261)

¹¹⁰ Fear et al. (2009) Suicide among male regular UK Armed Forces personnel_1984-2007, en *Occupational an Environmental medicine*, jul 2009, vol. 66(7): 438-41 .

“La mort martirial per la pròpia comunitat -és un constructe social...és la comunitat qui tria les condicions per al martiri i la que jutja si l'autosacrifici d'individus concrets compleix les condicions d'aquest singular estatus”¹¹¹

És per això que l'exculpació del TS no adopta la forma de la inhabilitació moral o personal sinó, al contrari, la seua exaltació en la figura d'heroi immortal o de màrtir també immortal. El que s'hi nega així és la realitat de la seua mort que només ho serà en la seua apariència carnal, però que continua viu en un altra dimensió mística: la memòria dels Herois del Poble, la recompensa al Paradís per a la seua ànima. Prova també evident que el suïcidi com a tal és un tabú en general que es reserva per a excepcions comptades.

Pel que fa a la manera com es distribueixen les dades dels TS en quant al seu caràcter laic o religiós sorprén que, contràriament al que sovint es pensa, fins ara, la majoria han estat membres de grups laics. D'ara endavant no podem assegurar, si com sembla els atemptats de sunnites i xiïtes continuen, que tinga de ser igualment. Dels que es tenen dades(Pape (2005):203 i ss.) entre 1980-2003: 462, en sabem el

Nom: 333

Ideologia: 384 (57% seculars)

Sexe: 381 (15% dones)

Edat: 278 (55% entre 19-23 anys),

Estatus socio-econòmic: 67 (54% estudis post-secundaris),

El que resulta d'aquestes dades és un perfil que té poc a veure amb els tòpics sobre la misèria en l'origen socio-econòmic o del fanàtic analfabet, ja que no tenen suport estadístic.

2.2.2.El suïcidi neuròtic

Per l'altra banda, els estudiosos que, basant-se en l'estudi de les particularitats individuals dels terroristes suïcides, han intentat elaborar una mena de perfil psicològic comú i significatiu, s'han trobat amb uns resultats molt migrats. La majoria dels autors

¹¹¹ “Martyrdom-death for the sake of one's community- is a social construct ..., it is the community that designates the qualifications for martyrdom and judges whether the self sacrifice of specific individuals meets the requirements for this special status” Pape, 2005: 82.

(Post, en Reich (1994) , vv.aa. en “Safe–Democracy”, *Cumbre de Madrid.2005*; McCauley en Stout (2004), Taarnby (2003), Merari (2002)) reconeixen les dificultats a l’hora de trobar un perfil psicològic propi per als terroristes suïcides. El fet que no en trobem cap pot significar coses diverses:

.Que no hi ha, efectivament, un perfil únic per a tots els TS: això no significa que no puguem trobar regularitats estadístiques importants encara que no siguem estrictament psicològiques (Pape (2005)), de la mateixa manera com tampoc no hi ha un perfil general vàlid per als suïcides.

.Que siguem considerats psicològicament normals: això no vol dir que no puguem abordar la peculiar desviació que representa aquesta conducta des del punt de vista neurobiològic, sense haver de parlar de psicopatia en sentit estricte (Tobeña (2005)).

2.2.3 La psicologia dels terroristes suïcides

Si recuperem les teories psicològiques que expliquen el suïcidi i les apliquem als terroristes suïcides:

Freud. Distingíem dos aspectes en la seua explicació, d’una banda el sentit psicodinàmic del suïcidi (una agressió homicida redirigida contra un mateix), i de l’altra la causa que el motiva (la pèrdua i/o l’abandonament). Si parlem del sentit ens trobarem, en el cas dels terroristes, amb la realització efectiva d’allò que justament el suïcidi volia evitar: matar aquell contra el què la nostra agressió es dirigia i al que no erem capaços de matar per la identificació (enamorament) que amb ell sentim. Aquesta identificació tan freudiana d’amor/odi i de jo/altri passa de l’àmbit de la psicologia profunda (simbòlic) al de la realitat, enfront de la qual i com a alternativa se situa la psicodinàmica. En el cas de la violència suïcida el desig s’imposa a la realitat que queda així per ell completament subsumida. Que coincideixen homicidi i suïcidi en els TS és evident, però no de manera simbòlica, com vol la psicoanàlisi i també Juergensmeier (*supra*), sinó en el plànol de la realitat.

Pel que fa a la pèrdua com a motivació suïcitària la cosa es complica: es veritat que bona part dels suïcides, palestins per exemple, (o tàmits, o iraquians,...), han estat víctimes directes o indirectes de les accions dels seus enemics (vid. Juergensmeyer (2000), el que diu el Dr. Rantisi), i han perdut familiars, amics, casa,...i sovint el que està en joc és la seua continuïtat com a poble, la seua identitat i la seua independència, o si més no ells així ho perceben. Tanmateix en molts altres casos únicament podríem referir-nos a la pèrdua en virtut d’un significat més laxe del grup de referència o nació:

el que els islamistes anomenen *Umma* (Germandat o comunitat de tots els musulmans), que considera cada musulmà un germà en la fe (com els cristians són tots germans en Crist, per cert), de manera que cada ofensa contra un d'ells obliga la resta a defensar-lo. Aquesta nova forma de nació en la fe, de nacionalisme religiós, només troba una limitació en els membres de la pròpia confessió que no interpreten igualment aquest compromís: són els heretges, que són ràpidament exclosos de la vertadera comunitat. Això ens permet invertir el sentit del vincle de manera que el criteri de pertanyença a la comunitat el determina el reconeixement d'un enemic comú i l'acceptació d'una forma de lluita, fet ben conegut en tots els casos de lluita política violenta que coneixem (*vid supra* Pape). La cohesió social deriva de l'acceptació (imposició) d'un enemic comú i d'una forma de lluita legítima, *verbi gratia* els suïcides. Com hem explicat més amunt els enemics prioritaris en la nova *jihad* són els propis correligionaris. Sense aquest conflicte dogmàtic probablement ara no parlàriem de guerra santa. La lluita entre sunnites i xiïtes es troba al rerafons del conflicte entre fidels i infidels, ja que tan important com la defensa de l'islam és la manera en què aquesta defensa s'ha d'interpretar. La seua pertanyença a la Comunitat dels creients (*Umma*) els converteix en germans d'acord amb la consciència de la seua participació en una lluita que inclou la disposició al martiri, que Qutb anomena '*aqida* i representa un vincle espiritual que uneix els joves musulmans en la lluita per l'islam autèntic. Una mena de renaixement a través de la consciència de la necessitat de lluitar i, *a fortiori*, d'arribar a convertir-se en un màrtir (Josrojavar (2003):74). Es tracta, òbviament, de la versió dels salafistes, enfrontats per eixe motiu amb els intèrprets més moderats de la doctrina.

El sentit d'abandonament (de lligam trencat) aplicat als TS també mereixeria una anàlisi més profunda en tant el sentiment predominant respecte de la pèrdua d'importància de l'islam en la Història, una volta superada l'antiga i mítica època d'esplendor:

“l'islam està pràcticament absent en una societat on els musulmans fidels són els més marginats entre els marginats,...i viuen fora de l'estructura del temps i dels esdeveniments de major importància.”¹¹²

¹¹² : Sivan (1990): cap. 1 “El humor: pesimismo y melancolia”: p.28. “el islam està pràcticamente ausente en una sociedad donde los musulmanes fieles son los más

Tal volta aquest sentiment respon a una mena d'enyor del que fou una gran cultura, el mite d'un passat esplendorós que els ha estat injustament arrabassat, en el què trobaríem el motiu de la seua frustració col·lectiva.

A banda dels exemples de l'islamisme radical, la resta de moviments terroristes que han comés atemptats suïcides escapa a aquest marc d'interpretació: els palestins, per exemple, abans de la intervenció de l'Iran a través de Hezbolà (Hamàs) no necessitaven coartades historicistes per a justificar la seua lluita armada: plantejaments laics per part tant d'Al Fatah com de l'OAP. Fins que la seua hegemonia militar fou amenaçada per l'islamisme com a element aglutinador, que Arafat començà a adoptar formes cada volta més ambigües en relació amb el compromís religiós. El que resulta difícil de negar és que **tots** els moviments terroristes (religiosos o no) tenen les seues arrels en una agressió o greuge històric sofert injustament i que les pèrdues de familiars i propietats, de drets i llibertats, estan a la base del sentiment que alimenta el moviment, ja no importa tant si de forma literal o merament ideològica (vid. Juergensmeyer (2000) *passim*, Pape (2005) *pass.*).

Si continuem amb la interpretació psicològica dels terroristes suïcides Shneidman (1981:35-36), ofereix una perspectiva d'acord amb la qual per a que puguem parlar de suïcidi s'han de donar les condicions abans esmentades: pertorbació, autoodi, idea fixa, finalització del sofriment, i les apliquem al cas dels TS veiem que:

1ª. No s'aprecia cap pertorbació mental significativa entre els seus membres (l'acord entre els diversos autors és total, passades les primeres interpretacions contràries de Merari o Post, en Reich, W. (1992)). La capacitat intel·lectual de molts dels TS ha quedat acreditada, tant per la seua formació com per l'exigència de la pròpia execució de l'acció.

2ª. Per una altra banda tampoc no hi ha restes evidents de conflicte personal insuportable: les entrevistes personals amb els terroristes empresonats acrediten una situació més variable (vid. Berko, *et al.*(2005)).

3ª. La idea fixa quedaria acreditada en la majoria dels TS tant en relació a la identificació de l'enemic com en la determinació en l'elecció de l'arma per a combatre'ls, i

4ª. També hi ha rastre de l'acabament d'un sofriment insuportable causat pel sentiment

marginados entre los marginados...y viven fuera de la estructura del tiempo y de los acontecimientos de mayor importancia”

d'impotència de tots aquells que vivint una situació d'injustícia extrema no poden fer res útil per combatre-la. La quantitat de màrtirs voluntaris que s'ofereixen a cada punt de conflicte entre islamistes i els EUA o la UE, pot estar relacionat amb el missatge que deixa el TS, tal i com ho fa el suïcida moral, que s'adreça tant als enemics com als correligionaris que hauran de fer-se càrrec de la memòria del màrtir que acaba de nàixer amb la seua mort.

D'altres autors, encara dins de l'àmbit de la psicologia, suggereixen, per exemple Gallimore en *El trauma no resolt*, que

“L'element comú a tots els terroristes és l'experiència d'un trauma personal durant els anys de formació” (Stout (ed.) (2004)),

que apunta a l'experiència traumàtica patida pels terroristes en un passat remot a propòsit de combats militars, desastres naturals, atacs terroristes, violència personal, etc., que explicaria com :

“El trauma idealitza la violència com a mitjà per recuperar l'autoestima i respondre a l'exigència de venjança”¹¹³,

d'on resultaria una barreja de vergonya i ràbia (*the shame/rage spiral*) que produiria potencials suïcides. Es tracta d'una formulació que resulta de l'estudi dels terroristes nord-americans en particular i que no és difícil d'aplicar als TS, malgrat resulte del tot inverossímil en relació als terroristes americans, dels que no coneixem l'existència de traumes en eixe sentit. Però és interessant la idea de “naturalització de la conducta violenta” que resulta de la vivència d'un conflicte armat generalitzat, sobretot en la mesura que bona part dels terroristes suïcides han viscut, ells o la seua família, una situació de conflicte traumàtic on la violència és un element quotidià: és una circumstància comuna a totes les formes de terrorisme que coneixem, tret de les que el mateix autor proposa: en els casos de terroristes als EUA precisament són poc evidents les vivències traumàtiques patides en aquest sentit. El terrorisme és alguna cosa més que motivació psicològica, i, li cal, per exemple, comptar amb l'existència d'un entramat social de suport logístic, militar i ideològic, que decidisca l'oportunitat de les accions violentes (cosa del tot infreqüent en els casos de presumptes terroristes nord-americans que actuen més bé com a llops solitaris) que, per això, la conducta violenta terrorista es

¹¹³

op. cit.p.73

pot entendre en base a motivacions d'estratègia amb repercusió política:

“la ceguesa front al propi interès és la clau evolutiva de la *ira*: ella explica que el més dèbil vullga lluitar amb el més fort, tot i saber que perdrà. Així el més fort també resultarà perjudicat (menys que el més dèbil), encara que sàpia que guanyarà. Per això limitarà les seues pretensions sobre el dèbil, que si no fora per la ira serien ilimitades”¹¹⁴

i, en un àmbit més pròxim.

“Dispositius de venjança convincents són sovint dissuasoris front a adversaris mes forts i més nombrosos...Aquesta és una consideració i una justificació clau per a actes de terror suïcida com un mitjà de lluita legítim per al dèbil oprimat”.¹¹⁵

De manera que més enllà de la mera reacció violenta que explica la frustració, individual o col·lectiva, hi ha una altra justificació funcional per a la conducta violenta, significativa evolutivament, procedent de l'estudi de les emocions morals i ho fa recuperant la idea aristotèlica que defineix la ira com:

“un impuls, acompanyat de dolor, d'una revenja conspíqua per una ofensa adreçada sense justificació contra el que és propi d'un mateix o el que és d'un amic”,¹¹⁶

i que “cal que es presente sempre acompanyada d'un cert plaer -el que prové de la convicció de la revenja”¹¹⁷

¹¹⁴

Frank, R. H. en Stout (ed.), 2004: 38

¹¹⁵ “Convincing displays of vengeance are often dissuasive against aggression by stronger or more numerous adversaries... This, for example, is a key consideration and justification for acts of suicidal terror as legitimate means of struggle for the weak and downtrodden”. Atran, 2002: 136)

¹¹⁶ “an impulse, accompanied by pain, to a conspicuous revenge for a conspicuous slight directed without justification towards what concerns oneself or toward what concerns one's friends” ,

¹¹⁷ “-must always be attended by a certain pleasure –that which arrives from the expectation of revenge” ((Rhetoric, Bk 2, Ch 2) en Haidt “The Moral Emotions”, en Davison (ed) (2003) *Handbook of affective Sciences*”, p. 856.

És la manera d'explicar la conducta violenta a partir del dany o l'ofensa que ha patit algú amb el que hi ha algun vincle i també de reconèixer que es tracta de la satisfacció d'una pulsio natural que, per això, produeix un cert plaer: el plaer de la venjança. Igualment cal destacar el caràcter social de la ira en la mesura que reconeix com a propi allò que afecta els membres del grup sense necessitat de fer servir cap justificació o creença comuna.

Hi ha, no obstant, dues causes diferents per a la frustració: no poder aconseguir allò que hom desitja, o bé aconseguir-ho però que no produeix la satisfacció esperada. La primera naix de la repressió, la segona de la sublimació, per no abandonar la terminologia psicoanalítica, i hi ha una relació entre no poder aconseguir el que hom desitja i poder aconseguir, en canvi, algun substitut del que hom desitja. La primera és anàloga a l'agressivitat que provoca dolor per no poder satisfer una necessitat, però la segona deriva del fet de comparar allò que es té amb allò que hom esperava obtenir, i pot ser imputable a la realitat o a la mateixa condició del desig del subjecte que construeix una falsa expectativa que no es produeix. Si apliquem al cas dels TS aquesta distinció obtindrem conductes violentes amb diversa motivació: humiliació per no rebre el que hom necessita, i que és de llei, de manera que una lluita en la direcció escaient pot rescabalar aquella mancança en un futur. O bé: si el defecte correspon a la mateixa concepció de la realitat, despleguem una política per fer que la realitat s'ajuste al nostre desig. O bé: si el defecte correspon al desig inadequat, l'ajustem amb allò que podem aconseguir i construïm una ètica; si, en canvi, el defecte correspon al subjecte que desitja, la solució es troba en un altre món, en un canvi de naturalesa, i aleshores construïm una religió.

Però és prou evident que no basta la frustració perquè hi haja una conducta suïcida. I amb més raó, tampoc el suïcidi no pot resultar d'una mera reacció violenta, que difícilment es dirigiria contra un mateix per tal com es tracta d'una conducta de caràcter reactiu i que troba a fora la causa del seu malestar, sense la mediació de cap altre element que permeti passar de la violència continguda a l'acció deliberada i determinada del suïcida. El cas del suïcida terrorista és una forma de conducta violenta imputable, en tant que motivació, a la frustració personal o social, però això per si mateix no explicaria la seua condició de suïcida sinó tan sols la d'hipotètic terrorista i,

en la mesura que la condició terrorista pressuposa una organització que mediatitza les emocions particulars, aquestes participen en el moment de la incorporació a l'organització, però la conscienciació té lloc en un procés posterior que explota el poder de la frustració individual i orienta l'acció de la manera més profitosa per als objectius del grup. És, doncs, evident que la motivació individual necessita trobar el seu lloc en l'organització política, on les motivacions particulars deixen de ser rellevants per a convertir-se en una part de la motivació col·lectiva i de l'estratègia més adient. La varietat de motivacions personals és il·limitada però les formes de selecció, preparació i execució per part dels grups són bàsicament anàlogues (Berko (2005) *supra.*). A més, l'aplicació dels mecanismes de desconnexió moral de què ens parla Bandura (Reich,(1992:173 i ss.)) serveixen amb claredat els grups terroristes, però no tant en el cas dels suïcides, que requereixen un plus de compromís, per la qual cosa la referència als altres membres del grup s'ha de complementar amb l'autosacrifici, que no resulta de l'autoodi, ni de sentiments negatius sinó d'una sobreexigència pel que fa al valor de la pròpia vida. Els candidats a suïcida resulten escollits entre els que major compromís mostren. Sovint fins i tot, hom creu reconèixer una expressió de beatitud en el seu rostre abans que el suïcida passe a l'acció (Berko, 2005). El que sí que sembla haver facilitat decisivament l'acció terrorista suïcida és el que assenyala Bandura en dir que:

“la tecnologia per a matar persones s'ha tornat summament letal i despersonalitzada. Els sistemes d'armes mecanitzades i els mecanismes explosius... il·lustren aquesta mena d'accions despersonalitzades.”¹¹⁸

No és una qüestió menor que la mecànica de les accions suïcides siga només premer un botó i prou. Aquest és un mitjà segur i ràpid (recordem l'adolescent suïcida que en ser descoberta pels soldats israelians els demanava plorant que no dispararen, malgrat que just un moment abans estava diposada a accionar el cinturó-bomba). Sense aquests dispositius fulminants la formació de TS seria més complicada. Un dels aspectes més ressenyables del suïcidi és que es tracta d'una acció molt simple d'executar, a l'abast de qualsevol: és molt fàcil matar-se. És el principi d'economia, que compta també per als TS.

¹¹⁸ op. cit. pag. 190“la tecnología para matar personas se ha vuelto sumamente letal y despersonalizada. Los sistemas de armas mecanizadas y los mecanismos explosivos (...) ilustran esta clase de acciones despersonalizadas”

Pretendre subordinar la decisió suïcida a algun trastorn psíquic ens allunya d'un dels seus aspectes més essencials: el seu caràcter deliberat, premeditat, planejat i executat, que s'adiu poc amb la impulsivitat pròpia d'un rampell d'ira. Encara més si ens referim als TS, en els quals veiem com minva el caràcter impulsiu de l'acció i, en canvi, hi destaca el valor de l'autocontrol i la fredor emocional que fan possible executar a la perfecció una acció llargament planejada. Els autors es valen de les categories de Durkheim que expliquen les motivacions dels TS, amb alguna matisació: Pape considera les formes anòmica i egoista una de sola amb l'única diferència en el temps d'aïllament, agut en aquella, crònic en aquesta, ja que les dues responen a una mateixa motivació:

“el mecanisme que porta a la mort voluntària en el suïcidi anòmic com en l'egoista és el mateix, un trauma personal combinat amb aïllament social. Només difereixen en la durada de l'aïllament –crònic en el suïcidi egoista, agut en l'anòmic.”¹¹⁹

Així Pape coincideix amb en Gallimore, i indirectament amb tota la tradició psicoanalítica, en considerar que els suïcides (egoistes/anòmics) ho són per l'existència d'un trauma i una situació d'aïllament social, baixa integració, d'acord amb Durkheim. Per altra banda, considera que els TS actuen, almenys en part, per motius altruistes, com un soldat que se sacrifica en una guerra¹²⁰. No cal dir que la suposició de l'existència d'un trauma no té suport empíric clar per a cap dels suïcides, més enllà de la correlació parcial amb els trastorns mentals (depressió, esquizofrènia), i que tan sols a partir de la decisió suïcida es postula l'existència d'una causa remota que no coneixem. El fet que aquest autor mantinga dues causes diferents i dos tipus de suïcidi marca la presència per a nosaltres d'un obstacle en l'adequada comprensió del problema. Així, quan afirma que

“El malentès no té a veure amb els fets del suïcidi ordinari, sinó amb la presumpció que els suïcidis terroristes són bàsicament iguals que els suïcidis ordinaris”¹²¹,

¹¹⁹ “the mechanisms leading to voluntary death for anomic and egoistic suicide are the same, personal trauma combined with social isolation. They differ only in the duration of detachment-chronic in egoistic suicide, acute in anomic.” (2005): 174.

¹²⁰ op.cit.pag.173 i ss.

¹²¹ “The misunderstanding is not to do with the facts of ordinary suicide, but with the presumption that suicide terrorists are basically the same as ordinary suicide”. (op.cit.

és cert que no podem trobar causes ordinàries per a explicar la conducta dels terroristes, perquè no són suïcides convencionals (morals o ordinaris). Però no és cert, creiem nosaltres, que no tinguen res a veure els uns amb els altres, ja que entre ells hi ha una relació genealògica que els vincula com a dues formes d'una mateixa conducta i, per tant, han de poder ser explicats a partir d'un mateix principi. Dues formes de suïcidi, moral i polític: tal com hem avançat més amunt acudim a la parella moral/polític per diferenciar dues formes de suïcidi que, no sent iguals, es refereixen a una mateixa realitat considerada des de dues perspectives diferents, comparable a la distinció entre individu i societat, ontogenètic-filogenètic, etc. La forma del suïcidi moral és aquella en què a l'horitzó mental del suïcida no hi ha més que una qüestió personal, privada, que importa. La forma del suïcidi polític contempla una altra mena d'objectius que no es poden reduir a l'àmbit privat i que impliquen de manera directa la vida col·lectiva o pública de manera que, en unes altres circumstàncies que no fossen políticament rellevants, l'individu no cometria suïcidi: la seua decisió es troba indissolublement lligada a les seues repercussions polítiques. Se'n poden trobar casos, òbviament, en què aplicar tots dos conceptes (terroristes amb desig d'autodestrucció), i podem dir també que el suïcidi moral té en el fons una causa social i política, com féu Durkheim. Però al nivell superficial de la consciència individual el terrorista suïcida ho és políticament amb una rellevància difícil de discutir.¹²²

La suma dels dos significats, moral i polític, ha de contenir algun element comú en virtut del qual descobrim alguna cosa més en juntar-los que no hi trobàvem per separat: la distinció és metodològica, ja que nosaltres busquem una explicació que siga aplicable tant a un cas com a l'altre, perquè ni la moral és separable de la política ni l'individu del grup. Si hi ha, per tant, algun element polític en el suïcidi i al mateix temps en el terrorisme algun element moral, podrem dir que la figura del TS pot ser objecte d'una acurada comprensió específica a partir de l'explicitació d'aquest element comú.

Les característiques històriques del fenomen terrorista i la seua limitada distribució

p.177)

¹²² Això no nega el fet que alguns TS adolescents, o fins i tot infants, hagen estat forçats o manipulats per complir la missió de la qual no han pogut retractar-se a temps... Amenaces a la família i altres tipus de pressions han forçat el seu martiri no desitjat. També ha estat denunciada en ocasions la utilització de xiquets suïcides en la guerra entre sunnites i xiïtes.

geogràfica contrasten amb la diferent distribució del suïcidi moral. Aquesta és una de les raons per què són considerats fenòmens inconnexos. Tanmateix, nosaltres pensem que no ho són, d'inconnexos, i que, ben altrament, són fins a tal punt una sola cosa que l'un revela l'íntima naturalesa de l'altre.

Capítol 3. La genealogia del suïcidi: el problema de l'origen

3.1 La naturalesa del suïcidi i el seu origen

Tant la sociologia com la psicologia consideren el suïcidi com una part o element connatural a la condició humana i s'atenen als seus aspectes rellevants des de la pròpia perspectiva científica. Tanmateix, cap de les dues disciplines no es planteja la pregunta del possible origen d'aquesta anormalitat, com per elles és considerada. Aquesta és al nostre parer la qüestió decisiva: la determinació del seu origen, de les condicions que el possibilitaren i les necessitats a què serví.

3.1.1. *La sociologia*

Per a la sociologia

“el suïcidi és per tant un element... de tota constitució social”¹²³,

i en la mesura que forma part de la societat no cal determinar quin és el seu significat i la seua funció. El suïcidi és un símptoma: posa de manifest l'existència d'un problema. La utilitat del suïcidi en el cas de Durkheim és servir com a manifestació de les tensions que pateix la societat i expressar el grau d'integració dels seus membres en un moment donat. Per tant, cada societat té, en cada moment, un índex determinat de suïcidis perquè li són necessaris com a conseqüència dels desajustaments de la seua constitució i la seua dinàmica. La raó per la qual és així és que la salut de l'organisme social ho requereix, però es tracta de la seua salut moral, no física. Cada poble (*sic*) té una força que impulsa els homes a matar-se. Lògicament els elegits obren inconscients que la força que els empeny a obrar no és la seua voluntat sinó aquell *courant suicidogène*: “És la constitució moral de la societat la que fixa a cada instant el contingent de morts voluntaris”.¹²⁴

¹²³ “le suicide est donc un élément... de toute constitution sociale”, Durkheim (1930): 416

“C'est la constitution morale de la société qui fixe a chaque instant le contingent de morts volontaires”, Durkheim (1930):336

¹²⁴

Lluny d'associar-se a cap mena de situació crítica, fam, guerra, etc., sembla que

“És més bé l'excés de benestar el que arma l'home contra si mateix”¹²⁵,

de manera que no pel fet de ser natural perd el seu caràcter paradoxal:

“Són tendències de la col·lectivitat que, penetrant els individus, els determinen a matar-se... Heus ací per què no hi ha res que pugui servir de causa ocasional al suïcidi”.¹²⁶

No cal anar més endavant per veure que el suïcidi, ell mateix, es veu envoltat d'una boira de misteri, que no pot aclarir cap explicació perquè si la tristesa personal tampoc no pertany a l'individu sinó que li ve de fora, no hi ha res que pugui ser pròpiament causa individual de l'acció particular:

“Per explicar-se la seua desvinculació de l'existència, el subjecte acudeix a les circumstàncies que l'envolten més immediatament; troba la vida trista, perquè està trist. Sense dubte, en un sentit, la seua tristesa li ve de fora... del grup a què pertany.”¹²⁷

3.1.2 *La psicoanàlisi*

Pel que fa a la psicoanàlisi la situació és molt semblant ja que és la mateixa dinàmica interna, els conflictes entre les forces que actuen en l'inconscient que produeixen, entre d'altres formes de conducta, el suïcidi, el qual posseeix una significació individualment determinada en virtut dels conflictes a què respon, d'acord amb el mecanisme de la falsa resolució d'un conflicte. La relació entre homicidi i suïcidi no és tan simètrica com podria pensar-se i el suïcidi no és simplement una forma distinta d'homicidi, encara que

¹²⁵ “C'est plutôt la trop grande aissance qui arme l'homme contre lui-même” (op. cit.334).

¹²⁶ “Ce sont ces tendances de la collectivité qui, en penetrant les individus, les déterminent à se tuer... Voilà pourquoi il n'est rien qui ne puisse servir de cause occasionnelle au suicide” (ib. 336-7).

¹²⁷ “Pour s'expliquer son détachement de l'existence, le sujet s'en prend aux circonstances qui l'entourent le plus immédiatement; il trouve la vie triste parce qu'il est triste. Sans doute, en un sens, sa tristesse lui vient du dehors... c'est du groupe dont il fait partie.” (ib.)

tots dos formen part de la conducta violenta i aquest sí que és un punt en comú. Quin avantatge comporta en la balança social (guanys/pèrdues) el suïcidi respecte de l'homicidi? Per què algú hauria de preferir matar-se abans que matar algú altre? Hi ha relació entre homicidis i suïcidis? Per a Durkheim sí, i a la inversa.

“... allà on l'homicidi està molt desenvolupat, confereix una mena d'immunitat contra el suïcidi.”¹²⁸

Si el que ens preocupa és trobar algun sentit al suïcidi, la seua traducció al terreny simbòlic de les motivacions inconscients ens aboca a una no tan nova forma d'intel·ligibilitat. Només podríem parlar en termes estrictament individuals després d'estudiar cada cas particular, de manera que amb això s'accontenten els que consideren que la seua virtualitat és inabordable, que hi ha tants suïcidis com suïcides (*v.gr.* Estruch i Cardús (s.d.)). En la majoria dels treballs de la psicologia hom proposa com a causes més freqüents del suïcidi les necessitats personals insatisfetes, la frustració, l'abandonament i la desolació, i probablement es tracta d'un diagnòstic molt proper a la realitat d'aquestes persones. El que ens importa, però, és arribar a saber per què se'n pren la decisió, què és el que ha fet possible aquesta forma de conducta tan característica i quina és la seua funció en el repertori conductual humà. La presència gairebé ubíqua del suïcidi dins la nostra espècie, independentment de les diferències culturals, de l'edat, del sexe... necessita una explicació que no depenga de circumstàncies externes concretes que sempre xoquen amb la inacabable diversitat de dades relatives. No és difícil trobar per a cada cas un contraexemple que plantege un nou repte i que reste vàlida a la hipòtesi proposada. El cas dels TS no és menys problemàtic: la majoria de les propostes explicatives xoquen amb la incomprensió d'un fenomen tan singular, i no podia ser d'una altra manera ja que s'hi fan servir explicacions basades en dades que tenen poc o res a veure amb aquest cas. La manca d'una explicació suficientment comprensiva impedeix unificar el fenomen i obliga a mantenir-lo dins l'excepcionalitat.

3.1.3 *La biologia*

El suïcidi, des d'un punt de vista biològic, constitueix una vertadera excepcionalitat en

¹²⁸ “...là où l'homicide est très développé, il confère une sorte d'immunité contre le suicide” (1930):400

relació al paradigma evolutiu ja que sembla contravenir el principi de *struggle for life*, de la lluita per la vida, i apunta a una indeterminació aparent en termes d'adaptació, de selecció natural. A més la seua presència entre animals no humans ha de ser descartada del tot, si més no en el sentit en què entenem el suïcidi. Si fos natural podria relacionar-se amb la conducta anàloga d'altres espècies properes a la nostra, mentre que si el consideràvem exclusiu dels humans tenim també la necessitat d'explicar-ne l'origen i l'exclusivitat en relació a la resta d'espècies. Finalment, si el considerem disfuncional o patològic, s'obrin les portes de la seua possible etiologia i de la seua epidemiologia com a noves problemàtiques, així com de la seua presència en la pràctica generalitat de les cultures. Com que en el nostre cas el que ens interessa és poder comprendre la relació entre el suïcidi polític (terrorista) i el suïcidi moral, intentarem veure quines són les possibles arrels biològiques d'ambdues conductes i, si és possible, què explica la seua presència exclusiva entre els humans.

Egoisme versus altruisme.

El suïcidi terrorista és unànimement considerat altruista ja que el sacrifici del suïcida és evident i, per tant, no es pot tractar d'una acció en benefici propi (encara que li espera una recompensa especial: celestial, heroica...), i també pel fet que la motivació siga de caràcter social. Per l'altra banda, el suïcidi moral sembla encaixar en la idea de l'egoista, que tan sols respon a un interès personal. Des d'un punt de vista biològic és considerada una acció altruista aquella que ha estat realitzada per l'interès del grup en detriment de l'interès propi. Així algunes actituds que no són bones per a l'individu i sí que ho són per al grup, que se'n beneficia del sacrifici, depenent de si se'n beneficia la pròpia descendència hom considera justificat l'altruisme en virtut de l'interès genètic (*inclusive fitness*), mentre que en el cas que no siga així (com en el TS), l'altruisme queda justificat només indirectament en relació a la pròpia nissaga que se'n beneficia en la mateixa proporció en què ho fa la resta del grup. L'interès de l'altruista s'explica pel fet que la seua dotació genètica és compartida amb els seus parents i, si el grup no és massa gran, per la major part dels seus membres, per tant la continuïtat genètica hi queda salvada. Aquesta idea s'exemplifica amb facilitat amb els animals no humans (cèlibes, com les formigues obreres que dediquen la seua vida a tenir cura de la reina) i també en els humans (herois cèlibes que se sacrifiquen, en forma terrorista o no, pels seus congèneres). Des d'aquesta perspectiva l'altruisme seria una forma d'egoisme encobert ja que no deixa de ser una estratègia dels gens per a la seua perpetuació

(Dawkins (2002)). Però la repercussió del suïcidi polític és, d'una banda, immediata ja que defensa el grup i en possibilita la salvació, però també mediata ja que augmenta la cohesió grupal en virtut de la idèntica consideració de tots els membres al marge de la relació parental. El TS considera tot el seu grup de referència com el beneficiari de la seua acció i no només la pròpia família. Es tracta d'un benefici adaptativament rellevant en termes de selecció grupal. Per això sembla més ajustada la interpretació del mecanisme de selecció multinivell (MLS: *multilevel selection*), que permet incorporar elements de selecció cultural i no exclou la *kin selection* ni la *inclusive fitness* com a mecanismes de selecció més bàsics (Wilson i Wilson (2007)). Tanmateix, aquesta explicació no permet entendre encara el suïcidi moral, ja que aparentment no representa cap avantatge immediat per a l'individu, parents, ni el grup, com tampoc ho fa, per exemple, la conducta cèlibe d'un religiós, la qual, malgrat que pugua contribuir a millorar la vida dels seus coetanis, té una projecció genètica irrellevant a tots els nivells (individual, familiar, grupal...), sinó més aviat al contrari, ja que pot representar un llast per als seus parents més pròxims. Però quin és l'interès evolutiu d'uns gens que busquen la seua pròpia supressió sense atendre possibles descendents congèneres que puguin anar més enllà? Per què es donen casos de suïcidi en totes les etapes de la vida, amb descendents o sense, tant en homes com en dones? Si es tracta d'una conducta preprogramada genèticament, quin n'és el moment evolutiu de l'aparició? En quines circumstàncies començaren a produir-se els primers suïcidis morals? I els primers suïcidis polítics? Per a què? Quina relació hi ha entre ells?

Caçadors/recolectors versus agricultors/ramaders

La història de la violència humana té prou antiguitat com perquè puguem parlar de testimonis fòssils i situar els seus orígens en relació amb els instruments que n'han fet possible l'existència¹²⁹. És en el context de la violència que volem entendre el suïcidi i és en la genealogia de la violència que pensem trobar els indicis de la presència de formes de conducta que hagen pogut originar-lo. Malgrat els testimoniatges d'una gran i profusa violència, no tan sols entre els nostres avantpassats (*v. gr. homo antecessor*), sinó també entre les cultures actuals considerades primitives, no sembla que puguem acreditar cap testimoniatge de l'existència de conductes suïcides. Actualment comptabilitzem taxes significatives de suïcidis en grups d'indígenes (per exemple, els

¹²⁹ Pinker, 2003: 446

inuit) que es troben més o menys controlats en reserves i que són, en part, víctimes d'una resocialització deficient, per la qual cosa es fa difícil extraure'n conclusions.

Les hordes de caçadors i recol·lectors van ser la principal forma d'organització humana fins fa uns 40.000 anys, però la majoria d'humans encara vivíem així fa només 11.000 anys¹³⁰. Aqueixa mateixa forma d'organització és compartida pels primats més propers a nosaltres (ximpanzès, goril·les, bonobos...) ¹³¹ i es tracta d'una forma de vida en què la violència té una presència clarament relacionada amb la supervivència: bàsicament la defensa del territori, la caça i les femelles. Es tracta d'una existència nòmada on els conflictes són constants, ja que el territori és obert i les amenaces sovintegen pels múltiples competidors, però la solució del conflicte és ràpida i violenta, i així en són testimoniats les armes emprades per a lluitar (Pinker, *ibid.*). La manca d'una tecnologia apropiada per a l'obtenció d'aliment i per a la construcció de vivenda dificulta el sedentarisme durant un període llarg de la història de la humanitat. Per tant, la idea que els humans es fan del que ells són o representen té limitacions clares, i els vincles socials són bàsicament familiars, sense que cap altra institució social resulte necessària. Això no significa que no hi haja conflictes violents com, per exemple, assassinat: "informació... sobre societats d'hordes i tribus revela que l' assassinat és la principal causa de defunció." ¹³² Les hordes disposen també de creences sobrenaturals que encara no serveixen per a justificar la distribució de la riquesa o del poder polític: "En primer lloc, la ideologia o religió compartida ajuda a resoldre el problema de com han de viure junts els individus no emparentats sense matar-se els uns als altres: procurant-los un vincle no basat en el parentiu. En segon lloc, dona a la gent una motivació, distinta de l'interés genètic, per a sacrificar la seua vida en nom d'altres." ¹³³ De manera que fins a l'aparició dels Estats, cap al 3700 aC a Mesopotàmia, no s'hi troben motius prou clars per donar la vida pels altres:

¹³⁰ Diamond, 2006:309

¹³¹ *ibid.* pag. 310

¹³² Diamond, 2006:319. "información... sobre sociedades de hordas y tribus revela que el asesinato es la principal causa de fallecimiento."

¹³³ (*ibid.* 320) (subratllat nostre) "En primer lugar, la ideología o religión compartida ayuda a resolver el problema de cómo han de vivir juntos los individuos no emparentados sin matarse unos a otros: proporcionándoles un vínculo no basado en el parentesco. En segundo lugar, da a la gente una motivación, distinta del interés genético, para sacrificar su vida en nombre de otros".

“Tots els estats tenen una consigna que insta els ciutadans a estar disposats si cal a morir per l’Estat...Aquests sentiments són impensables en les hordes i les tribus. En tots els relats que els meus amics de Nova Guinea m’han oferit de les seues antigues guerres tribals, no hi havia el menor rastre de patriotisme tribal, de càrrega suïcida ni de cap altra conducta militar que comportés el risc de ser mort”¹³⁴.

De manera que la presència de formes de conducta que comporten l’autodestrucció no són plausibles abans de l’existència d’una certa organització social i política i de la presència d’una ideologia o religió que justifiqui el poder i, per tant, la necessitat de sacrificar la pròpia vida quan calga.

“Les caporalies tenen de manera característica una ideologia, precursora d’una religió institucionalitzada, que sustenta l’autoritat del cap. El cap pot combinar els càrrecs de líder polític i sacerdot en una sola persona, o pot recolzar un grup diferent de cleptòcrates (és a dir, els sacerdots) la funció dels quals és d’oferir una justificació ideològica als caps. Per això les caporalies dediquen tant dels tributs recaptats a construir temples i obres públiques, que fan de centres de la religió oficial i de signes visibles del poder del cap”¹³⁵

Sembla ben evident que si hi hagués una pràctica més o menys comuna de matar-se pels motius més fútils que puguem imaginar, no caldria un aparell de propaganda com el dels estats per convèncer (i exigir) la gent d’oferir la seua vida. Només cal pensar

¹³⁴ ibid. 323-4“Todos los estados tienen una consigna que insta a los ciudadanos a estar dispuestos a morir si es necesario por el Estado...Estos sentimientos son impensables en las hordas y las tribus. En todos los relatos que mis amigos de Nueva Guinea me han ofrecido de sus antiguas guerras tribales, no había el menor atisbo de patriotismo tribal, de carga suicida ni de ninguna otra conducta militar que entrañase el riesgo de ser matado”

¹³⁵ ibid. Pag. 318. “Las jefaturas tienen de manera característica una ideología, precursora de una religión institucionalizada, que sustenta la autoridad del jefe. El jefe puede combinar los cargos de líder político y sacerdote en una sola persona, o puede apoyar a un grupo distinto de cleptócratas (es decir, los sacerdotes) cuya función es ofrecer una justificación ideológica a los jefes. Por eso las jefaturas dedican tanto de los tributos recaudados a construir templos y otras obras públicas, que actúan como centros de la religión oficial y signos visibles del poder del jefe”

com els grans sacrificis humans apareixen vinculats als diversos imperis (americans, europeus, asiàtics...). Per això volem postular que la forma de sacrifici que anomenem suïcidi altruista és anterior a la que hem anomenat moral, que n'és el fruit.

L'èxit dels estats encara dura, i els individus que han resultat afavorits per les seues qualitats personals en favor dels estats han estat els que han fet possible aquest èxit. Aquesta forma de selecció cultural no deixa de ser al capdavall una forma de selecció d'aquells individus, de les seues qualitats i de les dels seus parents (és a dir, d'aquells gens) que són capaços de donar la pròpia vida en la defensa de l'Estat: l'autosacrifici ha estat seleccionat per necessitats polítiques des de fa uns 10.000 anys.

“...la identitat de grup, i amb ella el comportament, està influïda pel mite i el ritual, a més de pel mateix interès o egoisme racional, fins arribar fins i tot a l'exclusió. Per què passa, això? El que busquem és una explicació evolutiva per a una característica humana universal: la capacitat de ser socialitzat (o adoctrinat, depenent del punt de vista de cadascú) pel mite. Els relats, cançons, abillaments i comportament ritual particulars que cohesionen el grup són clarament culturals, però la capacitat de ser-hi influït és innata. I exigeix una explicació evolutiva.”¹³⁶

i

“...la susdita capacitat evolucionarà per selecció natural si es compleixen dos supòsits: els grups amb individus influenciables tenen més èxit i, dins del grup, els individus mancats d'aquesta capacitat seran castigats”¹³⁷

¹³⁶ J. Maynard Smith, 2001:226-7. (subr. nostre), “la identidad de grupo, y con ella el comportamiento, está influida por el mito y el ritual, además de por el interés propio o egoísmo racional, hasta llegar incluso a la exclusión de éste....Por qué ocurre esto? Lo que estamos buscando es una explicación evolutiva para una característica humana universal: la capacidad de ser socializado (o adoctrinado, dependiendo del punto de vista de uno) por el mito. Los relatos, canciones, atavíos y comportamiento ritual particulares que cohesionan al grupo son claramente culturales, pero la capacidad de ser influido por ellos es innata. Y exige una explicación evolutiva.”

¹³⁷ ibid. pag.227. “...dicha capacidad evolucionarà por selección natural si se cumplen dos supuestos: los grupos con individuos influenciables tienen más éxito y, dentro del

Gens versus Mems

L'adopció del punt de vista genètic a l'hora d'explicar la conducta suïcida compta amb dos models preferents: el d'Hamilton, conegut per la seua idea d'"eficàcia inclusiva" (*inclusive fitness*) segons la qual la conducta pro-social s'explica per la major descendència de l'altruista i, per tant, per una major difusió de la seua informació genètica i una major presència en el *pool* genètic del grup i/o espècie. L'altra opció és la que fan servir Maynard Smith i Dawkins en aplicar la lògica (teoria) de jocs a l'anàlisi de les estratègies pròpies del conflicte dins el grup. La suposició és que els gens actuarien com a agents racionals que persegueixen sense miraments la pròpia pervivència en les millors condicions. El que demostren aquests autors és que resulta sempre més profitós dins el grup la presència d'actituds egoistes i altruistes, que no les unes o les altres només (Maynard-Keynes (2001) i Dawkins (2002). Ambdues propostes volen servir per a desfer la paradoxa plantejada per Darwin (*Descent of Man* (1871):166¹³⁸) segons la qual una moralitat superior no representa cap avantatge per a l'individu ni per al seus fills, en relació a d'altres homes del mateix grup, mentre que un increment d'aquesta mena d'homes i una millora del nivell de moralitat grupal sí que representa un gran avantatge en relació a d'altres grups que no el tinguen, sense fer ús de la idea de selecció grupal, que consideren (Dawkins) molt críticament. En el nostre cas sembla difícil suposar que el suïcida tinga un èxit genètic suplementari (que augmente la seua *fitness*) sense que això comporte també l'augment del nombre de suïcides potencials i pose així en perill la continuïtat del grup, si portem a l'extrem la paradoxa.

Devem a de Catanzaro¹³⁹ la idea que relaciona el suïcidi amb la disminució de la capacitat de promoure una adequada *inclusive fitness* per a un mateix i per a la seua prole: els suïcides no tindrien les condicions adequades per a assegurar el seu propi benestar (i reproducció) ni el de la seua descendència (*op.cit.*), de manera que s'hi donaria una mena d'autoselecció d'aquells més poc aptes a l'hora d'aconseguir un

grupo, los individuos que carecen de tal capacidad son castigados”

¹³⁸ Wilson i Wilson, 2007:327-8. “It must be forgotten that although a high standard of morality gives but a slight or no advantage to each individual man and his children over the other men of the same tribe...an increase in the number of well-endowed men and an advancement in the standard of morality will certainly give an immense advantage to one tribe over another”.

¹³⁹ Suicidal ideation and the residual capacity to promote inclusive fitness: a survey. En *Suicide Life Threat Behaviour*. 1984. Summer; 14(2): 75-87

resultat adaptatiu i reproductiu òptims, i així el suïcidi compliria la seua funció profilàctica o autoselectiva. Quines són les causes de la disminució del *fitness* dels suïcides és una qüestió que no té explicació: per què tenen menys èxit els suïcides? Encara que hi observem una correlació entre la depressió i el suïcidi, aquesta no n'és la causa única perquè no sabem què la produeix o si no és un producte heretat pel *fitness* adaptatiu dels progenitors de qui la pateix, la qual cosa planteja la paradoxa d'un èxit adaptatiu que produeix un fracàs adaptatiu. A més, aquesta mena d'utilitat adaptativa en forma de profilaxi reproductiva tampoc no serveix com a explicació de la funció del suïcidi: si fos funcional, el nombre de suïcidis hauria de minvar amb el temps, i amb l'edat també haurien de minvar-ne les taxes. Ni una cosa ni l'altra passen.

Des del punt de vista de la teoria de jocs, la seua condició primera, el propi interès i supervivència, ja no es compleix perquè el suïcida troba la recompensa en allò que cap dels altres jugadors potencials voldria, i per tant no hi ha un interès que els enfronte. El que sí que voldríem conservar és la idea que els suïcides podrien ésser considerats també agents racionals si el punt de vista de l'interès racional s'amplia al grup i l'objectiu és obtenir un benefici a costa de sacrificar algun dels membres. No hi ha dubte que això és el que passa en cas d'enfrontament, de guerra, però no sembla tan evident en el cas del suïcidi moral. L'adopció d'un punt de vista menys estricte en la selecció grupal, per exemple el de la teoria de selecció multinivell (Wilson i O. Wilson (2007)), pot ajudar a entendre millor el fenomen:

“La importància de la selecció grupal genètica i cultural en l'evolució humana ens permet explicar la nostra natura grupal a simple vista”¹⁴⁰,

sense negar la rellevància dels gens; també té interès la manera com els fenotips els expressen i resolen els conflictes amb d'altres fenotips (individus) i amb d'altres grups de fenotips (família), i amb d'altres grups de famílies (grup social) i, finalment “Conflictes intensos entre grups foren crucials per a l'evolució cultural de societats extremadament cooperatives, les quals s'expandiren a expenses de les menys cooperatives fins a esdevenir grans imperis”¹⁴¹,

¹⁴⁰ Ib. Pag. 343. “The importance of genetic and cultural group selection in human evolution enables our groupish nature to be explained at a face value”

¹⁴¹ *ibidem*. “Intense between-group conflict acted as a crucible for the cultural evolution of extremely cooperative societies, which then expended at the

sobretot si, com sembla ser, l'èxit adaptatiu d'un grup en relació als seus competidors depèn de les qualitats fenotípiques dels individus i culturals dels grups. El fet és que ens cal poder establir una relació clara entre els gens i els mems per tal de decidir si el suïcidi és una forma de conducta genèticament seleccionada com a forma de cooperació extrema dins del grup. L'avantatge que representa una certa pauta mèmica aconseguiria algun guany evolutiu per a certes qualitats genètiques dels membres del grup més cooperatiu: la cultura al servei de la genètica en un programa que retornaria a la cultura una major pervivència de la mà d'aquells gens abans seleccionats gràcies a la selecció cultural.

La divisió conceptual proposada per Dawkins s'ocupa sobretot dels mecanismes del canvi evolutiu, tant biològic com cultural, però no atèn la manera com els mems es relacionen amb els gens. Això és així perquè la definició de "gen" d'aquest autor és bàsicament lògica,

“una fracció de material cromosòmic que, potencialment, roman durant suficients generacions com per a servir d'unitat de selecció natural”¹⁴²,

ja que s'hi posa l'èmfasi en la seua capacitat per a poder servir com a subjecte intemporal de selecció natural, en la seua identitat, malgrat que les modificacions hi solen ser habituals. Tot i que aquesta definició és matisada més endavant i que el gen es fa plural (pleiotropia) i acull la complexa interacció i col·laboració entre la multitud de gens, les seues diferents classes i funcions, l'analogia amb els mems requereix retornar a la unitat lògica i atòmica del gen anteriorment definit. Els mems són els anàlegs culturals dels gens, amb la mateixa connotació atomística que els converteix en unitats de transmissió d'informació llestes per a ser indefinidament transmeses, com si elles fossen també les protagonistes que l'únic que persegueixen és perpetuar-se. Els gens són egoistes i també ho haurien de ser els mems, ja que estan al seu servei. Ara bé, la necessitat de comptar amb l'expressió d'aquests gens com a vehicle necessari i el fet d'haver d'interactuar amb el medi i amb d'altres espècies obliga el mateix Dawkins a formular la proposta de l'*Extended Phenotype* en la qual poder encabir les produccions

expense of less cooperative societies to become major empires”.

¹⁴² Dawkins, 2002:37. “una porción de material cromosómico que, potencialmente, permanece durante suficientes generaciones para servir como unidad de selección natural”

tècniques dels organismes (des de la tela d'aranya, fins a les cabanes dels caçadors) i també del que la seua progènie representa com a complement genètic. Cal preguntar-se si podem considerar el suïcidi una forma de fenotip ampliat per molt que no deixa de ser una mica estrany fer servir l'egoisme com a mecanisme per a la selecció de l'altruisme. Si considerem només l'individu, l'abisme és insalvable, però si atenem el *pool* genètic de la població de referència com el nou subjecte de la selecció llavors el suïcidi sí seria un recurs al servei del grup per les qualitats suplementàries que hi aporta. Però el fet que es tracte d'una conducta rara, en condicions normals, ens obliga a considerar-la part d'alguna altra estratègia adaptativa més àmplia, de la qual només en seria un cas extrem, per exemple de la cooperació o altruisme. La seua eventualitat queda subordinada a les circumstàncies rellevants des del punt de vista grupal (polític) i individual (moral).

Es troba lluny de ser evident, d'altra banda, en quin aspecte el suïcidi constituiria una conducta adaptativa o una estratègia evolutivament estable (EEE), en termes de Maynard Smith, ja que el recurs al suïcidi no és present com a condició adaptativa general, sinó més aviat discrecional. Es tracta d'unes disposicions que funcionen d'una manera en condicions normals i d'una altra en condicions excepcionals, per exemple la guerra, i aquelles altres que considerem que afavoreixen íntimament la decisió suïcídària, com ara la depressió. Ara bé, els gens no determinen directament conductes particulars, sinó que la conducta és el resultat de la participació de diversos gens actius en certes circumstàncies. Aquestes circumstàncies (entre les quals hauríem de comptar-hi el medi intern o biològic i el sociocultural) són genèticament rellevants almenys com a desencadenants de respostes preprogramades genèticament, entre d'altres la disposició al sacrifici. Els mems han assolit una certa continuïtat només en la mesura que han superat la prova de la seua funcionalitat adaptativa: han representat una solució efectiva a una necessitat. Per a certes circumstàncies excepcionals el suïcidi sí que hi és funcional. La utilitat d'una estratègia evolutiva pot variar en la mesura que les circumstàncies o els individus varien, i el seu valor ha de ser posat en justa correspondència amb les necessitats a què es refereix.

La decisió sobre el fons genètic del suïcidi compta amb algunes dades al seu favor:

1. La seua presència entre infants (a partir dels 5-6 anys) per als quals és difícil imaginar una forma de transmissió o herència transversal aplicable.
2. La clara prevalència en una determinada edat i sexe. Una proporció favorable als mascles joves front a d'altres edats i dones. Amb una relació molt clara amb les dades

sobre la conducta violenta en general.

3. El fet que siga present en la majoria de les cultures conegudes, almenys en aquelles de què disposem de dades (n'hi ha una llacuna molt gran en relació al països africans, d'altres èpoques o en cultures àgrafes).
4. El fet que es troba també present al llarg de la història.
5. La singular racionalitat de què s'envolta, que sembla desafiar la lògica i apuntar en una direcció molt més bàsica i instintiva que cultural-racional, per tal com es tracta d'un tabú en totes les cultures.

Tal volta aquestes disposicions actuen com un gen neutral que resulta heretable; és el cas dels polimorfismes que es mantenen encara que no representen cap avantatge o desavantatge especial per a l'individu (Bertranpetit (2000):66) i que en siga alguna altra també la funció. Caldria també considerar la possibilitat que el suïcidi fos alguna de les errades comeses per la mateixa evolució. Diversos autors han parlat de les limitacions de la selecció natural i ho han fet de diferent manera: Darwin (2003) mostra reiteradament les mancances de perfecció que trobem a la natura, Dawkins parla d'"errors" que cometem les espècies que opten per estratègies no racionals d'acord amb els càlculs egoistes del seu màxim interès (2002: *passim*), Lorenz es refereix a les solucions matusseres que sovint adopta l'evolució ("errors" de l'evolució, amb construccions equivocades i d'una manca de perspiciàcia que ens semblaria impossible en un constructor humà" (1986):38), que li permeten, de passada, qüestionar la finalitat i perfecció de l'evolució; Jacob parla del *bricolage* per a referir-se al fet que l'evolució funciona reutilitzant aquells recursos de què disposa i que no sempre ho fa de manera correcta, i com a prova en tenim la multitud d'espècies extingides (Jacob (2007):204-5). En fi, podríem considerar que el suïcidi és tracta una rèmora evolutiva, però amb tot i això hauríem d'explicar com és que s'ha produït la seua aparició i quina funcionalitat ha tingut poder fixar-lo de manera que haja estat seleccionat malgrat el seu elevat cost i la seua pertinàcia enmig de la incomprensió general.

L'estudi de la personalitat com una característica intermèdia entre els gens i el fenotip, l'endofenotip, ha estat també aplicat al cas particular de la conducta suïcida. Els trets de personalitat que hi correlacionen són la impulsivitat, l'hostilitat-agressió, la introversió i l'ansietat-neuroticisme (Savitz et al. (2006)), que testimonien la base genètica a què ens referim, tot i que sembla lluny encara el moment en què es puga decidir quins en són els gens responsables. Per al nostre plantejament és indispensable situar la conducta en un context en què la decisió suïcida mostre la seua utilitat i, per

tant, no es pot fer abstracció de les qualitats psicobiològiques únicament, al marge de les circumstàncies.

Psicologia versus biologia.

L'intent de trobar una resposta adequada al fenomen del terrorisme suïcida té en l'obra de Tobeña (2004) una destacada aportació des de la perspectiva psicobiològica. D'una banda l'autor considera que l'establiment de vincles solidaris al si dels grups humans constitueix un tret biològic bàsic i un element necessari del qual és la identitat que, en tots els casos, a més d'agrupar també nodreix una certa conflictivitat. La part biològica de l'altruisme recíproc arribaria fins al nepotisme i la reciprocitat immediata. Del si d'aquesta singularitat, i amb l'ajut dels recursos de la religiositat i la manipulació ideològica, sorgeix l'adoctrinament i la formació de les lleialtats ideològiques que formaran part de l'evolució cultural. Tanmateix, el resultat que busquem, a saber, una forma de combat basada en l'autodestrucció, requerirà la participació de dos elements que es troben al límit del que considerem no patològic: l'existència d'un líder messiànic de perfil psicopàtic, encara que no siga un trastorn psiquiàtric sinó una excepcionalitat del temperament¹⁴³, juntament amb la participació d'individus capaços també de conductes excepcionals (encara que no patològiques) pels ingredients neurocognitius discernibles de què depenen i que són activats per complexos factors socioculturals¹⁴⁴. És aquest intent de mantenir-se a mig camí entre el que és patològic i el que no ho és, a l'hora d'explicar la conducta suïcida, el que produeix una certa insatisfacció. Els aspectes sociològics de la lluita terrorista els deixem per a l'apartat corresponent, però sembla que, a propòsit del dilema que nosaltres plantejem entre sociologia i psicologia, l'autor hi busca un punt de confluència que no acaba de trobar. La idea que per a nosaltres podria orientar una possible solució, l'autor la deixa passar en les pp.143-144, on compara el suïcidi destructiu (terrorista) amb el que anomenem moral ("sense finalitats bèl·liques" al text) i els considera dues formes completament diferents, "excepcional" en el cas del comportament del màrtir mortífer.

Les raons de l'excepcionalitat són les "peculiaris fronteres morals" que fa servir el suïcida atacant, que justament són les mateixes que fa servir el suïcida moral, d'acord amb la nostra hipòtesi, en la mesura que la decisió suïcida se situa per damunt de qualsevol moral concreta que hom pugui proposar (el suïcida pot ser creient devot o ateu,

¹⁴³ *ibid.* pag.132

¹⁴⁴ *ibid.* pag. 255

sense que això pugui modificar, per si mateix, la decisió en cap sentit, com tampoc no ho fa pensar en el dolor que causarà en els altres, sinó que es troba decididament més enllà de les fronteres d'un moral convencional). La segona raó és que “es mata en nom de la justícia i del deure per antonomàsia”, tot just el mateix que al nostre entendre fa el suïcida moral i per la qual cosa és capaç de situar-se allà on només un altre suïcida el pot entendre: com si estigués executant una acció “divina”, absoluta, allunyada de tota comprensió racional. Perquè només en nom del deure inexcusable queda justificat el sofriment aliè. La consciència que té el suïcida de fer un acte suprem de justícia és la seua manera d'entendre una acció semblant. La seua racionalitat és un element al qual no podem renunciar, per més que la seua valoració de les motivacions i les conseqüències no siguin compartides. I el reconeixement a què aspira l'heroi o màrtir suïcida es veu capgirat en la incomprensió o soledat absoluta en què es troba el suïcida moral. En tercer lloc, Tobeña parla de la “cosificació de l'altre” com l'anul·lació de tota sintonia emotiva amb els sofriments dels adversaris”¹⁴⁵, i és així com el suïcida moral executa la seua acció: amb clara prescindència del dolor que causarà. No cal dir que els camins per on arriba a aquesta conclusió no són els mateixos que els del TS.

Sense abandonar el context psicobiològic en què ens trobem, les arrels d'aquesta singular forma de moralitat radical (en el sentit que inclou l'autosacrifici) es troben en el fet que:

“Darwin fou el primer que va albirar que les guerres freqüents entre grups veïns podien ser l'inductor de la selecció de lleialtats de màxima exigència en molts individus.”¹⁴⁶

I això es basa en l'origen de la moralitat, segons que diu Darwin:

“1. Els instints socials porten l'animal a trobar plaer en la companyia dels seus semblants, a sentir simpatia per ells i a prestar-los diversos serveis.

2. Així que les facultats mentals assoleixen un gran desenvolupament, el cervell de cada individu està constantment absorbit per les seues accions passades.

¹⁴⁵ ibid. pag. 145

¹⁴⁶ ibid. pag. 146

3. D'ençà que hom hagués arribat a obtenir la facultat de parlar, que la comunitat pogués manifestar clarament els seus propis desitjos, l'opinió comuna sobre la manera de com ha de contribuir cada membre a favor del bé públic serà naturalment la norma principal de les accions.

Últim: L'hàbit en l'individu fa un paper molt important en la marxa de la conducta de cada membre de la comunitat, perquè l'instint social i la simpatia s'enforteixen considerablement per l'hàbit, com tots els altres instints, i també l'obediència als desitjos i les determinacions de la comunitat”¹⁴⁷.

Són precisament aqueixos els aspectes que convé considerar per entendre la conducta suïcida, donant a cadascun el pes que corresponga, de manera que la moral personal i la col·lectiva no viatgen en vagons separats i que la base de la moralitat és el tracte social i els hàbits que en resulten. L'oportunitat d'encabir els conflictes violents dins dels principis esmentats mostra l'existència de conflictes interns (amb d'altres membres i amb u mateix) i externs (amb els membres d'altres comunitats o entre les mateixes comunitats). Els conflictes interns tenen formes de ser superats, per la força o de grat, i els externs de vegades condueixen a la guerra, forma elaborada per a la solució de conflictes generalitzats. L'aptitud per a uns i altres es troben en relació, i les societats que més han reeixit en un aspecte també ho han fet en l'altre: sense el suport decidit de la comunitat no pot haver-hi terroristes, ells en són la prolongació; sense individus disposats a matar-se, tampoc. La disposició a fer una cosa o l'altra és circumstancial, ja que la racionalitat també afecta la comunitat i els membres que la formen en cada moment: qui està disponible per a ser sacrificat en cada moment depèn de les circumstàncies d'aquest moment. Per aquesta raó **tots**, en alguna circumstància, podem esdevenir candidats a l'autosacrifici, ja que la disposició natural hi és. Tots som herois potencials, només ens en falta l'ocasió. Per això pensem que el suïcidi terrorista (o polític) i el moral no són sinó dues formes del mateix fenomen que han de ser simultàniament considerats.

El fet que més sol sobtar a l'hora d'elaborar un perfil dels suïcides és que no es tracta d'individus especialment trastornats ni psicològicament anormals (amb excepcions).

¹⁴⁷ ibid. pag.147

Això és el que, per exemple, les reunions d'experts en terrorisme reconegueren a la Cimera de Madrid 2005. Pel que fa als suïcides morals basta pensar en la llista dels suïcides que, a més d'inacabable, sorprèn per la profusió de personalitats notables que conté i respecte de la salut mental dels quals resulta difícil dubtar. Les circumstàncies efectivament hi són, tant les psicològiques com les socials, però els subjectes també hi són, i el seu interès racional (egoista, tal volta) també. No és el suïcidi una mera opció passiva de deixar-se dur sinó una acció completa i plena de sentit. Almenys així és com hem d'intentar explicar-lo, com una acció exacta i justament humana en allò que hi ha en nosaltres de més noble i també de més tràgic.

3.1.4 *Una proposta teòrica alternativa*

El que proposem és que **el suïcidi no és una característica immutable de l'ésser humà, ni individual ni socialment considerada, però sí que és una qualitat natural (culturalment seleccionada)**. Dit d'una altra manera: només es pot entendre el fenomen del suïcidi des d'un punt de vista evolutiu: **es tracta d'una conducta seleccionada evolutivament**. La manera d'entendre la seua funció i el seu origen serà l'explicació del fet que aquesta singularitat que ens caracteritza acompanya una funció, o almenys així ho ha estat en el nostre passat evolutiu. La necessitat d'adoptar un tal punt de vista ve del reconeixement que la naturalesa humana no és fixa, sinó que és el resultat d'un procés de transformació i de selecció que compartim amb la resta de les espècies. Aquest fet ens obliga a explicar el paper que juga el suïcidi dins l'evolució i la formació de l'espècie humana, absent com és en la resta d'espècies. Malgrat que no deixa de ser una decisió problemàtica aquesta presumpció d'exclusivitat, ja que la resta d'animals mostren formes d'autolesió i d'anihilació (animals que es deixen morir), ells no semblen haver desenvolupat un sistema emocional-relacional tan exigent i sofisticat com l'humà com per parlar de suïcidi animal. Coneixem els casos dels animals que es deixen morir d'*avorriment*: no mengen, no es mouen, no responen als estímuls i si ho fan és en un to molt baix, però solen ser excepcions causades pel seu aïllament en relació al grup de referència. Hi és del tot necessari parlar d'una determinació clara de provocar-se la mort, que no es pot veure reduïda a un simple deixar-se'n anar. Aquesta forma, com en el cas del matemàtic K. Gödel, que sembla que deixà de menjar fins a la mort per por que no fos enverinat, d'abandonar la vida sense oposar-hi resistència, difícilment la podem considerar suïcidi. Totes les definicions a què hem fet referència *supra* fan de la voluntarietat l'element central del significat del terme suïcidi, i així ho creiem també

nosaltres.

La presència del suïcidi en la majoria de les cultures també és un tema complex: no tenim dades suficients per abastar-ne la totalitat, però les que tenim ofereixen una varietat tan important com perquè siga difícil suposar el contrari: ens trobem amb casos de suïcidis en cultures minoritàries que no n'havien sentit a parlar abans (indis amazònics), inuits de l'àrtic, i d'altres pobles indígenes que semblen allunyats de les influències culturals en què nosaltres vivim. Referir-se a totes les cultures és una simplificació: el testimoni més antic té 4.000 anys (Leenaars (1988): 207) i, per tant, les dades històriques s'aturen massa prompte. Volem suposar que hi ha una certa cronologia aplicable, que farem servir com a hipòtesi, sempre amb la idea que no va haver-hi suïcidis fins que no resultaren útils des d'un punt de vista adaptatiu. Del que passava abans no en sabem gaire cosa per falta de testimoniatges, i els arqueòlegs tampoc en tenen rastres, a diferència del que passa amb els homicidis o l'antropofàgia, que sí que en deixen.

3.2 L'origen de la violència i el seu valor evolutiu.

No hi ha res d'immutable en la natura, ni tampoc en la humana. Les pautes de conducta que aparentment són contràries als instints de supervivència, només ho són aparentment: el punt de vista exclusivament individual fa difícil d'entendre que algú pugua vèncer la repugnància natural a llevar-se la vida, en condicions normals. Tampoc no és evident que això es pugua entendre des d'un punt de vista social, ja que a més de la repugnància a fer-se mal, de la pròpia defensa, cal vèncer la repugnància a fer mal als altres que formen l'entorn i als quals devem en part el que som. Tampoc no es veu quina utilitat podria tenir el suïcidi sense haver d'acudir a la fórmula un xic especulativa dels corrents suïcídògens i la idea de salut social. Si per a Durkheim el suïcidi és un indicatiu, un senyal o símptoma, ens queda per saber quina és la síndrome que té una funció social pròpia, que les societats no poden sinó intentar regular però no neutralitzar.

Costa d'imaginar les transformacions que s'han hagut de produir en l'animal humà per arribar a una situació en què la justificació racional que fa del suïcidi una excepció, convenient en certes circumstàncies, pugua esborrar el rastre d'una etapa evolutiva en la qual el suïcidi no tenia cabuda, però no ho aconsegueix completament, i tots plegats som una mica testimonis d'aquesta circumstància, atès el desconcert que ens provoca i les dificultats per trobar-li un sentit (preracional, protoracional, irracional). Sembla bastant

difícil imaginar la situació en què un primer homínid decidís matar-se, per què ho hauria de fer? Quina utilitat podria tenir aquest acte per a ell o per al seu grup? Quines circumstàncies han de donar-se perquè cap d'aquests ancestres pogués decidir matar-se? Considerat des del punt de vista de l'individu? I des del grup? Potser en determinades circumstàncies, sí. L'herència cultural ha de ser possible gràcies a l'aprenentatge, però és evident que el suïcidi no s'ensenya enlloc. Ni tampoc s'aprèn, doncs. De moment proposarem que l'única explicació plausible del suïcidi és la que atèn el seu **origen evolutiu**. És una explicació perquè intenta fixar-ne l'origen, el significat i la funció antropològica. I és plausible perquè és la que pot donar-ne raó de les diverses manifestacions, regulars o no, i en particular del problema del TS.

Diverses són les qüestions que estan implicades en el problema de l'origen: això significarà atendre de primer l'origen de la violència com a tal. I en aquest sentit és clar que hi ha relació entre la violència i l'èxit adaptatiu del grup: les cultures hegemòniques són aquelles que han mostrat un major domini de la tècnica i de la força, i que possibiliten un superior exercici de la violència i així estableixen la seua superioritat quan la situació ho requereix. Per aquesta raó veiem com la història de les diferents civilitzacions ha estat directament relacionada amb els avanços tècnics, militars i armamentístics. Que la violència humana representa una novetat respecte de les formes de la violència animal no humana, és també un fet: hi ha una exclusivitat de la conducta violenta humana front a les formes més o menys agressives de la resta d'espècies. Mentre els animals no humans viuen en un món perpètuament amenaçador on la resposta instintiva hi és la solució (cfr. Sapolsky (1995) *¿Por qué las cebras no tienen úlcera?*), les societats humanes han definit espais lliures de perills a canvi d'un major i sistemàtic poder material capaç de mantenir a distància els possibles competidors, no importa si humans. I aquesta capacitat ha comportat un canvi en la disposició antropològica cap a la violència, de manera que noves amenaces apareixen al si dels grups humans, entre les quals la violència homicida i la suïcida. Es pot pensar en la lògica funcional de l'agressivitat animal (així ho féu Lorenz destacadament), i també caldria pensar la lògica funcional de la violència en l'espècie humana: quina és la utilitat adaptativa de la violència per als humans? Quin avantatge adaptatiu ha suposat, en relació a les formes de l'agressió animal, la violència humana? La resposta donaria també la clau del pas de l'agressivitat animal a la violència humana, o del que per a nosaltres serà el mateix: del procés més general d'hominització i d'humanització.

Sense voler exhaurir la problemàtica, sembla un tòpic evolutiu ben assentat aquell que

situa els avantatges de la posició erecta en relació directa amb la major efectivitat per a la caça i, doncs, per a la conducta violenta en general (*hipòtesi del caçador*, d'Ardrey (1976)). El que veiem és que l'agressivitat és funcional en els grups animals perquè és la que permet regular les relacions que s'estableixen al si del grup i satisfer les seues necessitats bàsiques (caçar, protegir la progènie...), i no oblidem que es tracta de formes d'agressió ben diferenciades entre elles (l'agressió en la caça no és tal, l'agressivitat durant la criança és defensiva, l'agressivitat per la jerarquia i l'estatus està relugada pels mateixos inhibidors específics) i totes elles respecte de la violència (que busca deliberadament la mort de l'enemic), com també passa en certa mesura entre els humans, en qui no tota agressivitat és violenta ni aboca a l'homicidi. La violència, a diferència de l'agressivitat, no mostra una idèntica funcionalitat i està sovint carregada d'un excés i una gratuïtat aparentment inexplicables. És precisament per la neutralització dels mecanismes inhibidors de l'agressivitat animal que té lloc la violència. Aquesta desmesura és possible perquè, de sobte, l'agressor actua amb indiferència en relació a les mostres de sofriment de la seua víctima. Si entre els membres del mateix grup animal hi ha un conflicte, les pautes per a la seua resolució garanteixen que normalment ningú no en patirà danys irreparables, però amb els membres d'altres grups aquests mecanismes poden quedar temporalment desactivats, i en aquest cas ja no importa tant la funció immediata sinó la mediata, és a dir, allò que l'agressivitat és capaç d'aportar una volta separada del seu efecte immediat. Si els reflexos inhibidors possibilitaven la fi del conflicte, ara només es dóna per acabat quan l'enemic ha estat destruït. El caràcter excessiu de la violència mostra que la seua funcionalitat s'ha posat de manifest a termini, no de manera immediata: la mort dels enemics no guarda proporció amb cap conflicte immediat sinó amb alguna expectativa **futura** com és l'eliminació definitiva d'una amenaça, d'un enemic potencial, beneficiosa per al grup i no només per al que ha exercit la violència, en principi. L'avantatge que comporta la destrucció de l'enemic és la consideració que ja no hi serà **mai més**, però el grup al qual pertanyia sí. Heus aquí la diferència: la ideació de la temporalitat i amb ella la de les estratègies dilatades en el temps. Si la violència així exercida ha jugat un paper determinant en la selecció natural, haurà repercutit en la seua propia consolidació com a instrument i, a més, com un component decisiu en el procés d'hominització i d'humanització, ja que la violència afavoreix el desenvolupament tècnic en un sentit ampli que inclou un dels elements característics de la formació de símbols: la mediació, el lapse temporal que trenca amb la immediatesa de les dades sensibles i de la subordinació mecànica de les respostes als

estímuls d'acord amb una codificació instintiva que no contempla excepcions. De la mateixa manera com la ritualització dels impulsos agressius han propiciat en el seu redireccionament, Lorenz *dixit*, els vincles socials bàsics, així mateix s'ha produït la simbolització desviant (ritualitzant) les pautes de resposta respecte del seu objectiu originari, més enllà de la seua immediatesa, d'acord amb una nova forma de finalització.

Si, com sembla ser, les pautes de comportament tenen manifestacions anàlogues entre espècies evolutives pròximes, podem buscar la conducta violenta més pareguda a la dels humans entre els primats no humans, de manera que si hi ha algun rastre de conducta violenta, gratuïta i excessiva, puguem trobar-li un significat adaptatiu i, per tant, l'origen de la continuïtat evolutiva que busquem. Els primatòlegs Jane Goodall, o Frans de Waal (*El mono que llevamos dentro* (2007)) han donat testimoniatge de la conducta violenta dels ximpanzès que, per defensar el seu territori, feien *razzies* en el territori dels veïns durant les quals un grup format per quatre o cinc mascles anihilava els individus que trobaven sols o indefensos, fins a l'extrem d'exterminar-ne tots els mascles i algunes femelles. Aquesta dada convida a la reflexió sobre la utilitat i el significat de la violència exercida. I és un cas que sembla difícil de justificar des del punt de vista utilitari, ja que si bé el resultat immediat d'aquell acte fou l'eixamplament del propi territori per annexió del del grup derrotat, tot seguit, però, els ximpanzès toparen amb un altre grup veí també molt bel·ligerant que els féu recular fins al lloc de partida.¹⁴⁸ Hi ha alguns aspectes de la conducta grupal que convé destacar: en primer lloc la formació de grups cooperatius amb una estratègia prèviament planificada; en segon lloc la superioritat clara del grup atacant; en tercer lloc la violència excessiva i gratuïta que destrueix els possibles enemics mascles (no hi ha benefici immediat aparent, encara que sí futur); en quart lloc la funció territorial; i, finalment, la transferència de femelles entre grups (les supervivents s'incorporen al grup vencedor (*ibid.*). El plantejament de costos-beneficis no és capaç d'explicar del tot un conflicte el profit del qual no és en absolut evident si el mesurarem quantitativament: superfície disponible, recursos controlats, femelles reproductives...el resultat és dubtós (*supra*).

Tanmateix, si en fem una interpretació qualitativa podem aventurar que el benefici consisteix en la mateixa celebració de l'atac, perquè permet el grup de mascles dur a terme una estratègia de cooperació dirigida contra un enemic comú i executada d'acord amb una jerarquia que resulta, arran de la conducta desplegada durant l'atac, confirmada

¹⁴⁸ Maté en "Ancestres violents: les guerres dels ximpanzès" *Mètode*. Universitat de València. Estiu 2006. 65-67

o modificada en funció de la conducta individual observable de (i per) cadascun dels membres atacants. Els mascles milloren, arran de l'execució de l'atac, la seua cohesió grupal, però també la seua posició jeràrquica, i la seua funcionalitat diferenciada (especialització):

“Un escenari comú en l'evolució humana comença amb l'evolució d'habilitats cognitives sofisticades, com una “teoria de la ment”, la qual possibilita una cooperació generalitzada. Ara sembla més raonable revertir l'ordre d'aquesta seqüència.”¹⁴⁹

A més afavoreixen el perfeccionament d'una tècnica que pressuposa el domini de la pròpia ferocitat, la qual en cap cas pot arribar a mostrar-se completament amb un membre del mateix grup, ja que com tots sabem la posició que ocupa un primat en la jerarquia no tan sols depèn de la seua força, sinó també de la seua habilitat social a l'hora d'administrar-la i de formar aliances, que tampoc pot posar en perill la pròpia vida ni la del grup (rarament ataquen en cas d'inferioritat numèrica¹⁵⁰). La seua transformació en una arma capaç de matar és per als mascles una nova dimensió que una volta descoberta cal practicar fins arribar a dominar-la.

Des d'un altre punt de vista és prou clar que la cooperació permet un desenvolupament significatiu de les funcions cognitives superiors, i no tan sols de les socialitzadores, darrere de les quals descobrim la planificació estratègica i el reconeixement de les intencions dels congèneres amb una progressiva sofisticació del sistema d'expressió emocional com a mitjà de comunicació privilegiat. A més hi ha un altre aspecte a destacar: la consciència del propi poder (individual i grupal), i la seua relació amb el territori i la resta de grups competidors, és una mesura exacta del que el grup com a tal **representa**: el poder que té. Aquesta és la primera simbolització nascuda directament de l'ús de la violència. La conducta violenta individual ocasional s'ha transformat, en virtut de la seua coordinació, en violència social que és capaç de produir per ella sola significat: marca els límits del territori i fixa el seu caràcter convencional (arbitrari, canviant). Al mateix temps estableix la comunicació entre grups diferents de

¹⁴⁹ Wilson i Wilson, 2007:343. “A common scenario for human evolution begins with the evolution of sophisticated cognitive abilities, such as a “theory of mind” which in turn enabled widespread cooperation. Now it appears more reasonable for the sequence to be reversed”

¹⁵⁰ Frans de Waal, 2007:78 i ss.

la mateixa espècie i nous reptes, i dóna lloc a la formació de símbols: la violència es torna simbòlica i simbolitzadora. En relació al món exterior els grups veïns han de mantenir les distàncies, però també en relació al propi grup, on els membres saben el lloc que els correspon també per l'exercici de la violència contra els enemics comuns, perquè la força del grup també depèn del coratge dels seus membres i en depenen també la seguretat i la pròpia supervivència. Com més violents es tornen els uns, més violents s'han de tornar tots si volen sobreviure. Cada conflicte és una escola de formació accelerada per defensar-se dels competidors, ja que no hi és només decisiva la força sinó també l'astúcia, l'audàcia, la coordinació, etc. Segons Turchin (2003)

« Conflictes intergrupals intensos foren crucials per a l'evolució cultural de societats extremadament cooperatives, que s'expandiren a expenses de societats menys cooperatives fins a esdevenir imperis importants »¹⁵¹

És a dir, totes les qualitats que més endavant trobarem destacadament en la milícia. Si hi insistim una mica més veurem el valor formatiu de la violència en la seua relació amb el temps i amb la memòria, i del reconeixement i selecció de les qualitats individuals.

3.3. El valor evolutiu del suïcidi

Des de les observacions de la conducta animal podem acreditar autolesions en nombroses espècies (macacs, lleopards, lleons, xacals, hienes, rosegadors, dofins..., (Hawton, Keit et al. (2000):96), i és un topic la narració sobre animals que deixen de menjar fins a l'extenuació, especialment animals socials aïllats dels seus congèneres (dofins, per exemple). Hem de mantenir, per tant, l'excepcionalitat de la qual partíem. Aquest fet dóna més sentit encara a la hipòtesi de la selecció natural/cultural de la forma de violència que ens allunya definitivament del món dels altres primats. Els autors citats han interpretat l'intent de suïcidi com una manera de demanar auxili, a l'hora de buscar una funció biològica a una pauta de conducta innata que pretèn provocar una resposta de cura i vigilància de part dels congèneres (*ibidem*). Amb tot, no és el mateix l'intent de

¹⁵¹ Wilson i Wilson (2007):343. "Intens between-group conflict acted as a crucible for the cultural evolution of extremely cooperative societies to become major empires"

suïcidi, i la seua interpretació com a *cry of help*, que el suïcidi pròpiament dit, ja que aquest no espera clarament cap resposta de ningú, independentment de l'èxit que tinga l'intent en qüestió. És una diferència pertinent la que separa els suïcidis de les meres temptatives de suïcidi sense intenció de completar-lo. Per això hi ha una distància qualitativa important entre el que és fer servir l'autolesió, un senyal per provocar una resposta immediata d'atenció, determinada biològicament, del que representa el suïcidi, un símbol el sentit del qual s'obté de forma mediata com a resultat de la seua interpretació: li hem d'atorgar un significat que no té naturalment. Amb les lesions o amb les llàgrimes o l'expressió de tristesa no passa el mateix: elles expressen clarament el seu sentit demanant ajuda. Per això marquem una distància qualitativa entre la queixa, l'emoció, clarament animal, i el suïcidi, simbòlic, exclusivament humà.

La indefensió, tal com ha estat descrita per Seligman (2000), mostra alguna de les seqüeles induïdes per la pèrdua del lligam i apareix relacionada amb quadres depressius o ansiosos: la desesperança i la indefensió. Tanmateix, no hi ha relació directa entre la indefensió i el suïcidi més que com a factor concomitant, el mateix que s'escau amb la teoria del lligam de Bowlby, que condueix a una inhibició de la resposta i un estil de comportament evitatiu. Hi ha alguna component més en el suïcidi que la mera reacció a una situació crítica que es vol evitar, que identifiquem com un component actiu inequívoc, sense el qual no se'n pot entendre correctament la naturalesa i la funció. El suïcidi no és una simple reacció. No es tracta de la pura negació de la voluntat de viure, sinó de la seua última afirmació (Schopenhauer: la negació de l'existència individual no és una negació de la voluntat de viure). Voler matar-se és també voler alguna cosa, i no merament no voler... viure. Per tant, conté algun significat addicional que cal desvetllar, una afirmació amb un contingut propi que el suïcidi afegeix a la seua acció.

Adés hem vist com la violència en general produeix avantatges adaptatius clars per al grup i per a l'individu. Per a Murray¹⁵² el suïcidi no tindria valor adaptatiu, sinó merament ajustatiu per a l'organisme, perquè suprimeix el dolor. Per la seua part, Shneidman¹⁵³ el compara amb la síndrome de down i després diu: "el suïcidi és un fet egoista de relativament infreqüent ocurrència en una raça d'individus quasi cadascun dels quals, en un moment o altre, pateix algun dany psicològic i alguna buidor existencial que poden –encara que no solen fer-ho– portar al suïcidi".¹⁵⁴

¹⁵² Shneidman, 1981: 37

¹⁵³ op.cit. pag.38

¹⁵⁴ "...suicide is a selfish event of relatively infrequent occurrence in a race of

Així, com una mena d'anomalia genètica des del punt de vista biològic, el suïcidi no té cap sentit, ja que l'aparició fortuïta per exemple d'una mutació només hauria perviscut per la seua funcionalitat, i és justament això el que intentem explicar. Tampoc no sembla comparable una alteració morfològica amb una de conductual. La continuïtat dels suïcides i la seua mera aparició queda, des d'aquesta perspectiva, sense explicació, mentre que la dels down sí, així com la seua continuïtat. Sovint, en el marc de l'evolució, determinades solucions avantatjoses per a l'individu no ho són per al grup (Lorenz (1986): 43):

“...la “competència intraespecífica” pot fàcilment comportar que els congèneres rivals assumesquen formes i funcions extremes desfavorables per a la pervivència de l'espècie en qüestió.”¹⁵⁵

Que el suïcidi forma part del que hem considerat violència ho acredita el fet que també s'hi troba el caràcter excessiu, front a la forma més proporcionada i eficaç de l'agressivitat, d'un acte que va més enllà que qualsevol altre en suprimir tota acció ulterior i constituir-se així en definitiu, absolut, ja que no reporta cap benefici per a l'individu, i si ho fa per al grup, en cap cas de manera immediata ni evident. Dins d'aquest marc de formació de noves pautes de comportament violent, com un aspecte de l'evolució necessària per a l'aparició de l'espècie humana, i de les conseqüències que resulten de les novetats evolutives susdites, és on trobarà sentit i utilitat el fet del suïcidi. El mateix Durkheim (1930) apunta que

“...només la societat està en condicions de fer un judici global per al qual l'individu no està preparat. Car ell no sap més que d'ell mateix i del seu petit horitzó. Pot ben bé jutjar que la seua vida no té sentit; però no pot dir res que s'aplique als altres”¹⁵⁶,

individuals almost every one of whom, at one time or another, suffers some psychological insults and existential emptiness that might be grounds for committing suicide-but doesn't do so”.

¹⁵⁵ “ la “competencia intraespecífica” puede llevar con facilidad a que los congéneres rivales asuman formas y funciones extremas desfavorables para la pervivencia de la especie en cuestión”

¹⁵⁶ “...la société est seule en état de porter sur ce que vaut la vie humaine un jugement d'ensemble pour lequel l'individu n'est pas compétent. Car il ne connaît que lui-même et son petit horizon... Il peut bien juger que sa vie ne n'a pas de but; il ne peut rien dire qui s'applique aux autres ». (p.229),

i és en relació al suïcidi que ho diu, però en base a què pot la societat fer un judici de conjunt, a través de quin mitjà, i com es produeix la fixació d'un tal **valor**? El que sí que queda dit és que les necessitats col·lectives són prioritàries respecte de les individuals, i és el grup el que determina si convé o no que algú siga sacrificat i en quines condicions això seria convenient. Per tant, la vida individual té un valor relatiu que depèn de les circumstàncies.

Ara bé, la manera com els individus prenen la decisió fatal és individual i variable segons els casos. És la presència del factor emocional que acompanya la motivació particular que marca la diferència. Cadascuna de les formes de suïcidi de què parla Durkheim adopta una emoció distinta. La diferència que estableix (1930) entre els tipus de suïcidi fa que els acompanyen **emocions** diferents. La tristesa acompanya el suïcidi egoista,

“és una depressió general que es manifesta”¹⁵⁷,

mentre que la tristesa activa o entusiasta (*sic*) és la que acompanya l'altruista,

“És un impuls de fe i d'entusiasme el que precipita l'home en la mort »¹⁵⁸,

i l'anòmic, que és passional i és la còlera que l'acompanya:

“És sempre en un accés de còlera que es colpeja el subjecte.”¹⁵⁹

Resulta curiós tractar d'imaginar com arriba a aquesta conclusió, encara que no hi ha dubte que les emocions són determinants de cara a la comprensió de l'acció humana, sobretot en un cas com aquest en què la raó deixa poc marge a la comprensió. Efectivament, la resposta emocional pressuposa l'existència de mecanismes d'arrel biològica que clarament transcendeixen les limitacions culturals o històriques més immediates, encara que els sentiments, en la mesura que es veuen mediatitzats pels continguts ideatius de la consciència sí que es troben a l'abast de la voluntat i són, per

¹⁵⁷ “c'est une dépression general qui se manifeste” (p.319),

¹⁵⁸ “C'est un élan de foi et d'enthousiasme qui precipite l'homme dans la mort.” (ibid.),

¹⁵⁹ “C'est toujours dans un accès de colère que le sujet se frappe”(p. 322).

tant, manipulables. Encara que la tristesa estiga present en la majoria dels suïcides com a emoció predominant, és important destacar que es tracta d'una emoció que ajusta la vida de l'individu al seu entorn d'una manera del tot eficaç. Per això, també, ens inclinem a pensar que no basta amb aquesta emoció per explicar l'acció suïcida, sinó que hi és necessària alguna altra força capaç d'activar el subjecte, cosa que la passivitat característica que acompanya la tristesa no és capaç de fer. El paper de les emocions en la conducta és determinant i, en particular en la resolució dels conflictes, són elles les que, gràcies al seu repertori sempre disponible, garanteixen la flexibilitat que possibilita l'adaptació individual i la supervivència del grup. Sobretot la regulació de les emocions en el cas dels conflictes violents, on són les que desencadenen la conducta que posa en perill la vida i la porten fins als seus extrems, però també gràcies a aquestes expressions emocionals inhibim els impulsos violents dirigits contra els nostres congèneres i ens protegem a nosaltres mateixos. També sabem que com més violents i poderosos són els individus, més eficaços han de ser els mecanismes de control de la violència, fent que n'augmente així el repertori i la subtileza, amb una vida social cada volta més complexa i rica, incomparable amb la resta de primats, malgrat que el primatòleg Frans de Waal (2007) suggereix la participació en els nostres ancestres del que representa, per exemple, en l'espècie dels bonobos la gran habilitat social i manca de violència en la resolució dels conflictes. Els elements capaços de desencadenar aquesta forma de conducta faran una aportació determinant en la direcció de les transformacions etològiques que permeten la formació de la violència grupal. De la mateixa manera seran aquests elements els que s'encarregaran d'impedir que la violència afecte els membres del propi grup, a què finalment ha de servir.

Capítol 4. La guerra és el pare de totes les coses

4.1 El valor evolutiu de la guerra

Sembla que l'antecedent de la conducta violenta intergrupal (la guerra) té el seu origen en la cacera:

“Els ximpanzés cacen d'altres mamífers...Agafen les seues víctimes i els colpegen el crani contra una roca o un tronc d'arbre, o bé els maten a còpia de mossegades al cap i al bescoll”¹⁶⁰.

“Els ximpanzés practiquen la cacera sistemàtica...”¹⁶¹.

I en relació als pobles primitius:

“La tàctica bèl·lica dels pobles primitius es redueix, en general, a atacs per sorpresa, per a la qual cosa solen assetjar l'enemic seguint unes pautes de comportament similars a les de la cacera”¹⁶².

Els conflictes que, de manera més o menys espontània, han anat produint les condicions favorables per a una cada volta més sistemàtica forma de plantejar-ne la resolució són els responsables de la selecció de les qualitats dels individus dels grups vencedors.

“[...] en el cas de l'home [...] sempre sobreviuen els grups capaços de mobilitzar el major nombre d'homes valents disposats a lluitar [...], la guerra ha fomentat la selecció dels trets de combativitat i agressivitat”¹⁶³

¹⁶⁰ Eibl-Eibesfeldt, 1984: 75. “Los chimpancés cazan otros mamíferos...Agarran a sus víctimas y les golpean el cráneo contra una roca o un tronco de árbol, o bien los matan a fuerza de mordiscos en la cabeza y en la nuca”

¹⁶¹ op.cit.pag. 76. “Los chimpancés practican la caza sistemática...”

¹⁶² op.cit. pag. 182. “La táctica bélica de los pueblos primitivos se reduce, por lo general, a ataques por sorpresa, para lo cual suelen acechar al enemigo siguiendo unas pautas de comportamiento similares a las de la caza”

¹⁶³ op.cit. pag.195. “...en el caso del hombre (...) siempre sobreviven los grupos capaces de movilizar al mayor número de hombres valientes y dispuestos a luchar (...), la guerra (...) ha fomentado la selección de los caracteres de combatividad y agresividad”. (subratllat nostre).

Les qualitats més preuades són les que no es poden infondre amb la instrucció, sobretot el coratge. Que generacions d'humans i prehumans hagen desenvolupat la qualitat necessària per al combat és una condició de la qual no podem prescindir, perquè sense ella el grup no hauria perviscut. I són les qualitats així seleccionades que han fet possible la formació de grups més ben dotats (més sans, ben alimentats, més forts) per a l'exercici de la seua hegemonia, que hauria comportat un increment del nombre de descendents, del seu territori i dels recursos disponibles, i un augment proporcional del poder necessari per defensar els seus membres. És en el marc de les virtuts guerreres que la violència, tal com l'hem entesa, excessiva i gratuïta, allunyada de la seua funció immediata, troba la seua funcionalitat: la importància de tractar els enemics sense pietat és una conseqüència de les qualitats exigides als mateixos guerrers que, per tant, tampoc no han de témer perdre la vida en el combat, ja que els principals enemics són els congèneres d'un altre grup i en cap cas la victòria hi és assegurada.

Aquesta manca de pietat amb l'enemic, tan característica del conflicte bèl·lic, requereix una certa complexitat en el registre dels estímuls que, si no s'hagués produït, hauria provocat una inhibició de la conducta agressiva: els crits d'auxili, els gestos de dolor, la mirada implorant, les postures de submissió... ara no tenen aturador sinó només amb la mort de l'enemic, i ni tan sols així, ja que després els cossos són mutilats cruelment, devorats o convertits en símbols de la victòria: els caps dels enemics, per exemple, o en el seu lloc els seus símbols (escut, bandera, armes). Que una resposta emocional tan acabada i conspícua no pertorbe la pau social del propi grup requereix un desenvolupament clar del lòbul prefrontal que permeta desactivar el que la mimesi i l'empatia transmeten de forma espontània, i aquesta nova creació és la consciència de la finalitat de l'estratègia d'acció a la qual serveix el plus de violència exercida. Una notable separació de la resposta en relació al que la pauta biològica reclama. Una capacitat per a desatendre allò més primari en clara preferència al que el grup acaba d'instituir: un rudiment de cultura. Aquest esbós de cultura, que s'amaga en la protoviolència que hem descrit, està present en el que serà la forma més complexa i elaborada de conflicte grupal, ço que anomenem la guerra. La manera com es relaciona el conflicte amb el desenvolupament de les habilitats tècniques l'hem descrita més amunt, i sembla prou clar que les transformacions anatòmiques i funcionals de l'hominització comportaven avantatges respecte de les altres espècies de les quals poder defensar-se i a les quals poder caçar també i, en una progressió que costa d'imaginar, respecte dels altres grups d'homínids que, en la mesura que podien representar alguna

competència, exigirien una atenció superior a la de qualsevol altre perill o amenaça, i en interacció amb els quals sembla versemblant suposar que hi tinguessen lloc les principals transformacions de les capacitats superiors dels futurs *homo sapiens*.

“La guerra accelera també mitjançant les dures condicions selectives l’evolució biològica i cultural. Això és aplicable tan al ràpid desenvolupament del cervell com als progressos de la conducta altruista”¹⁶⁴.

I, tal i com afirma Frans de Waal (2007: 225)

“la moralitat està evolutivament lligada al nostre comportament més infame, la guerra. Fou la guerra la que proporcionà el sentit de comunitat que requeria la moralitat”¹⁶⁵.

Els motors evolutivament més significatius han estat l’adaptació al medi i els competidors naturals, però en el cas dels humans no s’estima prou la relació amb/contra d’altres grups d’humans o d’homínids en competència. La justificació evolutiva d’eixes transformacions rau en la necessitat de defensar-se i de trobar aliment, i no se sol considerar el conflicte entre grups d’homínids com a força transformadora de les qualitats biològico-culturals de l’ésser humà com ara creiem que passa amb la guerra i les seues institucions associades, la moralitat o la identitat.

L’apertura a l’acció i al domini no s’explica des del punt de vista merament adaptatiu, sinó que s’origina més enllà del simple encaix en un entorn determinat, ja que involucra al mateix temps la relació amb d’altres grups. L’èxit adaptatiu planteja també un problema perquè obliga a distribuir els recursos disponibles de la manera més eficient. Si les transformacions anatòmiques permeteren una major mobilitat i accés a fonts d’energia més riques, també obrien la porta a un major dinamisme i a llargs desplaçaments.

¹⁶⁴ (op. cit. p.132) “La guerra acelera asimismo mediante las duras condiciones selectivas la evolución biológica y cultural. Esto es aplicable tanto al rápido desarrollo del cerebro como a los progresos de la conducta altruista” (el subratllat és nostre)

¹⁶⁵ “...la moralidad, está evolutivamente ligada a nuestro comportamiento más infame, la guerra. Fue la guerra la que proporcionó el sentido de comunidad que requería la moralidad”

“Les guerres s’enceten per a obtenir territoris de caça, pastures i terra cultivable i, quan en temps pretèrits les variacions climàtiques tornaven inhòspit el territori d’un grup, els seus membres es veien obligats a recórrer a la guerra per a conquerir-ne de nous”¹⁶⁶.

El que volem suggerir és que la situació que més esforç d’innovació requereix per poder ser superada amb èxit és la que deriva dels conflictes amb els membres de la pròpia espècie, que no del propi grup, i serà de la que més resultats adaptatius en dependran:

“El vençut és exterminat, expulsat o sotmés, és a dir aniquilat culturalment. En aquest cas el seu patrimoni és absorbit per la població vencedora.”¹⁶⁷

L’aparició d’instruments rudimentaris entre els primats, no es refereix només als que els permeten alimentar-se o fer el seu jaç, sinó també als que augmenten la seua violència, la seua força, i és la pista que cal seguir en la formació de les primeres armes, destinades a la caça i també a l’enfrontament amb els propis congèneres. Els ximpanzés fan servir instruments com ara pedres, branques d’arbustos, per colpejar, llançar, intimidar¹⁶⁸... però, a més, fan servir la cooperació si s’escau que l’enemic ho exigeix. Les cries són exterminades sense l’ajuda d’altri, mentre que els adults de certes espècies només són abatibles en grup. Fins arribar en aquesta situació segurament han hagut de donar-se multitud de conflictes la resolució dels quals depenia, en una situació de disponibilitat tècnica similar, de les altres qualitats que veiem presents en els conflictes entre primats no humans: la força que dona el nombre d’individus de cada bàndol i les seues qualitats guerrerres, entre les que podem contar la força, l’astúcia, el coratge i també l’altruisme. Així en Bowles¹⁶⁹ podem llegir que:

¹⁶⁶ op.cit.pag.198. “Las guerras se emprenden para obtener territorios de caza, pastos y tierra cultivable, y, cuando en tiempos pretéritos las variaciones climáticas tornaban inhóspito el territorio de un grupo, sus miembros se veían obligados a recurrir a la guerra para conquistar otros nuevos”

¹⁶⁷ op. cit. pag. 195. “El vencido es exterminado, expulsado o sometido, es decir aniquilado culturalmente. En el último caso su patrimonio es absorbido por la población vencedora”

¹⁶⁸ Eibl-Eibesfeldt, 1984 : 81,82

¹⁶⁹ “Did Warfare Among Hunter-Gatherers Affects the Evolution of Human Social Behaviour?”, *Science* (2009) vol. 324, 5 june, p. 1297

“sembla probable que per a molts grups, i durant llargs períodes de la prehistòria humana, conflictes grupals letals han pogut ser prou freqüents com per a promoure la proliferació de formes d'altruisme molt costoses”.¹⁷⁰

Totes les qualitats individuals es mantenen intactes en els conflictes que la història ens ha contat. Però ens resten les qualitats que fan d'un grup d'homes un exèrcit, i són les qualitats socials més bàsiques: la identificació amb el propi rol, la disciplina (obediència a l'autoritat, exigència del compliment de les ordres), el sentit de la unitat en la batalla i l'altruisme. No estem tan lluny del que veiem en les *razzie* dels ximpanzés, les innovacions són sobretot de caire simbòlic o derivades de les innovacions que la simbolització aportà: la **identitat** i les virtuts socials que l'acompanyen. La formació de les qualitats guerreres no sembla que tinguera lloc en un dia, per més que les primeres pintures pre-històriques ja mostren grups de guerrers enfrontats. La manera d'entendre la formació d'aquestes qualitats no pot ser altra que la **competència**. Així com el grup de mascles ximpanzés repartia els seus llocs en la jerarquia en funció de les qualitats mostrades en el combat: el coratge i la crueltat... i també l'astúcia, el primer que, més enllà dels límits de l'autoconservació, perdé la vida en un enfrontament obert feu un salt qualitatiu en la resolució dels enfrontaments intergrupals i en la formació de valors dins del propi grup, remarcablement el de la pèrdua de la pròpia vida. Cal fer notar que el càlcul guia els atacs dels grups de ximpanzés, de manera que només la superioritat numèrica desencadena l'atac. Obrar d'una altra manera, en principi, no té cap sentit, però el càlcul millora quan considerem que l'enemic també pot ser vulnerable més enllà de la quantitat d'individus que incorpora al combat: la ferocitat i l'audàcia posen a prova la prudència dels nombres. És així que la crueltat deriva de la superioritat (i *vice versa*) i no podem pensar en un combat amb *fair play*, perquè no hi ha més valor que la victòria i tot el que hi condueix està justificat. És aquest fet que contrasta amb els valors guerrers i heroics el que li dona **valor** precisament a l'heroi, perquè ha forçat allò que la natura havia fermament establert: l'autopreservació, el càlcul i l'interés individual, per superar-ho amb la millora del poder del grup. Únicament després d'una progressiva “divisió del treball” i amb exèrcits prou nombrosos, els caps s'allunyen del camp de batalla pendants

¹⁷⁰ “it seems likely that, for many groups and for substantial periods of human prehistory, lethal group conflict may have been frequent enough to support the proliferation of quite costly forms of altruism”

de l'estratègia. I eixa mateixa transformació afavorirà la creació de la figura de l'heroi que exalça els valors guerrers i l'auto-sacrifici. Eixa vara de medir serà la que servirà per a modelar els homes i posar-los preu. Fixar el valor de la vida dels homes és establir en quines condicions està justificat que un home se sacrifique. La identitat grupal es bastirà sobre aquestos herois que s'han sacrificat i la memòria amb la què se'ls conserva. La relació entre la identitat grupal i la individual està donada: el caràcter únic de l'heroi és el motle per a la construcció de la identitat individual i de tot el que amb amb ell se'ns transmet. La vida pròpia no val res comparada amb la indignitat de la derrota: aquesta és l'exigència que caracteritza l'heroi, la que incorpora la dimensió tràgica de la moral. El preu que hem de pagar per la dignitat és la pròpia vida.

4.2 La guerra i la identitat del grup.

El reconeixement mutu és la condició del grup, i els individus en formen part en la mesura que són reconeguts i reconeixen els altres. Però la relació entre grups, entre les seues identitats, no es basa en el coneixement dels individus, sinó en el seu desconeixement.

“L'agressió garanteix la identitat de grup i, al mateix temps, li assegura un territori que la col·lectivitat defensa contra intrusos i estranys”.¹⁷¹

La identitat sembla inseparable dels dos components: el territori i la violència, ja que no és merament defensiva sinó també constitutiva, i la relació entre la identitat i la guerra es pot observar en la formació de bàndols amb una indumentària distintiva, que al llarg dels segles ha anat originant-se. És curiós observar com en les pintures rupestres de la Valltorta i de Morella la Vella (Castelló de la Plana) els bàndols de guerrers enfrontats no mostren característiques identitàries distintives (armats amb arcs i fletxes, simplement), mentre que en les pintures rupestres del bosquímans africans ja els trobem perfectament identificats:

¹⁷¹ Eibl-Eibesfeldt, 1984:131. “La agresión garantiza la identidad de grupo, y al mismo tiempo le asegura un territorio que la colectividad defiende contra intrusos y extraños” (subratllat nostre)

“Representa un combat entre bosquímans i bassutos. Els bosquímans duen fletxes com un adorn en la cinta que els cenyeix el front, amb el fi de tenir-les a l’abast de la ma. Els bassutos duen escut i maça.”¹⁷²

La distància cronològica entre ambdues formes potser d’uns dos mil anys, la Valltorta uns 7000 a.C. i l’art bosquíman uns 5000 a. C. També mereix ser destacat el fet que mentre l’arc i la fletxa són aptes per a caçar, l’escut ja no ho és i la maça potser tampoc. De manera que a la identificació dels bàndols l’acompanya l’aparició d’armes, pròpies de la guerra i no aptes ja per a la caça. L’element territorial és el que fixa la identitat dels grups en primera instància, i en depenen la resta de trets identitaris. La relació del territori amb la identitat és clara, i per tant els límits del territori conformen els límits de la identitat. De fet és el territori, juntament amb la població, que defineix tot grup humà: poble, comunitat, nació..., en la mesura que garanteix la continuïtat que ens manca als individus. Però la identitat com a tal no té límits si a l’altre costat no hi ha algú respecte del qual limitar. La pròpia identitat ho és en la mesura que hi ha una altra identitat per formar dos bàndols diferenciats per un territori cadascú. Hem vist com la manera de fixar els límits els ximpanzés és assegurant-se que a l’altra banda no hi ha ningú que amenace la integritat del propi territori, de manera que els propis límits resten intactes, i això els obliga a mantindre unes patrulles de vigilància regularment actives. Per tant, els límits del meu territori es mantindran si jo puc defensar-los de manera efectiva. La manera com els grups adquireixen la identitat pressuposa un territori, però no és suficient. Els cal, a més, el reconeixement de la pertanyença i heus ahí la filiació com a element central de la formació de grups. Els membres dels quals dediquen la major part del seu temps a renovar el vincle i el reconeixement individual que se’n deriva, mitjançant les pautes del joc, empolainament, esplugada,...(de Waal (2007) aptes per al reconeixement dels trets individuals, i del contacte físic com a mitjà de comunicació i d’establiment dels lligams entre individus en grups de grans primats (*passim.*). Per això sembla indissoluble la relació entre identitat individual i comunitat. El reconeixement de què algú és objecte i els lligams en què descansa la permanència d’eixa identitat són indestriables. Al seu costat es constitueix la identitat grupal, de caire simbòlic i per tant

¹⁷² Eibl-Eibesfeldt, 1984:151. “Representa un combate entre bosquimanos y basutos. Los bosquimanos llevan flechas como un adorno en la cinta que les ciñe la frente, con el fin de tenerlas al alcance de la mano. Los basutos portan escudo y maza.”

indirectament vinculada amb la violència. La relació entre ambdues resulta del seu divers origen, que les fa representar dues forces, l'una vertical i l'altra horitzontal, i el conjunt en depèn.

El grup per la seua banda basteix també la identitat enfrontant-se amb d'altres grups, de manera que el conflicte també uneix dins d'una mateixa categoria i és, per tant, una forma *sui generis* de reconeixement. Com que no podem evitar que el territori (i la identitat) patisquen constants modificacions, les unes fruit de les variacions territorials (adquisició de nous territoris o pèrdua del propi) i les altres dels reconeixements dels bàndols sempre canviants i dels propis intercanvis d'individus com a resultat dels conflictes, la intensitat del sentiment de pertanyença al grup varia de forma proporcional al poder del grup (tamany, nombre d'individus, territori, victòries aconseguides), i

“un alt grau de resposta emocional es crea especialment quan els rituals d'interacció inclouen un element de conflicte contra *extranys*.”¹⁷³

Podríem trobar elements anàlegs en la nostra pròpia cultura de la ma dels grups (bandes, urbanes o rurals, tribus urbanes o simples colles) d'adolescents (majoritàriament mascles) que construeixen i reforcen la seua identitat a través dels conflictes violents que lliuren amb d'altres grups rivals, dels què es diferencien en allò que s'assemblen, que ocupen un territori veí i que reproduïxen les mateixes pautes d'organització i de conducta. El caràcter paramilitar (la indumentària és capital) d'aquestes formacions conté nombrosos elements procedents del detritus simbòlic de la pròpia tradició militar que delata quin és l'origen comú de les formes externes i la seua procedència més remota en el desenvolupament filogenètic. Es tracta de pautes culturalment elaborades però que descansen en mecanismes preprogramats biològicament (Eibl-Eibesfeldt (1984, 1987)). Basta fixar-se en la repetició dels esquemes d'organització, de formació del lideratge, del comportament en el conflicte o la violència autoinflingida com a prova de la fidelitat al grup, per a reconèixer-hi la presència de fòssils evolutius. La identitat sexual dels membres jugarà un rol més que simbòlic, normalment els grups són de mascles, i si hi ha dones ocupen un lloc subordinat o, en d'altres casos, una estructura

¹⁷³ Collins en *The role of emotions in social structure*, en Scherer i Ekman (eds.), 1984: 390

paralela formalment idèntica a la dels mascles, que sorprenentment reedita la conducta violenta dels ximpanzés i el seu ordre jeràrquic:

“...els mascles adults se situen a l’avantguarda i les femelles amb cries es queden més resagades. En canvi les femelles adultes en zel solen seguir el grup de mascles adults”.¹⁷⁴

La qual cosa no vol dir que no siguin igualment violentes:

“Les femelles poden arribar a ser tan despietades i violentes com els mascles. Elles també competeixen per assolir una jerarquia i per aconseguir-ho estableixen els seus propis convenis. Però la violència més sanguinària correspon als mascles”.¹⁷⁵

I es que es dona la circumstància que:

“...de les quatre mil espècies de mamífers i més de deu milions d’altres espècies animals, només els ximpanzés i els humans vivim en comunitats caracteritzades per la vinculació masculina,”¹⁷⁶ i

per això, sense sobreestimar el valor de l’analogia, cal prendre nota del paper que li correspon en la constitució de la nostra espècie a la violència extrema, la mateixa que destacadament practiquen els mascles per exemple entre els ximpanzés.

El motor constant d’aquest procés és el conflicte armat que, cada volta més organitzat, es farà acreedor al títol de **guerra**:

“...la guerra... és un conflicte armat intergrupal.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Maté, 2006: 65-66

¹⁷⁵ Fukuyama, “Las mujeres y la evolución de la política mundial”, en *Letras Libres*. Abril 2000:27. “Las hembras pueden llegar a ser tan despietadas i violentas como los machos. Ellas también compiten por alcanzar una jerarquía y para lograrlo establecen sus propios convenios. Pero la violencia más sanguinaria corresponde a los machos”

¹⁷⁶ ibidem.). “...de las cuatro mil especies de mamíferos y más de diez millones de otras especies animales, solo los chimpancés y los humanos viven en comunidades que se caracterizan por una vinculación masculina”

¹⁷⁷ Eibl-Eibesfeldt, 1987:181. “...la guerra (...) es un conflicto armado intergrupal”.

“Aquesta s’ha desenvolupat com un mecanisme d’expulsió cultural, funció territorial comparable als tipus d’agressió territorial determinats per la biologia.”¹⁷⁸

Per a que hi haja guerra cal que hi haja dos bàndols enfrontats, cadascun dels quals fa servir una organització humana i material que té com a finalitat aconseguir la derrota del adversari amb la força de tots els seus mitjans. De manera que la formació dels bàndols i de la guerra sembla un mateix procés amb dues cares. La renovació constant dels candidats a enemics amb els què enfrontar-se és la condició de la guerra, que no pot sinó continuar el seu moviment quan les condicions siguin favorables. Diu Fukuyama (2000):27, que

“L’ examen de les dades demogràfiques mostra que entre un 10 i un 30 per cent de les societats primitives mai, o quasi mai, participava en una guerra o invasió. El percentatge restant contínuament intervenia en conflictes o, almenys, ho feia en intervals de menys d’un any.”¹⁷⁹

Víctima d’una mena d’*horror vacui* incontenible, amb el pas del temps, no quedarà cap territori sobre el qual no haja posat la seua bota el poder militar, de manera que eixa progressió creixent del poder de la força no s’atura fins que no troba una altra força contrària que l’obliga a fer-ho. La sensació que tota interrupció del conflicte, no gosem anomenar-la pau, no és més que la preparació d’un nou conflicte al què nous candidats s’incorporen com a una fatalitat, indiferents al caràcter efímer de la seua hipotètica victòria. La necessitat que ens mou i ens empeny a renovar contínuament les nostres forces, i a posar-les a prova, funciona com una corroboració constant dels nostres límits, com una ratificació de la nostra identitat.

¹⁷⁸ op. cit. 133. “Esta se ha desarrollado como un mecanismo de expulsión cultural, función territorial ésta comparable a los tipos de agresión territorial determinados por la biología”.

¹⁷⁹ “El examen de los datos demográficos muestra que sólo entre un 10 y un 13% de las sociedades primitivas nunca, o casi nunca, participaba en una guerra o invasión. El porcentaje restante continuamente intervenía en conflictos o, al menos, lo hacía en intervalos de menos de un año”.

La pau no és significativa: no produeix sentit. En ella es desdibuixen les línies de definició i desapareix la identitat, els límits del poder i del territori, també el poder de simbolització que li és inherent:

“La pau és una por mútua, un equilibri de por armada.”¹⁸⁰

4.3. L'heroi i el màrtir: violència i religió

Més amunt hem esbossat la formació de l'**heroi** en el marc del que representa l'exaltació de les qualitats guerreres i com a resultat d'una selecció adient. Entre primats el mecanisme més bàsic per a la diferenciació de qualitats individuals, des del punt de vista etològic (i psicològic), és el de la formació de la jerarquia. Amb eixa finalitat té lloc una selecció de qualitats, no només la força, gràcies a les quals cadascú ocupa una posició en la jerarquia, que serà més o menys privilegiada en quant als llocs més confortables, el menjar, l'accés a les femelles, etc. A canvi, eixa posició, comporta algunes responsabilitats com és la defensa del grup respecte de les amenaces exteriors i la resolució (mediació) dels conflictes dins del grup. Es tracta d'una exigència indefugible, fruit de les successives proves superades amb èxit front als seus competidors, però no es tracta d'un càrrec vitalici, sinó que la seua durada és relativa a la seua capacitat per defensar-la front a nous candidats. La posició del líder entre els humans segueix un procés similar, però amb una major complexitat que comporta certs avantatges: augmenta la cohesió del grup i el fa més poderós, més competent en la consecució d'objectius, en relació als quals el líder és elegit. El líder es posa a prova en el rendiment del grup. No hi ha líders absoluts sinó subordinats a una tasca, per satisfer una exigència. És per això que la primera habilitat que se'ls suposa és la d'identificar la demanda o necessitat existent en el grup i la millor solució. En els grups d'adolescents la figura destacada per excel·lència és la del **líder**, i sembla que és ell el que dóna sentit al grup, que la funció immediata del líder és la de propiciar l'aparició dels sentiments de respecte (autoritat) i temor (submissió), al voltant dels quals el grup s'unifica. També destaca en l'enfrontament amb enemics i és un candidat apropiat per convertir-se en l'heroi, ja que aquest és un guerrer i és en el conflicte que demostrarà la seua vàlua, que no té por de

¹⁸⁰ Wright Mills (1973):178. “La paz es un miedo mutuo, un equilibrio de miedo armado”

perdre la vida si és en defensa del grup. Eixe sacrifici deixa una herència de compromís en el grup que farà que el nou líder, si vol ser-ho, es comprometa a estar al mateix nivell de compromís. Eixa dinàmica serà la creadora del panteó d'herois amb el que el grup compta, la memòria dels quals s'ha d'honorar. Els rituals tenen la màxima importància en eixe sentit i són els que renoven a cada moment el compromís amb el grup de cadascun dels seus membres. L'heroi és la figura que en resulta, per regla general una volta ha perdut la vida.

El **màrtir** aporta una connotació religiosa, defensor de la seua fe i per això, és en principi passiu, a diferència de l'heroi que pot prendre la iniciativa. Ell sofreix la persecució per causa de la seua fe i es limita a resistir l'enemic. Les condicions, l'oportunitat, la legitimació, del seu sacrifici està en mans de l'autoritat religiosa i ell no pot prendre la iniciativa. És una concepció defensiva la del martiri en la religió (fins que la necessitat de mobilitzar nous efectius obliga a canviar d'estratègia). Per això mostren un perfil tan clar: bin Laden identificava els seus enemics amb els Creuats, l'exèrcit d'una guerra estrictament religiosa, i en clara dialèctica amb els quals organitza el seu, de la mateixa naturalesa. La diferència és que considera enemics tots els membres d'eixa cultura, és a dir, tot els que no són musulmans: civils, militars, joves, vells, homes, dones, xiquets, tots són igualment enemics:

“La sentència de matar els americans i els seus aliats-civils i militars- és un deure individual per a tot musulmà que puga fer-ho en qualsevol país en que siga possible, amb l'objectiu d'alliberar la Mesquita d'*Al-Aqsa* (Jerusalem) i la Mesquita Sagrada (Meca) del seu domini, amb la finalitat d'expulsar els seus exèrcits de totes les terres de l'Islam, vençuts i incapaçs d'amençar cap musulmà”¹⁸¹.

Aquesta complicitat ha donat per a molt i ha considerat legítima defensa qualsevol atac llançat contra l'enemic, en nom de la pròpia fe i amb la vènia de l'autoritat competent. Per la mateixa raó cada creient és un candidat a heroi i al martiri en la mesura que la seua fe el converteix en un soldat, si cal a costa de la pròpia vida. La seua

¹⁸¹ “The ruling to kill the Americans and their allies-civilians and military- is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in wich is possible to do it, in order to liberate the al-Aqsa Mosque and the holy Mosque [Mecca] from their grip, and in order for their armies to move out of all the lands of Islam, defeated and unable to threaten any Muslim” (*fatwa* contra EE.UU. signada per bin Laden, Pape (2005):32)

recompensa personal serà celestial encara que els seus parents poden, ocasionalment, rebre alguna recompensa material mentrestant: igual com els creuats rebien indulgències i promeses de recompensa material. Els herois que pertanyen a moviments no declaradament religiosos reben un tractament molt paregut (ja que per a ells el Paradís o el cel no són res), però la seua glòria se celebra en la terra: ser recordats i glorificats periòdicament és la seua recompensa, el seu bon nom: els Tigres Tàmils en el seu dia de l'Herói Nacional, per exemple. La distinció entre herói i màrtir es desdibuixa i la seua utilització per part dels "senyors de la guerra" en moviments emancipatoris fa possible l'aparició d'aquesta figura contemporània del terrorista suïcida: és un herói o un màrtir, però que no s'accepta, ni en un cas ni en l'altre, com a tal suïcida ja que de la seua vida disposa una instància superior que reproba explícitament el suïcidi, i el terrorisme, per tant tampoc s'accepta el terme sinó la versió eufemística elegida en cada cas. El sentit i la funció del màrtir i/o l'herói troba en el marc de la violència sistemàtica la seua legitimitació: la guerra en defensa del propi grup.

La tentació de buscar en la relació entre violència i religió una resposta a l'origen de les societats humanes no és nova i té en la figura de René Girard (1923) un dels més reconeguts teòrics, que fent servir la crítica literària aplicada a l'anàlisi dels mites, i l'estudi de les cultures amb un rerafons de psicoanàlisi i l'antropologia, ha proposat una explicació que situa al cor de les societats humanes el sacrifici ritual que consagra d'una banda la violència, com l'element necessari i, de l'altre, el ritual sacrificial d'una víctima propiciatòria, com el mitjà per a foragitar la violència que, si no acabaria per destruir el grup, víctima de la sed insadollable de venjança continguda en el desig i que l'efecte mimèmic de la violència provoca . Diu que:

“La violència fundadora constitueix realment l'origen del que
posseeixen de més preuat els homes”.¹⁸²

La raó d'aquesta violència es deu al que anomena crisi sacrificial, crisi que es causada pel caràcter mimètic del desig: “la violència és alhora l'instrument, l'objecte i el subjecte universal de tots els desitjos”,¹⁸³

i si no fora gràcies a l'elecció d'una víctima propiciatòria que sacrificada en un ritual

¹⁸² Girard, 1983:101. “La violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres.”

¹⁸³ Op.cit. 151. “...la violencia es a la vez el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos.”

que compromet a tot el grup permet superar la crisi provocada per la violència que retorna sempre, el grup s'autodestruiria. Aquesta víctima pot ser humana, animal o simbòlica (al principi sacrificis humans, després animals i finalment simbòlics) tal i com es pot interpretar en nombrosos mites fundacionals. Eixa víctima, triada en principi a l'atzar (*pharmakós*), és la que ens permet escapar de la fatalitat d'un destí marcat per la manca de mecanismes per a l'autodefensa en els humans:

“El mecanisme de la víctima propiciatòria se'ns ha d'aparèixer ara com a essencialment responsable del fet que hi haja una cosa com la humanitat. Sabem que en la vida animal la violència està dotada de frens individuals. Els animals d'una mateixa espècie mai no s'enfronten a mort, el vencedor perdona el vençut. L'espècie humana està desprovista d'eixa protecció. El mecanisme biològic individual és substituït pel mecanisme col·lectiu i cultural de la víctima propiciatòria. No hi ha societat sense religió perquè sense religió cap societat seria possible.”¹⁸⁴

Diria que el perdó és natural en els animals, mentre que per a nosaltres cal que hi haja un sacrifici capaç de redimir-nos. La tragèdia que caracteritza el destí de la humanitat es podrà superar gràcies a eixa figura que exorcitza la violència que ens caracteritza, que és la causa de la nostra tragèdia. La violència és per a nosaltres fatal, diu Girard, perquè és la cara oculta del desig. Així desig, identitat i violència conformen un cicle de destrucció/creació d'allò social, del que l'eixida la propicia aquell element que de la ma del ritual i el sacrifici fa que renunciem a la satisfacció del nostre desig, de la nostra violència i es puga aturar així la destrucció.

La principal dificultat que ens allunya d'aquesta interpretació és la relativa a la violència ja que, tot i acceptar el caràcter mimètic del desig no podem acceptar la pretensió que vincula desig i violència sense justificació, en particular per no atendre la qüestió que nosaltres hem plantejat sobre l'origen de la violència. El punt de vista d'en Girard es veu limitat per la idea d'una humanitat sempre idèntica a ella mateixa, sense més transformacions que les provocades per les successives crisis sacrificials, totes idèntiques. Tal i com hem explicat abans, la violència ens diferencia de la resta d'animals, però el seu origen està lligat a la nostra constitució com a espècie i, lluny de

¹⁸⁴

Op. cit. 227.

foragitar-la per por que no ens destruisca, és gràcies a la nostra capacitat de tornar-la creadora de cultura que la podem pensar, no tan sols com a destrucció sinó també en tant que la violència entre grups és la que ha possibilitat la cultura. No té, tanmateix, quan s'aplica en relació als elements del propi grup la mateixa virulència, que la tornaria disfuncional, sinó que compta amb mecanismes reguladors, inhibidors que procedeixen de la nostra constitució biològica, les pautes etològiques dels quals són ben conegudes: inhibir la resposta violenta sempre que apareixen les expressions emocionals prèviament codificades. En canvi, quan es tracta dels enemics eixa regulació queda transitòriament desactivada, i a ells sí que se'ls tracta conforme a la desmesura que denuncia Girard. El cicle de venjança queda així limitat a períodes de guerra que alternen amb períodes de pau conforme les forces permeten un nou enfrontament

És per la significació de la víctima sacrificial, i el poder que confereix per neutralitzar les tensions que la violència genera, que sembla apropiat per a explicar la formació de la figura del màrtir, lligada a la funció apaivagadora del seu sacrifici voluntari. Però ignorar que la funció de la violència és prèvia li impedeix comprendre el sentit del sacrifici que, si s'escau, no és en relació a la violència intragrupal sinó intergrupals que té sentit i alguna utilitat, ja que sense la seguretat del grup front a les amenaces externes que provoquen d'altres grups, ni tan sols es pot plantejar el problema de com resoldre la violència dins el grup. Per això considera la religió, allò que crea el sacrifici i la víctima sacrificial que s'hi immola, el nucli central (metafísic) de la humanitat, sense adonar-se que en realitat el contingut religiós, allò sagrat es posterior al mecanisme de control de la violència i a la figura del màrtir que, abans de poder ser-ho ha tingut que ser un heroi que dona la vida en defensa del grup i no un qualsevol que resulta arbitràriament elegit com a víctima. El ritual és, doncs, l'origen de l'element religiós i la clau de volta de la pau social i amb això podem estar d'acord, però no en el seu significat, que nosaltres vinculem a la preparació de les exigències d'una guerra futura i l'assimilació de les seqüeles d'una guerra passada. De fet els continguts materials dels rituals són elements propis de la guerra i, també en l'ordre simbòlic, com es pot veure en la iconografia i la indumentària religiosa.

Per què es produeix eixa mímesi de la violència? Quin és el fonament antropològic de la mímesi? La resposta d'en Girard és que el desig és per natura contagiós i violent també. La indeterminació (manca d'identitat) del nostre ser (nostre jo) ens duu a buscar fora de nosaltres la pròpia identitat i ho fem a partir de l'observació dels objectes cobejats pels altres, que passen a ser *eo ipso* desitjats per nosaltres per tal d'aconseguir

una identitat, encara que siga vicària, a partir de la possessió dels objectes que l'altre desitja, i per tant de l'apropiació del seu propi desig, però al mateix temps no ho volem perquè volem ser els que som encara que no podem ser-ho més que d'eixa forma indirecta i finalment tràgica: *double bind* d'una identitat que no pot ser ni tampoc no ser. La coincidència en els desitjos provoca els conflictes i la violència els amplifica, finalment la imitació ens porta la venjança, que desencadena més venjança. Això és cert, però el motiu no és el caràcter mimètic de la violència, que es proposa com a explicació, sinó les exigències que naixen d'una constitució de tipus heroic per als nostres mascles dominants amb fortes relacions de dependència. De manera que el sacrifici és la prolongació de la figura de l'heroi, i la víctima propiciatòria la figura que ocupa el lloc de l'heroi sacrificable en un conflicte intergrup, que ara té un abast intragrupal de caràcter simbòlic/simbolitzador, que en el fons ens recorda que som fills de la guerra i del sacrifici heroic.

D'altra banda no és difícil reconèixer el poder polític en aquest drama d'inspiració freudiana, on la identitat perilla pel valor simbòlic del desig en una lluita, conflicte pel poder que representa l'objecte del desig. Eixe valor, en la mesura que ha de ser simbòlic, ha estat establert pel grup, per aquells que tenen el poder de fixar el valor de les coses, que alhora legitimen l'ús d'una certa quantitat de violència en l'àmbit regulat per ells. Per a Rousseau i Hobbes és el valor afegit en termes del prestigi social que confereix la possessió de l'objecte, l'origen del conflicte. Per tant, hem de saber de primer què val la pena i quan la violència és oportuna, una volta que han estat satisfetes les necessitats "primordials"¹⁸⁵? Però quines necessitats són les primordials, les individuals només o també les grupals? No tant en funció de l'objecte aconseguit com en el del seu valor simbòlic i el reconeixement del valor social de la violència legítima per a eixe ús: és preceptiva certa *forma* de violència (venjança per a salvar l'honor familiar), les circumstàncies i la forma de la qual estan fixades. Eixa violència està al servei del manteniment de la jerarquia, i la crueltat que l'acompanya és formativa en la mesura que manté en l'individu la crueltat necessària per a tractar a un membre del seu clan *com si fora* un enemic, passant per damunt dels propis sentiments per a major glòria de l'ordre grupal. Ha estat capaç de fer servir la violència perquè ella és un valor social important, el mitjà per a preservar la identitat (l'honor). Ho és en la mesura que correspon a una certa idea o model (heroi guerrer) que ha estat socialment seleccionat

¹⁸⁵ Op.cit.152. "Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas... el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué..."

pels profits que el grup n'ha tret prèviament. És eixa la naturalesa del conflicte entre la identitat i la violència, ja que jo sóc al mateix temps un cap a dins del grup, amb els conflictes de la jerarquia amplificats per la violència guerrera, i també un cap a fora disposat a sacrificar-se (negar-se) en la lluita contra d'altres per la continuïtat del grup. Quina és, doncs, la funció que allò sagrat té en relació a la violència, què significa allò sagrat per a la constitució del tot social? La religió se subordina, front al que Girard proposa, també al fet més primordial de la guerra i només s'enten com una conseqüència seua i en tant està al seu servei. La religió (allò sagrat) està al nucli de la societat, sí, però la seua relació amb la violència no segueix l'ordre proposat per Girard (violència intragrupal 1º, ritual 2º, violència intergrupala 3º), sinó l'invers (violència intergrupala 1º, ritual 2º, violència intragrupal 3º).

La coincidència amb el desig d'un altre només es torna conflicte si qüestiona la jerarquia: pot requerir que decidim qui té dret i qui no en té: eixe és el conflicte. Per a Girard: "a la violència li manca raó",¹⁸⁶ i això és veritat si es pensa la violència en el conflicte individual, que no té raó, ni lògica; en canvi, si la situem en la seua funció grupal sí que en té, i *a fortiori* també en el conjunt de l'espècie: la seua utilitat queda acreditada a partir de la selecció dels grups que reïxen en la seua administració. Així les conclusions de l'autor en relació a l'origen de l'autoviolència si ha de ser en termes de la violència mimètica resulta confús (a no ser que el suïcida mimetize la víctima propiciatòria amb nous problemes per a la teoria mimètica del desig, que haurà d'explicar el retorn de la violència contra u mateix en lloc de fer-ho contra d'altri (id. en Freud), encara menys si es tracta dels conflictes intergrupals als què serveix sens sublimació possible el TS. La relació que puguem establir entre l'heroi, el màrtir i la víctima sacrificial és merament superficial ja que és el TS el que conjuga les qualitats de l'heroi i del màrtir en una nova figura que serveix tant per al combat com per a la salvació. Si la funció de la víctima sacrificial era la de conjurar el cicle de la violència autodestructora és ben evident que ens n'hem allunyat prou: el registre constant de nous TS ha produït, en lloc de conjurar-la, una significativa crisi sacrificial al si de la pròpia comunitat religiosa a la què venia a redimir (tant entre xiïtes i sunnites, com amb els seus enemics) sembla que inacabable, ja que no és veu quina podria ser la víctima propiciatòria que permeta superar aquesta crisi. Si es refereix a les bruixes i la Inquisició el sistema és el mateix, ja que els seus

¹⁸⁶ Op.cit. 53. "...la violencia carece de razón".

coneixements són també relatius a eixa part innoble de l'ésser humà i, per tant, se'ls pot considerar diabòlics, però els beneficis que la seua persecució reporta són innegables, en un sentit més material que la mera sublimació política dels conflictes del moment, gràcies a una pràctica violenta que renova la identitat heroica perduda per la crisi col·lectiva de la pesta, o de la fam, o de la crisi que en cada cas convinga. L'elecció d'una víctima absoluta, d'algú que siga el culpable de totes les nostres desgràcies, no és sinó el resultat d'un càlcul més o menys afinat, en el què no és indiferent el benefici. Si és que volem que la finalitat última de la persecució siga social, els beneficis s'han de socialitzar i així tothom col·laborarà en la seua mesura. La víctima ha de pagar la culpa que té, però no en sentit figurat sinó literal: amb els seus béns. Encara que la justícia última està en mans de Déu, els homes ací ja es cobren un acompte.

Tampoc en aquesta qüestió els temes més poc nobles poden ser desatesos, per més que la justificació de la persecució tindrà tots els elements d'una causa noble i justa, com ho va ser la descoberta d'Amèrica o la invasió d'Irak, no podrà desatendre allò altre que sempre està present: les necessitats peremptòries, per tant sempre mig amagades. No hi ha cap element pervers, no. És el que correspon a cada sistema de moral que conserva l'heroisme i el sacrifici com una màscara visible que oculta el rostre poc agraciat de les necessitats. Aquestes són difícils d'ocultar, per això cal tan gran despesa en violència: per a que semble que la desmesura és incompatible amb una recompensa tan mesquina. L'excés de la violència és simbòlic perquè no guarda proporció amb el que produeix com a benefici material aparent. I a tal fi, cal que no semble que és un pur negoci d'intercanvi mesquí i miserable, sinó la causa més noble. Per a què tanta violència si no fora pel botí? Però el botí és doble, ja ho hem vist, d'una banda material i de l'altra produeix beneficis identitaris i de cohesió en la creació d'una mitologia apropiada per administrar la pau.

Les dues formes, per tant, de producció de víctimes sacrificials es refereixen a les dues formes de la violència, individu-grup i grup-subgrup, i s'entenen millor si considerem la no-aleatorietat en l'elecció del victimable conforme a necessitats grupals o individuals.

4.4. La guerra i la religió: el mite

Com hem vist, Girard considera la religió l'element central de la societat en la mesura que aquella conté els rituals capaços de neutralitzar la violència i, per tant, de restablir

l'ordre, això el situa formalment dins l'òrbita de Durkheim (1960), que també considera la religió el nucli (allò sagrat) dels elements socialitzadors expressats en els rituals i a la què defineix de la següent manera:

“Una religió és un sistema solidari de creences i de pràctiques relatives a coses sagrades, és a dir separades, prohibides, creences i pràctiques que uneixen en una mateixa comunitat moral, anomenada Església, a tots aquells que s’hi adhereixen”,¹⁸⁷

i ella no fa sinó expressar simbòlicament allò que és socialment; és la manera en què la societat pren consciència d’ella mateixa, és la seua forma col.lectiva de pensar-se¹⁸⁸. El fet és que per als dos autors allò sagrat s’identifica amb allò que s’oculta, que queda encobert pel ritu:

“...allò religiós protegeix els homes en tant que el seu fonament últim no és desvetlat”.¹⁸⁹

i el ritu és :

“... la repetició d’un primer sacrifici espontani que retorna l’ordre a la comunitat després d’un moment de crisi sacrificial”.¹⁹⁰

Amb aquest sacrifici:

“la societat intenta desviar cap a una víctima relativament indiferent, “sacrificable”, una violència que amenaça amb ferir els seus propis membres, als quals pretén protegir a qualsevol preu”.¹⁹¹

¹⁸⁷ “Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques que unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent”. (p. 65),

¹⁸⁸ Durkheim, 1982: 342

¹⁸⁹ Girard, 1972: 143. “...lo religioso protege a los hombres en tanto que su fundamento último no es desvelado”

¹⁹⁰ op.cit. pag.103. “...la repetición de un primer sacrificio espontáneo que retorna el orden a la comunidad despues de un momento de crisis sacrificial”.

¹⁹¹ op.cit. pag.12“la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, a los que ella pretende proteger a cualquier precio”.

Per a que pugui donar-se l'espontaneïtat del primer sacrifici no bastaria que algú fora sacrificat, sinó que caldria, a més, que fóra ritualitzable, significativa, sense el qual significat ritual no hi ha sacrifici, no hi ha ocultació, no hi ha culpa compartida i, per tant, l'origen de l'element sagrat queda indeterminat. Eixa complicació és la que s'amaga darrere de l'amfibologia entre "indiferent" i "sacrificable", perquè ser un *qualsevol* no vol dir tindre la qualitat de *sacrificable* (ni cap altra) com alguna cosa que un altre qualsevol podria tindre o no, sinó que és sacrificable una volta que ha estat sacrificat. No hi ha criteri per a elegir la víctima més que com a conseqüència del que el ritu estableix. Quin és l'origen del contingut del ritu o s'ha produït de forma espontània? és una qüestió important, ja que és cert que el ritu és el que justifica i dona sentit a un sacrifici del que es beneficiarà la comunitat sencera. No sabem com trobar els continguts que seran ritualitzables, i el seu caràcter simbòlic obliga a pensar en un acord previ inverosímil que tots han de respectar. L'origen del contingut ritual, en realitat, no pressuposa cap pacte sinó que és unilateralment imposat per aquells que tenen el poder de fer-ho: els herois triomfants. I eixes formes rituals seran un recordatori/renovació de la condició heroica que la victòria confereix i una preparació per a la guerra. La necessitat que abans hem expressat com la més peremptòria per a la subsistència del grup és la que s'exerceix contra els altres grups competidors, una violència singularment desregularitzada front a la més controlable que es dona entre els membres del propi grup, i és grupal la violència pròpiament dita mentre que la individual només n'és una imitació, una conseqüència d'aquella. Per tant, d'acord amb la **prioritat** que s'observa en la conducta grupal violenta, sembla prou clar que de no hi haver enemics potencials sobre els quals descarregar l'atac no s'hagués produït, ja que contra els membres del propi grup no tindria cap utilitat, atés que la seua utilitat ve de la seguretat que dona front als enemics. Els mecanismes que fan possible la inhibició dels dispositius d'autocontrol de l'agressivitat dins del grup, veurem com la condició per a què la fúria descarregue tot el seu poder és que siga contra algú altre, ben identificat genèricament, privat de singularitats individuals que tornarien ineficaços aquells inhibidors¹⁹².

Si ens fixavem en el mecanisme d'eixa víctima sacrificial entesa com a grup, el que anomenem boc expiatori o *bouc emissaire* i que Girard (1986) interpreta en relació al sentit d'aquesta figura, comença amb l'acusació que els jueus eren els culpables de la pesta negra que al segle XIV assolà França i que portà a les persecucions subsegüents.

¹⁹² Lorenz, 1971

La seua explicació considera que les creències màgiques, com la que acusaren els jueus d'haver enverinat l'aigua del riu per provocar la pesta, són, seguint la denominació de Durkheim, *representacions col·lectives* en que :

“Gràcies al mecanisme persecutori, l'angoixa i les frustracions col·lectives troben una satisfacció vicària en unes víctimes que afavoreixen la unió en la seua contra, en virtut de la seua pertanyença a unes minories mal integrades...”¹⁹³ ,

de manera que :

“*La víctima era un boc expiatori*. Boc expiatori denota simultàniament la innocència de les víctimes, la polarització col·lectiva que es produeix en contra d'elles i la finalitat col·lectiva d'eixa polarització. La polarització exerceix tal pressió sobre els polaritzats que a les víctimes els resulta impossible justificar-se”¹⁹⁴ ,

per tant les víctimes no només *afavoririen* la seua pròpia persecució, sinó que a més :

“...aquelles coses ni tan sols es produirien ara si els eventuais manipuladors no disposaren, per a organitzar els seus crims, d'una massa eminentment manipulable, en altres paraules, de persones susceptibles de deixar-se encabir en el sistema de representació persecutòria, de persones capaces de creència en la perspectiva del boc emissari”.¹⁹⁵ (subratllat nostre)

El fet és que s'unneix la voluntat dels jueus de ser perseguits amb que hi havia una

¹⁹³ op. cit. pag.569. “Gracias al mecanismo persecutorio, la angustia y las frustraciones colectivas encuentran una satisfacción vicaria en unas víctimas que favorecen la unión en contra de ellas, en virtud de su pertenencia a unas minorías mal integradas,etc.”

¹⁹⁴ op.cit. pag.59. “*La víctima es un chivo expiatorio*. Chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las victimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esa polarización. La polarización ejerce tal presión sobre los polarizados que a las víctimas les resulta imposible justificar-se.”

¹⁹⁵ op.cit.pag.58. “...tales cosas... ni siquiera ahora se producirían si los eventuales manipuladores no dispusieran, para organizar sus crímenes, de una masa eminentemente manipulable, en otras palabras, de personas susceptibles de dejarse encerrar en el sistema de representación persecutoria, personas capaces de creencia en la perspectiva del chivo expiatorio.”

massa que volia ser manipulada a canvi de res. Vol dir que els jueus foren convertits en *bouc emissaire* perquè ells mateixos s'hi havien convertit i els cristians simplement els reconegueren com a tals sense poder resistir la força de la polarització, que empeny els jueus cap a un cantó i la resta de la societat, gràcies a un sistema de representació *ad hoc*. Aleshores com s'explica l'elecció de la víctima propiciatòria (bouc emissaire) sense acudir de bell nou a la màgia, perquè la causa no és clara: aparentment ni els uns tenien cap motiu per a voler ser perseguits ni els perseguidors tampoc en perseguir-los. La *petitio principii* és flagrant, però nosaltres podem donar-li sentit a l'elecció del grup social víctima a partir del que representa la proscripció per part de la moral, individual i social, de tot allò que no siga noble i heroic mentre, al mateix temps, secretament, s'alimenten els desitjos i les necessitats. I així s'entén una mica millor el mecanisme en virtut del qual la persecució mitiga les angoixes i restaura la tranquil·litat al poble perseguidor. Així sabem què és el que s'amaga darrere de la pretesa màgia i l'espiritualisme encobridors de totes les persecucions i expulsions que hem conegut.

És evident que la identificació de la víctima propiciatòria es fa a partir d'algunes característiques reconeixibles i en el cas dels jueus és la seua pròpia ubicació, els seus barris, oficis, cases, centres de culte, que en permetien de forma inequívoca la identificació. I el sistema de representació que tan misteriosament atrapa la població no és sinó la possibilitat de traure'n profit apropiant-se dels seus béns. L'elecció de la víctima ha de respondre a alguna transgressió i, la seua persecució ha de reportar algun benefici, que està justificat pel caràcter defensiu que té: s'ha netejat el grup d'una part que estava corrompuda, i aleshores es legitima recuperar els beneficis que aquells de manera tan diabòlica habien acumulat.

L'elecció d'una determinada víctima sacrificable comença sent un privilegi del Cap, heroi per excel·lència, i, més endavant, paulatinament es desplaça en direcció a tots aquells altres que n'havien quedat exclosos, fins els mateixos esclaus. El sacrifici, el suïcidi, es fa en nom del déu que concentra el poder que el grup ha concebut per recuperar la calma, i en nom del coratge absolut davant les amenaces per tal de vencer la por de la mà del seu protector. Tots en son part i el que ell sacrifica és com un sacrifici de tots, que retorna tal i com ho feia originàriament quan gràcies al seu sacrifici havia estat possible la victòria. El boc expiatori aconsegueix la mateixa funció com a resposta a una situació de gran crisi, gràcies a la identificació d'un enemic intern, i és la persecució i sacrifici d'eixa víctima la que allibera les pors i retorna la calma.

Si la nostra hipòtesi és encertada, eixe és l'origen i la funció de la ritualització i, per

tant, de la formació de la societat, i dels elements que hom decideix considerar sagrats, ja que la repetició ritual és significativa només si hi ha alguna consciència de la repetició, és a dir, del seu caràcter obligatori i simbòlic, però el simbolisme no és altre que la mera repetició ritual, per un acte de violència simbòlica. L'elecció material del símbol és arbitrària i la repetició és el seu propi contingut ritual. Intentar explicitar el contingut d'allò sagrat significa desactivar el seu poder i posar de manifest que en realitat es tracta d'una forma de voler, creure i pensar-se:

“El *Llibre dels Ritus* afirma que els sacrificis, la música, els càstigs i les lleis tenen un únic i mateix fi: unir els cors i establir l'ordre.”¹⁹⁶

De la mateixa manera com veiem adés que la violència és el que hi havia darrere de la formació del símbol, del territori i de la identitat, també creiem que és la violència que retorna al grup després de la descàrrega contra els veïns, la que selecciona els rituals convenients en cada cas que seran els que se repetiran fora ja del context en el que eren útils, que era en la guerra. Eixa forma de violència desfermada que ha fet possible la guerra retorna al grup en forma simbòlica a través dels seus rituals, desprovista ja de la seua capacitat destructora. Veiem així com es tanca el cercle de la violència en replegar-se sobre el propi grup: s'origina per derivació d'una pulsio originària en forma simbòlica (la seua gratuïtat i l'excés aparents així ens ho mostren entre els ximpanzés) i retorna de la mateixa manera simbòlica, una volta acomplida la seua funció en la guerra, a través de rituals que la recorden i la doten de significació per al grup, retornant els beneficis que deriven de la victòria i que el grup ha de pagar als seus herois.

La funció normativa dels rituals no deriva de cap norma prèvia, no deriva del fet de considerar com s'han de tractar les coses sagrades, sinó de la manera com el grup és més eficient en la guerra: el que és obligatori, permés o prohibit en depén i la religió, per ella mateixa, no pot representar cap origen o creació de símbols ja que és ella l'expressió simbòlica mateixa, el conjunt de ritus que han estat originats justament a partir de la guerra. Ella no pot explicar el seu origen: només el mostra en la seua celebració ritual ja que no simbolitza cap realitat distinta sinó que produeix sentit unificant tots els partíceps

¹⁹⁶ Girard, 1972:16. “El Libro de los Ritos afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden”

en una sola narració comuna. Són sagrades aquelles coses que estan present en els ritus, i no són sagrades abans d'eixa circumstància i, per tant, les incorporem als ritus. D'una banda exigències lligades als propis èxits en les conteses amb grups rivals marquen la necessitat de perllongar-les intramurs. D'una altra l'adopció de formes que cal respectar, de gestos que cal repetir i de gestes que cal recordar marcaran les formes i els continguts dels rituals originaris. La celebració dels èxits obtinguts, la preparació de futurs enfrontaments i la digestió de la derrota seran exigències preferents dels rituals a celebrar on l'únic element constant és la jerarquia (ordre) i la comunitat (unitat), tots dos generats a partir del conflicte. La prioritat genealògica de la guerra en relació a la religió és la tesi principal: la nostra civilització, la nostra humanitat no vé de la religió, sinó de la guerra. És ella el nucli dur (metafísic) de la humanitat. La religió és un producte també derivat de la guerra, la seua conseqüència. Han estat les necessitats de la guerra les que han esperonat la formació del símbols, des dels més elementals de la identitat (qui i què som?, el tòtem) fins els més complexos de la formació de divinitats que acompanyen l'esdevenir dels pobles i habiten el seu imaginari:

“Moisés...establí, doncs, drets amb la virtud divina de què estava dotat, i els imposà al poble. Tingué, tanmateix, gran cura que el poble complís amb el seu deure, no tant per por com per pròpia iniciativa. De fet l'hi obligaven dues raons valuoses: la natural contumàcia del poble (que no tolera de ser obligat només per la força) i la imminència de la guerra; até que, per a que tinga èxit, és necessari animar els soldats , més que aterrir-los amb amenaces i càstigs ...Per aquest motiu, introduí Moises, per la seua virtut i per manament diví, la religió a l'Estat: per tal que el poble acomplís el seu ofici no tant per por com per devoció. Per una altra banda, urgí eixa obligació amb beneficis i nombroses promeses divines per al futur;...La finalitat de les cerimònies fou, doncs, aquesta: que els homes no feren res per decisió pròpia sinó per manament alié...”¹⁹⁷ ,

¹⁹⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 1986:159-160. “Moisés,..., estableció, pues, derechos con la virtud divina de que estaba dotado, y los impuso al pueblo. Tuvo, sin embargo, sumo cuidado de que el pueblo cumpliera su deber, no tanto por miedo como por propia iniciativa. De hecho le obligaban a ello dos razones valiosas: la natural contumacia del pueblo (que no tolera ser obligado únicamente por la fuerza) y la

de manera que la utilitat de la religió en tant que cerimònies es justifica pel seu servei a l'Estat, que pot així disposar de l'obediència i l'autoritat sobre els seus súbdits. No és, per tant, la violència intergrupal la que és excessiva i gratuïta, que aconsegueix una mera funció defensiva, sinó tan sols la individual, que sí que és excessiva i gratuïta, almenys de forma relativa: tractar un membre de la pròpia comunitat com si es tractés d'un estrany sembla desproporcionat i difícil de justificar, per això és excepcional. El rastre de les qualitats guerreres contaminen de violència la vida social i acaben per posar en perill la pròpia integritat del grup que havien de protegir.

4.4.1 *Els sacrificis rituals: Cartago.*

Pel que hem dit fins ara podem afirmar que almenys en relació a l'origen de la violència entre els humans, no es pot parlar de sacrifici més que si la seua significació se subordina al conflicte bèl·lic o si la seua finalitat és la de legitimar el poder polític-militar establert, tal i com hem interpretat el paper de la religió en relació al poder. La funció política dels sacrificis rituals es descrita, entre d'altres, per Aubet¹⁹⁸ arran de la presència, en dates històriques molt recents (a Cartago, fins la caiguda l'any 146 a.C., de manera pública i en secret fins el s.II d. de C.), de recintes sagrats (*tofet*) on es feien sacrificis humans i s'immolaven infants en honor a la divinitat¹⁹⁹), i diu:

“L'holocaust d'infants, anomenat sacrifici “*molk*”, perdurà als centres púnics d'Occident fins l'època romana.”²⁰⁰

I “En els textos d'Ugarit hom al·ludeix al sacrifici *mlk* (sic.) d'un primogènit en situacions de perill o de guerra”,²⁰¹

i

inminencia de la guerra; ya que, para que esta tenga éxito, es necesario animar a los soldados, más bien que aterrarlos con amenazas y con castigos....Por este motivo, introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo, cuanto por devoción. Por otra parte, urgió esa obligación con beneficios y con numerosas promesas divinas para el futuro;...La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta : que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno..”

¹⁹⁸ Tiro y las colonias fenicias de Occidente, 1987

¹⁹⁹ op.cit. pag. 214

²⁰⁰ ibid. “El holocausto de niños, denominado sacrificio “*molk*”, perduró en los centros púnics de Occidente hasta época romana”.

²⁰¹ op. cit. pag. 216. “En los textos de Ugarit se alude al sacrificio *mlk* (sic.) de un primogénito en situaciones de peligro o guerra...”

“...el *tofet* dels centres fenicis d’Occident i la pràctica del sacrifici humà tenen antecedents directes a Síria-Palestina, on eixa mena de pràctiques sembla haver sigut exclusiva de patriarques, caps i reis i vinculat als interessos de l’Estat”.²⁰²

“Entre els anys 400-200 a. de C. es dipositaren a ‘Salammbô unes 20.000 urnes que contenien incineracions infantils, per la qual cosa no cap pensar en rituals casuals o esporàdics.”²⁰³

De manera que:

“...el sacrifici humà apareix identificat amb el concepte de ciutadania i atorga una espècie de títol de legitimació dels drets ciutadans i comunitaris”.²⁰⁴

“El sacrifici dels primogènits o del fill de les famílies més il.lustres de Cartago, tenia com a objectiu renovar periòdicament les energies de l’Estat...Únicament a partir del s. IV el sacrifici humà s’extindrà a d’altres capes socials...àdhuc esclaus.”²⁰⁵

La idea principal és que la pròpia celebració dels rituals sacrificials està subordinada a una finalitat política, per més que mediada per la tradició religiosa, i vinculada en origen a situacions de guerra o amenaça, després d’una derrota o abans d’una batalla. Per això, considerem que la prioritat dels conflictes bèl.lícs és la que marca la celebració de rituals

²⁰² op.cit. 217. “...el *tofet* de los centros fenicios de Occidente y la práctica del sacrificio humano tienen antecedentes directos en Siria-Palestina, donde ese tipo de prácticas parece haber sido exclusivo de patriarcas, jefes y reyes, y vinculado a los intereses del Estado”.

²⁰³ op.cit.p.221. “Entre los años 400-200 a. C. se depositaron en ‘Salammbô unes 20.000 urnas conteniendo incineraciones infantiles, por lo que no cabe pensar en sacrificios casuals o esporàdics”.

²⁰⁴ op.cit.pag.222. “...el sacrificio humano aparece identificado con el concepto de ciudadanía y otorga una especie de título de legitimación de los derechos ciudadanos y comunitarios”.

²⁰⁵ op. cit., *passim* cap. “Las colonias del mediterraneo central”. “El sacrificio de los primogénitos o del hijo de las familias más ilustres de Cartago, tenía como objetivo renovar periódicamente las energías del Estado....Sólo a partir del s.IV el sacrificio humano se extenderá a otras capas sociales,.....incluso, esclavos.”

i la constitució d'un sistema de creences apropiat a la necessària unificació de forces i voluntats davant d'un perill imminent. I en relació a les tesis de Girard tampoc sembla plausible la idea de la víctima sacrificial, ni com a pròpia de la religió, ni com a neutralitzadora de la violència, sinó més aviat com a expressió i continuació de la violència originada en la guerra: excessiva i gratuïta en apariència.

4.4.2 *La religió i el sacrifici.*

Per tot açò considerem el paper de la religió com a sistema de narracions mitològiques que unifica el grup al voltant d'una història comuna i, en temps de pau l'encoratja i el conforta, però sobretot mitiga els temors i la incertesa que el monstre de la violència, sempre amenaçadora i arbitrària, els posa davant dels ulls. El principal motiu que acompanya els sacrificis rituals primitius es troba en la situació d'amenaça d'un conflicte bèl·lic, o el temor sobre el desenllaç i, per exemple, l'any 310 a. de C. se sacrificaren en holocaust a Cartago 500 infants, fills de nobles i poderosos davant el setge d'Agàtocles de Siracusa, i per sentir-se abandonats pel déu Cronos-Baal a causa de l'abandonament dels sacrificis rituals que es feien comprant fills dels pobres en substitució dels propis (Aubet (1987): 218), i

“...en temps de la guerra de Troia, (es consigna en l'obra: Història Fenícia, de Filó de Biblos, s. III d. de C.) el costum fenici segons el qual, en circumstàncies de greu perill, desastres, plagues o guerres, els “prínceps de la ciutat” sacrificaven els més estimats dels seus fills, als quals degollaven en cerimònies misterioses en honor a Cronos (Baal Hammón), que els fenicis anomenaven El. En origen el déu El havia sacrificat el seu únic fill, Ieud, davant la imminència d'un perill que amenaçava el país. A tal fi el va vestir “com a un rei”, preparà un altar i el sacrificà.”²⁰⁶

²⁰⁶ op.cit. pag. 216. “...en tiempos de la guerra de Troya, (se consigna en la obra: Historia Fenicia, de Filón de Biblos. s.III d.de C.) la costumbre fenicia según la cual, en circunstancias de grave peligro, desastres, plagas o guerras, los “príncipes de la ciudad” sacrificaban a los más queridos de sus hijos, a los que degollaban en ceremonias misteriosas en honor de Cronos (Baal Hammón), que los fenicios llamaban El. En origen, el dios El había sacrificado a su único hijo, Ieud, ante la inminencia de un peligro que amenazaba al país. Para ello lo vistió “como un rey”, preparó un altar y lo sacrificó”.

Resulta clar que tant la significació com la funció que s'atorga als sacrificis deriva de la prioritat de la guerra en relació a la religió, així com la funció de la religió com a l'element mediador i unificador en relació a hipotètics conflictes bèl·lics. També hem trobat la mateixa relació de prelación en l'etimologia de la indumentària religiosa, (Mitra, Tiara, Pal.li) els quals noms deriven dels de la indumentària militar originària i en són, pel que fa a la seua forma, una reinterpretació ornamentada amb tot de simbologia d'origen militar que acompanya una nova terminologia d'origen prou evident. El mateix passa amb els atributs del Cap polític-religiós (bastons, vares, animals amb atributs guerrers explícits,...) que són els de la seua condició guerrera i després serviran també com a forma de la indumentària religiosa, o als que s'hi adheriran quan l'autoritat siga religiosa i polític-militar alhora (Egipte, Azteques, Maies,...). La prioritat genealògica de la guerra en relació a la religió fa d'aquesta un instrument o servidora d'aquella, i és ben evident que la religió ha manifestat el seu ideal de pau de cara als membres de la comunitat però, al mateix temps, ha exaltat la guerra contra les comunitats enemigues quan la situació ho ha exigut. I així, malgrat el missatge apaivagador en apariència, ha exaltat la venjança dels enemics (Rom. 12:19), reservada d'entrada al Déu totpoderós encarregat de fer justícia, però que compa amb uns col·laboradors que arribaran allà on Ell no puga o es cobraran la bestreta. El reconeixement del caràcter imperiós de l'impuls de venjar-se està present en la lletra dels textos religiosos, més que no ho està la defensa de l'atac pur i dur. El Déu venjador que ha de fer justícia va en eixa direcció: justícia com a reparació o venjança. No hi ha un sentit de justícia divina positiva, sinó negativa en el sentit de la violència reparadora.

Per a que hi haja un conflicte intergrup al cal que l'acompanye una apropiada justificació ideològica, que contindrà els elements de la tradició identitària i es farà càrrec de justificar les necessitats sacrificials del moment. En funció de la proporció de l'amenaça contra la què s'enfronta el grup, els recursos humans i materials, el suport que el conflicte té entre la població i l'estratègia elegida, s'acceptaran una sèrie de sacrificis com a necessaris. Cada cultura arrossega una tradició heroica pròpia, una èpica, una narració mitològica en la què es conta com els fundadors se sacrificaren i com a pares fundadors són venerats (el cas de Hussein en la batalla de Kerbala entre els xiïtes, amb trets martirials per la seua connotació religiosa, o el del mateix Crist rei dels jueus, INRI). Aquesta mitologia serveix de model per a la imitació de les noves formes de combat, i de justificació del que podria ser un sacrifici necessari. Tant els radicals

islamistes com els tàmls disposen d'una versió apropiada, religiosa els uns, laica els altres, per a glorificar els seus herois sacrificats en la batalla, d'acord amb uns rituals pràcticament idèntics, i amb un rerefons d'arrel comuna de naturalesa èpica. Ara bé el que resulta més incomprensible, i constitueix al mateix temps un obstacle epistemològic de primer ordre, és l'acceptació del fet religiós com si d'un element primari i irreductible es tractara, tal i com el planteja Girard i una certa lectura de Durkheim podia suggerir. Aquesta posició dificulta una adequada comprensió del significat antropològic de la religió, ja que queda deslligada de la resta de condicions naturals-culturals de la humanització i de la seua justificació en termes evolutius. Durkheim apunta en la direcció correcta en atribuir-li a la religió una funció autonarrativa gràcies a la qual el grup es pensa a sí mateix i és la funció que compleixen els mites en la tradició. Però se n'adona que la religió no crea cap valor, sinó que es limita a recollir i sistematitzar, per dir-ho així, els que ja hi són, com diu de Waal²⁰⁷:

“...les religions no fan més que reforçar allò que ja és part de la nostra humanitat. No estan capgirant el comportament humà, sinó tan sols fonamentant capacitats ja preexistents.”

No explica, però, com s'originen els seus elements constitutius: els ritus. Com tampoc ho fa Girard en acceptar el sacrifici com a moment fundacional que, en repetir-se, donarà pas a les diverses formes religioses gràcies a l'èxit en el tractament de la violència endògena o intragrupal. Tampoc ho explica en Juergensmeyer quan considera la religió com un element propi de totes les cultures, que aporta una visió de guerra còsmica entre el bé i el mal, sense preguntar-se en cap moment quin és l'origen ni la funció d'eixa guerra metafísica que les religions expressen?, d'on ve que la guerra siga el contingut religiós per excel·lència i en relació a quines necessitats podem explicar-ne la formació? Tampoc milloren les coses amb l'aproximació psico-evolutiva que formula Atran en *In Gods we trust* (2002) on es pretén trobar una justificació adaptativa a les formes i continguts de les religions a partir de les seues funcions benefactores-terapèutiques, però de cap manera va més enllà de les necessitats que l'ésser humà, individualment considerat i contemporani, les presenta: el misteri, la por a la mort, la

²⁰⁷ de Waal, 2007:178. “...las religiones no hacen más que reforzar lo que ya es parte de nuestra humanidad. No estan dando la vuelta al comportamiento humano, sino sólo fomentando capacidades ya preexistentes”

necessitat d'un lligam absolut,...com si aquestes foren necessitats perennes l'origen i el sentit de les quals no cal explicar ni tan sols des d'un punt de vista volgudament evolutiu, com si la religió tingués una funció perenne, indiferent a les necessitats específiques del grup humà al què serveix, i en relació amb el desenvolupament del qual té sentit (el fet que totes les cultures tenen continguts religiosos propis hauria d'indicarnos la conveniència de considerar que la seua funció antropològica s'ha d'entendre en termes antropogènics, en funció de les necessitats adaptatives preferents i no com un element irreductible que es tornaria, si ho fora, inexplicable i vinculat a un origen nebulós de màgia i espiritisme, o de l'aparició sobtada de facultats cerebrals inèdites al marge de la resta de les necessitats i capacitats que s'han vinculat a eixa mateixa encefalització):

“Totes les religions segueixen un mateix model estructural. Totes invoquen agents sobrenaturals per a tractar les ansietats existencials emocionalment eruptives, com la soledat, les calamitats i la mort. Totes compten amb divinitats malèvoles i opressores així com de benèvoles i protectores. Totes sistemàticament, però mínimament, violen conviccions modularitzades sobre mecànica, biologia i psicologia populars.”²⁰⁸

Sembla prou evident que està parlant de la religió tal i com l'entenem ara i no per exemple fa dos mil anys, a Roma, Grècia o l'Índia, on el pes dels neguits individuals que més amunt s'enumeren resultava anecdòtic. Societats fortament guerreres mostren poques contemplacions amb eixos sentiments tan decididament moderns. L'evidència és que, per a nosaltres, part dels ritus originaris més importants són preparatoris per a la guerra (els rituals d'iniciació solen consistir, en la formació d'un guerrer o, si més no, d'algú capaç de treure endavant la seua gent (aspecte ornamental ferotge, ús d'armes, rituals de pas vinculats a la cacera, supervivència, etc. els mascles), tal i com acrediten els testimonis dels antropòlegs, la funció dels quals rituals és fonamentar l'estructura

²⁰⁸ “All religions follow the same structural contours. They all invoke supernatural agents to deal with emotionally eruptive existential anxieties, such as loneliness, calamity and death. They all have malevolent and predatory deities as well as more benevolent and protective ones. They all systematically, but minimally, violate modularized expectations about folkmechanics, folkbiology, and folkpsychology”, Atran (2002): 266.

social del propi grup i preparar-la per al conflicte. Així, Atran, considera també que cal un compromís amb el grup per competir amb d'altres grups, però considera la religió l'element que fa possible eixe compromís:

“Totes les religions requereixen els seus membres al sacrifici del propi interès immediat per una disposició al compromís moral amb la forma de vida de la comunitat, la rectitud i veritat de la qual és atorgada per Déu”,²⁰⁹

sense considerar que el compromís ha estat previ i que la religió, ella sola, mai no hagués estat capaç de crear-lo (per això hi ha tantes religions com cultures, i unes han crescut a costes de les altres de la mà de les victòries dels seus exèrcits, no de la seua persuasió), sinó que ja existia com a dispositiu necessari per a la guerra. La religió es posarà al servei d'eixes necessitats i s'especialitzarà en la intervenció en temps de pau, de la mateixa manera com ho fa ara, que quan hi ha conflicte cedeix el lloc a l'exèrcit o es converteix en un, mentre en temps de pau recorda els conflictes passats i ens prepara per als futurs. La primera funció de la religió és donar suport a una determinada jerarquia política en relació als conflictes intergrupals, i eixa és la raó perquè totes les religions s'han disseminat acompanyant les conquestes militars com un element més de la identitat del grup vencedor, i amb una funció d'administració de la vida del grup en temps de pau, alentant i renovant els pactes de fidelitat al grup i de disposició al servei de la seua causa, tot i ratificant el seu origen i la seua identitat. La distribució de les formes d'organització estatal per tota la Terra no tenen més fonament que la guerra i, com a conseqüència, el mateix passa amb la paral·lela distribució de creències religioses. La pretesa (Juergensmeyer) guerra còsmica entre el bé i el mal és la guerra bastant més mundana entre *nosaltres* i *ells*, i això explica perquè les interpretacions religioses estan sempre al servei de la causa justa. Per això una mateixa religió pot defensar, al mateix temps, en llocs diferents, causes contràries sense cap dificultat, ja que les interpretacions de la doctrina són *ad hoc*, vàlides per a cada cas. Per això, la guerra de religions no és més que un pleonasme, perquè per a cada guerra hi ha una peculiar justificació d'abast teològic més o menys explícit, i no estic pensant només en

²⁰⁹ “All religions require their members to sacrifice immediate self-interest in displays of moral commitment to a community way of life whose rightness and truth is God-given” (op.cit. p.268)

l'*axis of evil* del president Bush, i cada religió oculta una disposició a la justificació del conflicte en el moment oportú: és el seu tracte amb allò que és sagrat que li dóna la capacitat de convertir en ofensa el que considere, ja que es pot permetre de tindre la pell tan fina com li escaiga en cada moment perquè eixa és la seua funció: marcar els límits entre el que pot ser tolerat i el que no. Tampoc no és pot acceptar des d'un punt de vista evolutiu que la religió siga consol i no causa de la por a la mort, ni que facilite un lligam i no el dificulte: les evidències en torn al que tradicionalment ha justificat les creències religioses procedeixen de les mateixes religions positives, ja que resulta del tot arbitrari imaginar una evolució autònoma de la religió, separada del conflicte polític al que serveix. Les conversions massives a un nou *credo* s'han produït com a conseqüència de canvis en el poder hegemònic, de conquestes fetes per les armes, de manera que les grans religions acompanyen com una seqüela seua els grans poders polítics.

La formació de rituals és necessària per a la guerra i representa la conversió de l'espai públic en un espai simbòlic que compromet l'actuació futura dels que hi participen, i ho fa en base a la fixació d'un procediment (verbal i no verbal) que té una funció més que simbòlica simbolitzadora. Per aconseguir-ho li cal la violència sacrificial o simplement mutiladora, despulat com està el ritual de cap finalitat fora d'ell mateix: el seu contingut és ell mateix, no denota res ni té cap referència al defora. El fet que el contingut del ritual adoptat siga arbitrari, o més ben dit voluntari, és de la màxima importància ja que expressa la voluntat de ser-li fidels tots els membres del grup: el tòtem. En depèn la continuïtat del grup perquè el compromís es refereix a la defensa dels propis congèneres a costa de la pròpia vida, com si tots en fórem un: és el vertader **origen** fundacional **de la comunitat** i del seu **sentit**. Allò inefable, en Girard, o allò que separa el sagrat del profà en Durkheim, és aqueix compromís que fa de la pròpia vida, de la pròpia identitat una funció al servei de la comunitat que és constitueix en aqueix mateix moment en virtut del compromís. **Tots en som un**. Així la religió preservarà la memòria a través dels rituals que preservaran la identitat del grup, més enllà dels incòmodes límits territorials, generacionals, i en permetrà l'expansió i hegemonia.

El fet que les religions siguen formes d'explicació *sui generis* que sovint han mostrat la seua ineficàcia, no ha impedit la seua perpetuació perquè la seua funció no és d'explicar fenòmens: no serveix per a cap de les funcions que hom li suposa, que no siguen els interessos identitaris de la societat, tal i com Durkheim (1960) explica:

“Els interessos religiosos són només la forma simbòlica dels interessos socials i morals.”²¹⁰

L'únic element verament rellevant, pensem, és el fet més immediat de facilitar la pertanyença de l'individu a un sistema de rituals, la participació en els quals renova el vincle amb la comunitat, lligam que mitiga les penes i ens fa forts per encarar les adversitats. Atran afirma:

“En religió, com en l'amor o en la guerra, es donen disposicions santificades de compromís apassionat amb els altres front a les ansietats existencials per a les què cap resultat predible o solució racional és possible, com casaments, adéus i funerals. Eixos vots sagrats són promeses d'ajuda a un altre sense cap esperança de recompensa per quan la necessite en situacions *futures*.”²¹¹

Capítol 5. Els suïcides polítics: necessitats etològiques

5.1 La funció del suïcida en la guerra.

Hem vist com entre els fenicis el sacrifici era un privilegi reservat a reis i herois. El mateix passa amb el suïcidi (o autosacrifici), com per exemple Elissa en el mite de la fundació de Cartago se suïcidà llançant-se al foc “que automàticament li conferia rang diví”, o el general Amílcar que se suïcidà “llançant-se a una foguera durant la batalla d'Himera”²¹². Però heus aquí que aquestos privilegis deixen de ser-ho, i

“...a partir del segle IV a. de C. el sacrifici s'extendrà a d'altres capes socials entre les que trobarem per primera volta fills d'artesans, lliberts...i, àdhuc, esclaus”²¹³

²¹⁰ “Les intérêts religieux ne sont que la forme symbolique d'intérêts sociaux et moraux”. (p. 452).

²¹¹ “In religion, as in love and war, sanctified displays of passionate commitment to others are given in the face of existencial anxieties for wich no predictable outcome or rational solutions is possible, as at weddings, send-offs, and funerals. These sacred vows are promises to help one another in *future* situations where there is need and no hope of reward” (op. cit. 145)

²¹² op.cit. pag. 218. “lanzándose a una hoguera durante la batalla de Himera”.

²¹³ op. cit. pag. 222. “...a partir del s. IV a. de C. el sacrificio se extenderá a otras

Aquesta funció ritual aplicable, sobretot a partir de la seua popularització, en temps de pau no ignora que en origen era un privilegi dels màxims representants del poder i ja hem vist adés com el sacrifici es va paulatinament “simbolitzant” (desnaturalitzant) fent servir per al sacrifici substitutius adients, des d’animals a objectes. Aquest procés comporta una progressiva interiorització del mecanisme i de la seua significació, i situa en la intimitat una pràctica que en origen era objectiva i pública, sense perdre mai, però, el seu origen sacrificial.

Els sacrificis associats directament al conflicte armat reporten casos distingits, com la història dels primers presumptes terroristes suïcides en els jueus de Massada (segle I, zelotes i sicaris), esmentats abans, però n’hi ha d’altres:

“A l’època clàssica, una immolació d’atacant per suïcidi feta amb l’intent de causar danys a un objectiu hostil ha estat sovint acreditada en l’àrea mediterrània...tres classes de suïcidis amb una intenció expressa clarament hostil i agressiva: suïcidi per venjança, principalment difòs per l’àrea grega; l’anomenat suïcidi *samsònic*, acreditat a l’Orient Mitjà i Àfrica; i el suïcidi per *devotio*, acomplit principalment pels soldats romans.”²¹⁴

La primera forma, el suïcidi com a venjança, hom vol venjar-se del que es considera responsable de la pròpia desgràcia²¹⁵, fent justícia reparadora dins del context del funcionament de la ira com a emoció moral/social. La segona, el *samsònic*, consisteix, com el seu nom evoca, en la destrucció criminal d’un indret enemic mitjançant la pròpia immolació amb la finalitat de causar tantes baixes com siga possible.²¹⁶ Finalment l’anomenada per *devotio* requereix d’un ritual precís d’acceptació, en virtut del qual un soldat envairà el camp enemic, amb la protecció dels déus de l’inframón, i destruirà les

capas sociales entre los que encontraremos por primera vez a los hijos de artesanos, libertos...e, incluso, esclavos”.

²¹⁴ “ In the classical age, an assailant’s immolation by suicide made with the intent to cause damage to a hostile targe was often reported in the Mediterranean area (...) three classes of suicide with a clearly declared hostile and aggressive intent: suicide out of revenge, wich was mainly diffused in the Greek area; the so-called *Samsonic* suicide, reported in the Middle East and Africa; and suicide by *devotio*, accomplished by Roman soldiers mainly.” Preti, A. “Suicide to Harass Others”.Crisis 2006; vol. 27(1):22-30.p.

23)

²¹⁵ op.cit.pag. 23

²¹⁶ op. cit. pag. 24

tropes enemigues immolant-se ell mateix.²¹⁷ Aquesta forma pressuposa el concurs de l'oracle que reclama líders capaços de sacrificar-se per alliberar la comunitat d'una amenaça o d'assegurar la victòria de l'exèrcit. El ritual requeria que el suïcida informara els seus companys de la decisió, pronunciara una fórmula pertinent, que incloïa una maledicció contra els enemics i, a continuació, es dirigia contra ells amb la intenció de matar-ne tants com fora capaç (*ibid.*). L'autorització per a l'acció només podia provenir d'un *magistratus cum imperio* o similar, és a dir d'una autoritat, que feia de la decisió una qüestió estratègica i no personal (*ibid.*). De manera que podem fixar per al cas dels conflictes bèl·lics alguna utilitat específica al suïcidi, que cal afegir a aquelles altres qualitats guerreres que eren infoses per imitació, com el coratge en la batalla, a les quals afegeix un grau més: posar el propi cos com una arma al servei de la causa. El fet que les formes actuals del TS coincideixen amb les anomenades *per devotio* o *samsònic*, el ritual és un element essencial: autorització del que legitima l'acció, formalització d'un testament on es declaren les intencions i es llança la maledicció contra els enemics, deixa ben clar que es tracta d'un *affaire* polític i/o militar, com acrediten ara mateix la vestimenta i les armes que s'exhibeixen en el vídeo testimonial amb el què s'acomien els TS de les milícies de Hamàs. La motivació de la venjança és un element més en la habilitació dels recursos disponibles de cara a la consecució del triomf, i la part individual resulta ser poc important ja que només importa el grup: en concret manifestar la força del lligam entre els conmilites, tan popular, per cert, entre els antics herois grecs o espartans. L'auto-sacrifici per venjança d'un company és un testimoni del valor atorgat a la relació que avantposa el vincle transpersonal front a la pròpia estimació (l'amor propi). És una derivada del contingut modelitzador de l'heroi que se sacrifica, no ja pel seu company mort, sinó de forma més abstracta pel seu grup en general.

Totes les societats poden acreditar fets que ultrapassen els límits de la responsabilitat personal, com si hi haguera una disposició a desatendre el propi interès si l'exigència del moment és prou forta. És tracta d'una resposta no del tot conscient la que fa que algú pose la seua vida en perill, i la perda, en una acció que difícilment qualificaríem de moral, que ens deixa tan sorpresos com meravellats, l'autor el primer, (algú és llença a salvar un que s'ofega sense saber nadar ell mateix i acaba perdent la vida), com passa en els casos d'herois populars espontanis que han actuat sense pensar en el perill que corrien. És important conservar clara la idea que es tracta d'una obligació prèvia a la

²¹⁷ op.cit.pag.25

moral particular, siga la que siga, ja que es tracta d'una exigència que no deriva de cap reflexió sinó que sembla més bé contrària, i eixa és la causa que ens meravella. És més: no hi ha cap moral (ni religiosa ni laica) que exigisca l'auto-sacrifici: els models que ens ofereixen són models a *imitar* però no a *emular*, hem de fer *com* però no *fer el mateix*, mantenint sempre clara la separació entre el sentit figurat (el mite) i el literal (la vida).

Eixa distància entre el que representa la moral i el compromís real hem vist que ha resultat d'un procés de *simbolització* del sacrifici, d'interiorització. De manera que l'exigència originària tan sols es presenta en casos extrems, encara que l'origen de l'obligació no contemplara eixa excepcionalitat sinó només la literalitat del sacrifici, de l'auto-sacrifici. Ara només de manera excepcional es pot legitimar la decisió personal d'acabar amb la pròpia vida, abans no era així, fet que evidencia el monopoli que s'atribueix la religió en quant a la legitimació requerida, derivada de la seua mediació especialitzada en la formació de l'espiritualitat (de la subjectivitat), ha privat l'individu de la capacitat de disposar de la seua vida tal i com passa amb el mateix Jesucrist que encomana la seua ànima al Pare.

La lògica de la decisió suïcida és la mateixa: no hi ha raonament que hi conduísca, ni tampoc principi moral que siga capaç d'exigir-lo o d'impedir-lo. Es tracta de decisions arrelades en una àmbit que, almenys en part, no està a l'abast de la racionalitat i que la dialèctica difícilment abasta. Eixe punt inefable i incompreensible que trobem tant en l'auxili temerari com en el suïcidi és el misteri d'unes accions que s'originen en el fons dels temps i des del fons del cos, com a disposicions heretades que han estat necessàries en un passat no tant remot, encara que ara ens coste d'entendre per a què.²¹⁸ En l'àmbit animal és conegut també el cas del ximpanzé adult que es llança a l'aigua per salvar una

²¹⁸ Els testimonis són merament il·lustratius: després de l'11-S els pilots dels avions (caça) de defensa, que intentaren evitar que d'altres avions s'estavellaren contra les torres bessones o d'altres objectius estratègics, expressaven sense cap mena de dubte que haurien, si hagués calgut, llançat el seu avió contra els avions segrestats pels terroristes per tal d'evitar els atemptats. S'haurien, sense dubtar-ho, sacrificat. Algú dirà que era la seua obligació. Però: en la matança (32 morts) de la Universitat de Virgínia (17 de abril del 2007) un professor (Libiu Librescu) va donar la vida per salvar la dels seus alumnes en impedir amb el seu cos que entrara el criminal (Cho Seung-Hui) a l'aula mentre els seus alumnes escapaven per la finestra. També era la seua obligació? No es tracta d'una resposta heroica ocasional, sinó d'una identificació amb el propi rol que es possible conforme algun mecanisme que no l'explica la moral personal, ni cap psicologia, i que apunta a certs automatismes que la pròpia constitució biològica activa i que expliquen tant la formació de voluntaris en cas de crisis socials, com les actuacions personals més extremes en circumstàncies en què la deliberació simplement no ha tingut oportunitat de produir-se.

cria sense saber nadar ell mateix i amb risc clar per a la seua vida: la resposta té poc de moral ja que executa un impuls primari, per una altra banda inútil.

“En alguns zoos els ximpanzés són exhibits en illes o envoltats d’aigua- fossats inundats, perquè no naden. Hi ha exemples de ximpanzés que arriuen la seua vida tractant de salvar companys que s’ofegaven en caure a l’aigua accidentalment. Un mascle adult morí quan intentava rescatar un infant”.²¹⁹

De manera més sistemàtica, i en un àmbit generalment fred com és l’economia, Frank (1988) mostra els avantatges de la conducta emocional i el compromís social que en resulta front al més pobre *homo economicus*, que només compta amb el càlcul dels propis beneficis. La seua teoria del *commitment* (el compromís, l’obligació) mostra que la defensa estricta del benefici individual en les nostres decisions és clarament superada pel compromís que reporta més beneficis al grup i, per tant, als individus. Els propis protagonistes dels fets heroics quotidians, com l’empleat (John Swaton, 30 de juny del 2007) que a l’aeroport de Glasgow ajudà a capturar un dels terroristes que havien incendiat un coche per fer-lo esclatar en un atemptat que hagués destruït una part de les instal·lacions i fet nombroses víctimes, no són capaços d’explicar com o perquè han obrat de la manera que ho han fet. És tracta d’una resposta autònoma, no reflexiva, que pot posar en perill la pròpia vida sense ser-ne conscients i sense que això siga el més important en aquella situació.

5.2 Els mecanismes de selecció dels TS

És difícil d’explicar perquè uns individus decideixen fer-se suïcides o terroristes i uns altres no. Si ens fixem en els trets comuns majoritaris veiem que els candidats a TS seran: joves, generalment mascles, (a Txetxènia, el PKK al Kurdistan, i a Sri Lanka els LTTE, dones també fins un 20%, Pape (2005): 208). Les explicacions més corrents

²¹⁹ “In some zoos chimpanzees are kept on islands or exhibits surrounded by water-filled moats, since they do not swim. There are examples of chimpanzees risking their lives to try to save companions from drowning when they accidentally fall into the water. One adult male died when trying to rescue a drowning infant.” Goodall en “Animals, Ethics and Trade: The Challenge of Animal Sentience” edited Jacky Turner & Joyce D’Silva April 2006: reprinted by ACSSO with kind permission of CIWF and the Jane Goodall Institute.

d'aquesta desproporció apunten a una mobilització per motivacions socials o religioses o a una combinació de les dues. L'element religiós sembla, pel que té d'emocional, ser el candidat més ben situat per a servir d'explicació, però és el fet que la majoria dels primers TS, libanesos per exemple, eren membres de grups radicals no religiosos i alguns dones (Pape (ibid.)). A més, hi ha moviments experts en TS, com els Tigres Tàmils, que tampoc no són religiosos, on els atributs dels candidats i el fet que en siguin molts més els voluntaris que els seleccionats apunta en la direcció d'alguna aptitud que no depèn de la decisió de l'individu, o si més no ell no és qui pot jutjar-ne la idoneïtat. El *súmmum* d'aquesta decisió és el somriure beatífic (*bassamat al -Farah* -el somriure de l'alegria- expressió xiïta per refrir-se al goig del martiri, i que fan servir també els sunnites²²⁰), que diuen que acompanya la cara dels TS tot just abans d'immolar-se en un atemptat suïcida.

Quan un grup humà es troba en una situació crítica (amença, accident, ...) resulta difícil determinar quin és el mecanisme en virtut del qual s'autoproposen els voluntaris per a una acció arriscada o es formen els líders que faran front a aquella situació concreta. Es constata que la resposta del grup és el fruit d'una forma peculiar d'abordar la situació en la què el grup és una cosa diferent del que són els seus individus i la manera de prendre les decisions també ho és, ja que cadascú sap què és el que ell pot aportar al grup i en qui ha de confiar, com ho sap és una altra qüestió²²¹. En el cas de la violència terrorista sembla que la formació dels líders està relacionada amb la seua sang freda per a decidir en situacions de guerra, front a líders en competència, accions tal volta sanguinàries. La substitució dels líders sembla tindre el mateix esquema: quan un és massa "tou" enfront d'un altre més "dur", aquest el substituirà si vol com si no. Es tracta en tot cas d'una auto-selecció. Després les qualitats que els líders imposen als seus suïcides depenen, no obstant, de la situació particular del grup i de l'estratègia. Així molts grups islamistes consideraven poc apropiada la immolació de dones i les víctimes solien ser homes joves, però aquesta idea ha canviat pel fet que les dones participen més o menys en certes accions depèn en bona mesura dels recursos humans disponibles, de l'estratègia més favorable (no són controlades igual que els homes, o semblen embarassades i passen desapercebudes) i del dany que hom pot arribar a fer (fan servir xiquets si convé, etc.). Sí que és important la qüestió de l'edat, amb una mitjana que

²²⁰ Hoffman, 1998:146

²²¹ *confr.* I. L. Janis (1972), *Victims of Groupthink. A psychological study of foreign-policy decisions and fiascoes.*

ronda les vint-i-pocs anys, de manera que no sol donar-se el fet que algun terrorista suïcida siga massa madur (entre els 21,1 anys i els 29.8 la mitjana, menys de 23 anys el 77% ²²²). Aquesta circumstància té a veure també amb les qualitats que fan de la gent jove immillorables candidats, exclusius diríem. Els més madurs mostren més *prudència* (no només en el sentit moral, per descomptat, sinó en que han canviat les condicions biològiques que els farien aptes, sobre tot les hormonals, i certes formes de conducta es tornen rares a partir d'una certa edat, amb la pèrdua de l'espontaneïtat necessària). El que determina la formació de voluntaris és una suma de factors que comparteix el grup, de manera que la idoneïtat deriva de les capacitats de cadascú valorades pel grup, i per un mateix, sense necessitat de cap explicitació: cadascú sap el que s'espera d'ell dins del grup, perquè sap què és el que el grup necessita²²³. De la mateixa manera el grup de ximpanzés que van d'expedició està format també per mascles joves, però no els que encara no ho són, ni tampoc els massa vells o les femelles... Els joves mascles humans (adolescents) comparteixen certes característiques que amb els anys es perden com, per exemple, una disposició per a l'acció enfront de la reflexió, un visió de la realitat tot-o-res, l'urgència en la satisfacció de les demandes, l'ànima de justícia i un cert heroisme incipient, que reclamen una resposta ràpida per satisfer les necessitats identitàries i heròiques que aquesta època de la vida reclama. Això no significa que els models de lluita i la causa a la què serveixen no vinguen donats per circumstàncies externes, però l'accés a la visió clara de la conveniència d'oferir-se al grup de combat arrela en emocions prèvies, fins i tot diríem que només els cal l'excusa per a desplegar el seu potencial i si no hi ha motius, se'ls inventen.

No basta parlar en termes de frustració personal per entendre la decisió suïcida, sinó que hi ha una voluntat que la pròpia acció tinga un valor, no merament instrumental o defensiu, sinó d'afirmació front al món. El suïcidi no és una reacció sinó una acció. No és simple resposta, sinó expressió voluntària i profunda d'un sentit que afegeix un nou element a l'escenari vital del suïcida, incompatible amb un pur deixar-se anar nihilista o temerari. És per això que les accions dels TS són qualificades en termes positius: “martiri voluntari” (Rantisi) i no suïcidi, o els tàmls en lloc de suïcidat-se (*thatkolai*) prefereixen el mot “donar-se completament” (*thatkodai*). Expressa aqueixa idea una clara voluntat d'excel·lència moral, més que una conducta basada en un dèficit de

²²² Pape, 2005:208

²²³ *vid.* Karski (2010) el paper de les dones-correu durant l'ocupació de Polònia pels nazis.

moralitat. Però és difícil explicar de quina moralitat es tracta, perquè l'esforç necessari per a situar-se per damunt de les víctimes innocents requereix alguna cosa més que hores de reflexió o un simple rentat de cervell. Les motivacions internes troben la seua ocasió en les formes externes de l'obediència a l'autoritat política o religiosa i fan possible un desplaçament de la responsabilitat que complementa la ideologia subjacent.

5.3 El sentit de la justícia: l'ordre

Aquesta peculiar moralitat a la què ens referim en el cas dels suïcides té trets propis perquè des del seu origen, des de les motivacions primeres apunta a un predomini de la qüestió pública, i no a la simple solució d'un conflicte privat: l'abast de l'acció va més enllà del que la pròpia intimitat requereix en la mesura que trau fora i objectivitza allò que era privat fins aquell moment. La decisió del suïcida conté, activament o passiva, el conjunt del grup que l'acompanya i al què es dirigeix com a acte públic que és. El pes de la comunitat en la formació dels grups de combat terrorista és gran i el que mou l'individu és la voluntat de fer justícia, que pressuposa un sentiment de profunda injustícia, patida personalment o a través d'altri, de manera proporcional a la injustícia que pateix el seu poble o el seu grup és el seu desig o motivació. De manera que la pròpia tradició bèl·lica, i els herois que la protagonitzen, és un element irrenunciable que forma part del problema que hem de solventar: la mesura de la injustícia només es pot fixar en referència al propi passat, a la memòria, ja que la responsabilitat deriva de l'herència que hom assumeix defensar, de la identitat i el testimoni que s'ha heretat. Eixa funció narrativa pròpia dels mites i religions és la que s'encarrega de fer que l'element imaginari acompanye la decisió més convenient. Aquests pobles han estat privats de la seua dignitat i és en les fonts mítiques de la fundació de la pròpia tradició que trobaran els models que inspiren la seua lluita. Es tracta de fer un gest que tinga la capacitat de posar en ordre allà on no n'hi ha provisionalment, que abans sí que n'hi havia. La injustícia reclama una reparació, que només recuperat el lloc perdut i que els correspon minvarà la injustícia. Eixe lloc és una metàfora territorial i jeràrquica, encara, però expressa el sentit que la moral atorga a la dignitat: el reconeixement del propi valor, del propi poder, que és el que la violència permet decidir, i del temor que has d'inspirar a tots aquells competidors pel territori i la jerarquia. El respecte es guanya en el camp de batalla i és fruit de la victòria que et fa inspirar temor. Aquesta idea que no som ningú si no se'ns tem, no se'ns respecta, està entre les *lliçons* que amb les seues accions, sobre tot

Al Qaeda, pretén que aprenguen els seus enemics: que també són vulnerables i que poden fer-los molt de mal. Aquest objectiu explica la naturalesa de les accions comeses els darrers anys pels suïcides i també que el sentit que les anima consisteix, no tant en el que ells puguen guanyar, sinó en les pèrdues que puguen causar... de moment. Aquesta idea de la justícia entesa com a càstig a l'enemic, independentment de les repercussions que això puga tindre en el propi grup i els que li donen suport, ha situat la lluita en un terreny apte per a qualsevol forma de destrucció ja que no la inspira cap idea, ni política, ni econòmica, ni tampoc religiosa, al voltant de la qual poder valorar quines accions són convenients i quines no, tan sols fer el major dany possible en cada acció. La resta d'organitzacions terroristes mantenen una línia política que permet entendre les seues accions a partir dels fins que persegueixen i d'eixa manera les accions es poden ajustar amb els beneficis obtinguts i, eventualment, modificar la tàctica. La motivació terrorista bàsica naix de la necessitat de fer alguna cosa que permeta canviar l'estat de les coses.²²⁴ Naix d'un refús de la reflexió i la paraula per endinsar-se en el terreny de l'acció (ib.). Aquesta forma de lluita aconsegueix algunes:

“Funcions latents del suïcidi sacrificial...dramatitzar i emfasitzar la creència en el poder del món espiritual; reforçar la creència en el valor dels membres individuals de la societat -per exemple, que el beneficiari mereix el sacrifici, extremadament vívida i poderosa dramatització dels sentiments d'ajuda i preocupació mutua”²²⁵.

I és sobretot en situacions d'amenaça imminent o perill extrem per al grup que són necessaris els recursos capaços de posar per davant la seguretat del grup i no la integritat personal: “Els conflictes, la guerra i la política poden ser considerats situacions quintaessencials productores d'emocions. Com més gran siga el conflicte més energia emocional fluirà a través de la xarxa de micro-interacció per constituir la macro-estructura”²²⁶,

²²⁴ Hoffman, 1998: 263-265

²²⁵ “Latent functions of the sacrificial suicide...: dramatizing and emphasizing belief in the powers of the spiritual world; reinforcing belief in the worth of the individual member of the society- for instance, that the beneficiary is worthy of the sacrifice; extremely vivid and powerful dramatization of the sentiments of mutual help and concern”. Leighton, A.H. en Giddens, 1971: 168

²²⁶ Collins, en Scherer i Ekman (ed.) 1984:395

“Un alt grau de resposta emocional es crea especialment quan els rituals d’interacció inclouen un element de conflicte contra estranys”²²⁷.

En situacions de guerra els individus es comporten d’acord amb els rols assignats per la seua posició en la jerarquia grupal. El fonament d’aquesta jerarquia no és cultural, sinó que ve mediatitzat per una herència comuna que és la que origina simultàniament la violència extrema front als adversaris, i també la disposició al sacrifici personal en formes de conducta altruista. L’herència que deixa l’heroi que s’autoimmola compromet a tota la comunitat en la defensa de la causa grupal, almenys fins on ell mateix ha arribat. Si el primer se sacrifica, els que van a continuació han d’anar disposats a imitar-lo, i així la seua acció obliga a la resta del grup.

Les virtuts guerreres tenen, a més de la pròpia, la doble funció d’augmentar la cohesió en la mesura que ho fa la violència més enllà del que semblaria prudent. Aquesta funció la preserva el suïcidi i és de destacar com en les situacions de conflicte bèl·lic les nacions comencen a produir herois de forma incontenible tot just abans de començar. La raó per la que resulta incomprendible l’actuació dels TS és justament el fet que s’intenta fer servir per explicar-la una sensibilitat pròpia d’un món en pau, per a jutjar el que motiva la conducta en un món en guerra. I també hi ha suïcides que provenen d’un món en pau, però és un fet que s’han incorporat a una lluita que els ha convertit en soldats que lluiten pel seu ideal. La motivació que, de manera general, activa l’ànima d’incorporar-se al combat és la convicció que una injustícia tan gran no pot ser consentida sense perdre la pròpia dignitat. És una experiència que alguns hem tingut: el fet de vestir uniforme i marxar al pas de l’himne en formació provoca reaccions incomprendibles per al propi subjecte, la voluntat i les conviccions del qual estan inermes front als impulsos que movilitza la situació.

No és del tot rellevant el fet que siguin cultures d’una religió o d’una altra les que s’inventen l’arma del TS, sinó el fet d’estar en guerra dins d’una tradició amb una mitologia heroica apropiada i uns recursos materials per al combat convencional ben escassos. Totes les nacions han bastit el seu imperi sobre l’exaltació de les virtuts guerreres i l’heroisme. Totes guarden els seus màrtirs en un lloc destacat, i la raó no és

²²⁷ op.cit.pag.390

altra que el fet que la pervivència depén, més o menys directament, de les virtuts que aquells representen i de la seua presència en la memòria col·lectiva. I és el motiu que trobem la uniformitat que hi ha en les diferents societats humanes en relació a la seua assimilació i domini de la violència, amb el resultat que s'espera del fet que constants conflictes armats entre veïns han acabat per dispersar grups humans per tota la terra, amb uns conflictes i una evolució sociocultural similars, i on les desigualtats entre els diferents desenvolupaments tècnics i culturals s'expliquen a partir de l'èxit en l'enfrontament armat.

És per aquesta raó que volem proposar la idea que les obligacions amb el grup, el sentit de la defensa dels seus membres per davant de la pròpia vida és anterior a qualsevulla altra norma moral que el grup haja pogut instituir, per això el sentit dels ritus com a font de moralitat han de procedir justament d'aquesta disciplina vital per al grup: el compromís fet públic de defensar el grup contra tota amenaça no pot sinó ser la primera forma de promesa, perquè en depén l'èxit del grup en la relació amb els veïns competidors. Per això l'exigència pública té una força prèvia i superior a qualsevulla moral (religiosa o no) amb la què eventualment es confondrà per la seua funció sobrevinguda de justificació pública del que té un fonament antropològic anterior: la defensa del grup.

És correcta l'afirmació de Durkheim ((1930): 229) que:

“la societat és l'única capaç de fer un judici de conjunt sobre el valor de la vida humana per al qual l'individu no és competent”²²⁸ ,

però no ho és per una limitació de la capacitat de jutjar, sinó perquè el valor de la vida humana depén de les necessitats de la societat que són, en general, variables. El mecanisme pel qual un individu està disposat a sacrificar-se té a veure no tan sols amb la conducta defensiva altruista, per exemple, del mascle papió que cobreix la retirada del grup i el defensa arriscant la pròpia vida (sacrifici defensiu), és, a més, un element essencial del poder cooperatiu del grup també en l'atac, l'èxit del qual depèn entre d'altres coses del coratge dels membres i la solidaritat mútua (sacrifici combatiu). És present entre el ximpanzés i també en els atacs dels grups humans i *a fortiori* en les

²²⁸ “la société est seule en état de porter sur ce que vaut la vie humaine un jugement d'ensemble pour lequel l'individu n'est pas compétent” ,

virtuts militars. La major o menor disponibilitat dels membres d'un grup vindrà determinada per la mateixa llei de la cohesió grupal de la qual, ja ho hem vist, la violència és una component essencial.

Tanmateix els grups humans no són impermeables entre sí i malgrat sabem que som enemics, sabem que podem deixar de ser-ho. Per això és interessant l'estudi de la conducta emocional anomenada *Shadenfreude*, l'alegria front a la desgràcia aliena. Aquesta emoció expressa de manera nítida el que representa l'ambivalència de les relacions interindividuais i també intergrupals, perquè en ambdós casos es manifesta i el sentit és similar. La interpretació tradicional, referida al cas interindividual, atribuïa a l'emoció el sentit de l'enveja, de manera que sentim alegria quan algu pateix perquè "sentim una venjança imaginària" respecte d'algú que ens amenaça amb la seua superioritat.²²⁹ Aquesta afirmació sembla igualment vàlida per a la relació entre grups (op. cit. passim.), però és fàcil observar com és justament l'alegria que se'ns desperta la que possibilita la millor disposició per oferir la nostra ajuda o, si més no, encetar la possibilitat d'ajudar, que no si ens hagués provocat indiferència o ràbia, menysteniment, tristesa, aïrament, etc. De manera que l'alegria, com a resposta emocional, és clarament prosocial, fins i tot quan la competència és entre grups veïns. L'estudi mostra com la *shadenfreude* augmenta si l'altre és molt poderós i, en canvi, minva si el seu èxit ha estat merescut. Aquesta modulació de la resposta indica la seua funció com a instrument del grup vàlid entre grups, del que resulta que les posicions d'amistat i enemistat són relatives o estratègiques, i tots sabem que els enemics d'avui poden ser els amics de demà. No podia ser d'una altra manera, ja que les emocions ens preparen per a preservar la pròpia posició i la del grup. És considerada, però, una emoció "perversa", merament passiva (Nietzsche, ib.) quan, en realitat, és també activa i només aparentment insidiosa:

"La *shadenfreude* intergrupals és una manera de que grups candidats a cooperar entre sí puguen mostrar malícia envers d'altri, sense aparèixer violant les normes de la cooperació...sembla especialment adient en un context de prohibició social de l'antipatia explícita."²³⁰

²²⁹ Nietzsche, en Leach et al., 2003: 933

²³⁰ "Intergroup schadenfreude is one way that groups that are expected to cooperate may show malice toward others without appearing to violate the norm of cooperation...it seems especially likely in the context of social proscriptions against explicit

El sentit de la justícia, que fa possible els ajustaments a què ens referim fins i tot front als possibles competidors, lluny de ser exclusiu de l'ésser humà adult, d'estar subordinat al desenvolupament racional, podem afirmar que es troba present en diverses formes ja entre els infants. És la resposta emocional que expressa el reconeixement de la injustícia, del tracte desigual, i mou l'individu a manifestar la voluntat de restablir una situació que no és l'apropiada. Autors com Hoffman (1978) en el context de la psicologia evolucionista sostenen la idea que la conducta altruista descansa en bases biològiques, que ha resultat seleccionada evolutivament per la seua superior vàlua adaptativa. El fet és que, per exemple, Kristjánsson (2004):296 afirma que :

“Tanmateix no és, generalment, sinó fins després dels 6 anys, i més endavant, que veiem exemples de generositat completament no-egocèntrica, basada en el reconeixement de les necessitats dels altres. En aqueix moment els psicòlegs comencen a parlar de l'infant *altruista*, l'infant que realitza accions pro-socials motivades per una preocupació pels altres sense expectatives de recompensa”²³¹

i afegeix:

“La preocupació per la justícia en els infants emergeix precisament arran dels requeriments de les emocions bàsiques com ara la ira o la indignació,”²³²

i “...les emocions en què es basa la justícia, com la compassió o la indignació, no necessiten cap coneixement extern per a motivar la justícia: en tant que emocions són inherentment motivadores de la justícia,”²³³

antipathy.”op. cit. pag. 942

²³¹ “ It is, however, generally not until after the age of 6 years that we see examples of fully non ego-centric generosity/sharing, based on the recognition of other’s needs, and so forth. By that time, psychologists start to speak of the “altruistic” child, the child that performs prosocial acts motivated by a concern for others without expectations of being repaid”

²³² “ Justice concerns in children (...) arise precisely from the promptings of basic emotions, such as anger and indignation. op.cit. pag. 301

²³³ “ justice-based emotions, such as compassion and indignation, do not need any external cognitive to motivate justice: as emotions they are inherently justice

però el sentiment d'injustícia característic per no haver estat tractat de forma igualitària comença molt abans:

“Tanmateix s’escau que les emocions basades en el mèrit generalment comencen a tindre un efecte motivant en l’infant tal i com ho manifesten en queixes com “Això no és just!”, a partir dels dos anys aproximadament.”²³⁴

Per una altra banda l’arrel d’aquesta queixa característica, del refús per no haver estat tractat de manera igualitària l’acredita per al cas dels primats de Waal ((2005):212): dos micos caputxins accepten de bon grat la mateixa recompensa (un tall de cogombre), però la refusen si l’altre rep una recompensa millor (raïm, per exemple). Fa falta alguna cosa més, no obstant, per a donar-li sentit a la justícia com a motor d’una acció reparadora de la injustícia soferta per algú altre com a conseqüència de la transgressió d’algun principi general, que només podem esperar entre humans, i això tan sols es pot donar en un estadi més avançat del desenvolupament moral individual: entre els 8 i els 10 anys²³⁵. El basament emocional de la conducta moral orienta de manera adequada l’explicació de la doble dimensió, individual i grupal (específica) de la conducta violenta i en particular dels suïcides polítics que ara estudiem. D’una banda la presència dels mecanismes emocionals d’arrel biològica en tots els individus d’una mateixa espècie permet entendre la relativa uniformitat comportamental observada. Al mateix temps les experiències individuals determinen la pertinència de la resposta per a cada circumstància concreta viscuda, però sempre a partir de l’activació d’un mecanisme preexistent que incorporem en el nostre desenvolupament normal. La justícia i la dignitat són els valors que estan en joc en els casos de la resposta suïcidària tant si és moral com política. I l’arrel en la què s’instal·len és la mateixa: una mena de **pulsió heroica** que podem reconèixer fàcilment en la conducta excepcional de tantes persones en forma de la tentació de ser un heroi. Aquesta forma de motivació per a l’acció és conspíqua en casos d’enfrontament armat i

motivating” (ib.),

²³⁴ “However, I take it that merit-based emotions generally start to have a motivating effect on children, as manifested in cries of “That’s not fair!”, from approximately the age of 2 years”, op. cit. pag. 303

²³⁵ Chrjstiánsson 2004:303.

una mica més difusa quan el conflicte no és explícit, però la força que batega és la mateixa i és la que procura el pas al *més enllà de la sensatesa* que domina en les decisions suïcides (heroiques o no).

Capítol 6. Els suïcides morals

6.1 La funció del suïcida en la pau

De la mateixa manera com l'auto-sacrifici és un element decisiu en la fortalesa del grup, i en depèn la seua pervivència, en el cas de l'individu que, en una situació social no exigida per cap conflicte, decideix matar-se es tracta d'una decisió conforme aquella mateixa voluntat de fer justícia que adés explicàvem. La major part de les teories expliquen el suïcidi moral, aquell que respon a motivacions de caire personal, com si es tractés d'una decisió reactiva, merament negativa, exempta de qualsevol contingut propositiu, com si d'aquella acció no s'esperés res. Ja ho hem dit abans: el procés que precedeix el suïcidi està conformat pels elements característics de l'acció humana: motivació, deliberació, planificació i execució, de manera que no és només un reflex o un escapar d'una situació insufrible, que també pot donar-se el cas, sinó que hi ha generalment un contingut propi en cadascuna de les formes suïcitàries que es pugen donar.

Es tracta del mateix element que abans hem proposat arran dels TS: el suïcida intenta **fer justícia**. Intenta combatre una injustícia, restaurar un ordre anterior, i el mitjà que fa servir és el suïcidi. No obstant, una forma peculiar d'ordre en el què es dirimeix un situació que, d'una banda, reivindica la dignitat personal que ha quedat malmesa pel trencament del vincle amb el cos social i, de l'altra, ho fa a través d'un sacrifici que era la forma prístina d'establir aquella identificació que ara intenta rescatar. De la mateixa unió que procurava el sacrifici pel comú intenta el suïcida rescabalar-se amb la seua acció i el mateix compromís que dipositava sobre el conjunt del grup queda ara en forma d'interpel·lació sobre el conjunt de la societat.

També s'ha interpretat com una situació de desfeta i *cul-de-sac*: no hi troba cap més eixida. Però no és incompatible amb el que diem: la derrota és el resultat d'una batalla, i no trobar cap més eixida vol dir també haver encarat una solució. Sempre suposem que si hagués pogut fer una altra cosa, no s'hagués suïcicat. Ho suposem però no ho sabem, perquè pot ser en determinades circumstàncies el que cal és això. Quan algú és exigit, ha de ser-hi present amb totes les conseqüències. Això és un guerrer, el que està disponible i no busca salvar-se a tota costa. És una qüestió central: el suïcida, no importa si polític o moral, amb el seu suïcidi està fent justícia, està ordenant el món i fixant la seua dignitat.

El suïcida ho és com a conseqüència d'una exigència moral extrema, però d'una moral que no arranca de cap formulació positiva o històrica, sinó d'una exigència més

íntima i impersonal: supermoral. És significatiu en aquest sentit que en un estudi fet entre soldats israelians, comparant les característiques psicològiques d'adequació al servei, els suïcides en comparació amb els no suïcides mostren un "major ajustament conductual i motivació per a servir" ("greater behavioral adjustment and motivation to serve") i, a més, els suïcides combatents en relació als que no combaten tenen "més elevades puntuacions en sentit del deure i autonomia i menys canvis de destinació" ("higher sense of duty and autonomy scores and fewer unit changes" ...per tant: "Excessiva motivació per excel·lir en l'exèrcit, i la tendència a ser autònom i independent, pot comptar en quant al suïcidi entre soldats suïcides combatents"²³⁶. Hi ha en el suïcidi una dimensió intencional clara que va més enllà: és la **dignitat personal**, un sentiment moral que té una base més profunda que les idees de la cultura no expressen i unes arrels que el connecten amb l'heroi en guerra.

Si fins ara hem vist com l'origen de la racionalitat de la decisió suïcida podia trobar-se en la perspectiva de la seua utilitat grupal en l'ús de la violència i de la guerra i així reponíem al problema dels TS, ara cal que completem la dimensió èpica del suïcidi amb les emocions que l'acompanyen sense les que la decisió difícilment tindria lloc. Les diferents evidències que podem mostrar procedeixen, a més del que en base a l'Etologia abans hem explicat, del món de la Psicologia de les emocions. En la mesura que les emocions constitueixen una xarxa de comunicació amb els membres del propi grup, amb u mateix i amb la resta de la humanitat, són les que determinen la sociabilitat humana i l'evidència que hi ha alguna mena de moral bàsica prèvia a la individual, gràcies a la qual és possible la norma moral conscient,

"les emocions permeten mantindre'ns honestos ... i com un mecanisme de disponibilitat que treballa per a mi i per als altres".²³⁷

No és sorprenent que Durkheim identifique les emocions que acompanyen les diferents formes de suïcidi que ell classifica, ni que la peculiaritat de cada tipus suïcidiari derive

²³⁶ "Excessive motivation to excel in the army, and the tendency to be autonomous and independent, may account for suicide among combatant S-soldiers (S:suïcides)". (Bodner, E. et al., "Soldiers who kill themselves: the contribution of dispositional and situational factors", en Arch. Suicide Research, 20006;10(1): 29-43.

²³⁷ "emotion serve to keep us honest,..., and as a commitment devices that work for both the self and the others" (Paul Rozin, en "Handbook of affective sciences.", p. 848).

d'una qualitat moral diferent. La **tristesa** és, per a ell, l'emoció més destacada en relació al suïcidi, i diu que

“...és un producte del nostre pensament . Som nosaltres que la creem completament; cal però que el nostre pensament siga anòmal. Si la consciència fa la desgràcia de l'home és només quan abasta un desenvolupament malaltís”²³⁸ ,

però s'equivoca en considerar-la el resultat d'un funcionament anòmal, ja que malgrat alguns pensaments poden causar una certa tristesa, ella té la seua pròpia motivació i una funció adaptativa primària, i també en el fet de considerar-la només un producte del pensament ja que com considera Damasio (2003):

“La joia i la tristesa són revelacions mentals de l'estat del proces vital”²³⁹ ,

és a dir, que la tristesa expressa l'estat general de l'individu, al marge dels seus pensaments: estem tristos quan estem malalts. La tristesa ofereix unes notes que la fan diferent a la resta de les emocions, ja que és l'única que expressa la manca d'estímul positiu intern o extern, mentre la resta d'emocions responen a un estímul desencadenant previ. Eixa forma muda del plany que és la tristesa, remet als plors de l'infant que crida sa mare i espera una resposta a la seua necessitat concreta. La forma adulta del plany varia el seu sentit i ja no busca publicitat sinó aïllament, mentre que la seua forma pública d'expressió és la tristesa que espera alguna atenció de part de l'entorn més pròxim. La manca d'equilibri intern o extern provoca tristesa, també un pensament defectuós. És una manifestació dirigida cap a nosaltres mateixos en primera instància i, després, també a la resta. De manera que l'alegria expressa l'equilibri i la tristesa el desequilibri funcional de l'organisme²⁴⁰. Però, cal afegir que:

“sentir-se trist no és només per causa d'una malatia corporal o

²³⁸ 1982:302. “...es un producto de nuestro pensamiento. Somos nosotros los que la creamos por completo; pero para esto es preciso que nuestro pensamiento sea anormal. Si la conciencia hace la desgracia del hombre es solamente cuando alcanza un desarrollo enfermizo”

²³⁹ “Joy and sorrow are mental revelations of the state of the life process” (p.140),

²⁴⁰ op.cit. pag.. 137-138

per la manca d'energia per continuar. És sovint per una manera ineficient de pensar pegant-li voltes a un nombre limitat d'idees de pèrdua”²⁴¹,

i, per tant, una forma característica de raonament l'acompanya i el fons o el contingut és clar : la pèrdua. Aquesta pèrdua pot ser real o tan sols imaginària, gràcies al *as-if-body-loop* (el bucle com si) que procura una resposta somàtica similar a la que motiva la pèrdua real però de menor intensitat. El pensament provocat per la pèrdua i el que resulta de la mera suposició anticipen dues conductes diverses, el dol (la pena) i la por respectivament. El trist, diu Spinoza, té menys poder i és menys lliure, perquè està separat del seu *conatus*, de la seua tendència o impuls a obrar per a l'autoconservació,²⁴² per tant sembla més apropiada la tristesa per al sentit de l'irreparable (enyor del que no tornarà) i no tant de la por de perdre, que invita més a reaccionar. Però també conté la tristesa una funció apelativa capaç de restituir l'equilibri amb nous objectes que ocuparan el lloc del que s'ha perdut. Eixa funció involucra d'altri que reconeixen la demanda implícita en l'expressió de tristor. Aquesta demanda ens deixa en mans dels nostres congèneres i en eixe sentit és paralitzant. No sembla que ella sola pugui arrossegar la càrrega de la conducta suïcida. Funciona de la mateixa manera el senyal dirigit cap a u mateix que ens impulsa a buscar la complicitat que ens retorne el to vital necessari: l'amistat, l'afecte, la il·lusió que la pèrdua amenaça de treure'ns. Són precisament joves tristos que eren buscats per a incorporar-los a la lluita com a terroristes suïcides, confesà un responsable del grup:

“...un oficial describia com, en reclutar candidats, buscava especialment “homes joves tristos” acostant-se'ls amb promeses sobre el Jardí de l'Edén que espera aquells que es fan bombes-suïcides”²⁴³

També trobem la marca de la tristesa en la depressió, anomenada per Wolpert *Malignant Sadness, Tristesa maligna*, que dóna una idea de fins a quin punt és el contingut emocional genuí del trastorn depressiu, associat per antonomàsia amb la

²⁴¹ “feeling sad is not just about a sickness in the body or about a lack of energy to continue. It is often about an inefficient mode of thought stalling around a limited number of ideas of loss”, op.cit.pag. 89

²⁴² Damasio, 2003:138

²⁴³ “... one dispatcher (...) described how in recruiting candidates he was particularly looking for “sad young men”, approaching them with promises about Garden of Eden that awaits those who commit suicide bombing”. Berko, 2005:13

conducta suïcida. Però sembla necessària la presència d'una emoció més explosiva per entendre l'especificitat suïcida i en aquest sentit trobem en la **ira**, per exemple, una relació amb una ofensa o una injustícia que afecta no tan sols a u mateix sinó també els amics, parents²⁴⁴:

“El menysteniment, la ira, i el fàstic, conseqüentment, actuen com a guardians de diferents parts de l'ordre moral (ètica de la comunitat, de l'autonomia i de la divinitat)”²⁴⁵,

encara que:

“Només la ira motiva l'acció directa per a restaurar l'ordre moral i fer que els violadors esmenen els seus errors.”²⁴⁶

La percepció del sentiment moral propi, del propi valor i de la pròpia dignitat, deriva del funcionament d'aquests mecanismes i les accions humanes contenen la seua marca, en particular aquelles en les que el pes de la racionalitat, que resulta de la interpretació de l'emoció conforme als paràmetres del grup per constituir el sentiment corresponent i que per això considerem l'acció racional, ha cedit una part significativa a l'emoció ja que no encaixa en els paràmetres esmentats una decisió fatal. El sentiment d'humiliació que alimenta la necessitat de fer justícia, o de posar ordre, d'acord amb la nostra hipòtesi, pressuposa eixa resposta emocional descrita: “La majoria dels entrevistats informaren que se sentiren espiritualment elevats quan decidiren tornar-se *shahids* (màrtirs). Un home ho expressà com “Em vaig sentir com un nuvi”. Un altre ho descrigué com “el dia més feliç de la meua vida”. Una de les dones deia com es va sentir una volta arribà a la decisió de ser una màrtir: “em costà molt de temps prendre eixa decisió...era meravellós dir-li adéu a la vida. Em sentia entre núvols des del moment que vaig saber que seria una *shahida*”²⁴⁷

²⁴⁴ Haidt a *The moral emotions* en R.J. Davidson et al. (eds.), 2003:858

²⁴⁵ “Contempt, anger, and disgust therefore act as guardians of different portions of the moral order (ethics of community, of autonomy and of divinity)

²⁴⁶ “But only anger motivates direct action “to repair the moral order and to make violators mend their ways” (op.cit. 859)

²⁴⁷ “Most of the interviewees reported feeling spiritually uplifted when they decided to become *shahids*. One man expressed it as “I felt like a groom”. Another interviewee described it as “the happiest day of my life”. One of the women described how she felt

Eixa emoció excessiva que ells expressen no pot ser continguda en un raonament lògic i deixa la decisió última en un àmbit separat com veiem de fort contingut emocional. La qualitat moral de la dignitat descansa en la justa autovaloració, i aquesta no és possible més que si funcionen correctament els mecanismes que em permeten fer-la, a saber, el reconeixement que deriva d'un entorn humà accessible format per individus als que puga valorar i de retorn ells a mí.

La ideació suïcida ja es troba present en etapes vitals primerenques i es relaciona amb la falta d'encaix en el món social propi:

“Els infants suïcides senten que llurs famílies estaran millor si ells ja no estan presents...perceben que llurs famílies no els donen suport,”²⁴⁸

i

“Un desajustament social aberrant s'ha mostrat en xiquets que exhibeixen una ideació suïcida o temptativa de suïcidi...Per exemple pèrdua d'una amistat per una discussió, o un fracàs en els objectius acadèmics i la por a la reprimenda paterna, són ingredients comuns per a un episodi suïcidari agut entre xiquets”.²⁴⁹

En eixe sentit és comú trobar, en els casos d'intents de suïcidi entre adolescents, el desconeixement per part de la família de l'existència de cap problema, que el suïcida ha pogut ocultar de manera sistemàtica: el cas del jove Jokin a Hondarribia²⁵⁰, que malgrat haver rebut pallisses de part dels seus companys els seus pares ho ignoraven per

once she arrived at her decision to be a martyr: it took to me a long time to make this decision...it was wonderful to say goodbye to life, I felt I was in the clouds from the moment I knew I was going to be a *shahida*” (Berko (2005):9, d'entrevistes fetes a suïcides frustrats empresonats a Israel. (Subratllat nostre)

²⁴⁸ “Suicide children feel that their families will be better if they are no longer present (...) perceive their families as not providing support for them.” (Pfeffer, C.R. en Hawton,K. et al. (2000):241)

²⁴⁹ “Social adjustment,...has been shown to be aberrant among children who exhibit suicidal ideation or suicide attempts (...) For example, loss of a friendship due to arguments, or failure in academic achievement and fear of retribution from parents, are common ingredients for an acute suicidal episode among children”. (op. cit. p. 243).

²⁵⁰ El País, 30 de setembre del 2004

complet i eixe sí que és un greu problema. O el del jove de Bailén²⁵¹, que patia assetjament escolar i tampoc no digué res als seus pares que descobriren, després, un diari on el jove escribia sobre els seus sentiments i expressava la seua angoixa i desesperació. L'aïllament provocat per la manca de comunicació emocional és un element clau en la ideació suïcida i en la conducta resultant. Les causes d'eixe bloqueig són fosques i apunten a personalitats "dèbils", en una etapa de crisi de creixement fortament mediatitzada per la resposta emocional bàsica: incapacitat per al reconeixement de les pròpies emocions i sentiments i per a la seua expressió. El còctel format per la tristesa i la ira forneix el contingut d'una ideació potencialment destructiva, que combina elements netament temperamentals que decantaran finalment la resposta en un sentit o en un altre. Veurem com les taxes de suïcidi varien en relació a la salut emocional, que lluny de ser només un mitjà de comunicació és un regulador de l'equilibri personal a més de ser-ne el seu constructor més bàsic, ja que no importa tant la informació tramesa com els efectes que se'n deriven per a construir un món habitable:

“...la funció clau originària de les emocions humanes és de regular les representacions mentals dels contactes i les relacions interpersonals.”²⁵²

No hi ha manera de mesurar aquesta expressivitat més que indirectament, considerant el caràcter paradigmàtic de cada cultura. No obstant això, la seua funcionalitat ha d'estar garantida, i això depèn de l'eficàcia del paradigma en qüestió, per a una vida saludable que no inclou només recursos materials i culturals: “Sabem que la gent afectada de paràlisi facial per algun trastorn neurològic i que, com a conseqüència, no pot expressar les seues emocions amb un somriure o arrufant el front, per exemple, s'enfonsa en una melancòlica soledat. Per a la nostra espècie, la vida sense el llenguatge corporal que ens cohesiona, a penes mereix la pena d'ésser viscuda.”²⁵³

²⁵¹ El País, 8 de desembre del 2006

²⁵² “...the original and key function of human emotions is to regulate the mental representations of interpersonal contacts and relationships” (Trevarthen, en Scherer i Ekman (eds.) (1984):154)

²⁵³ de Waal, 2005:233. “Es sabido que la gente afectada de parálisis facial por algun trastorno neurológico y que, en consecuencia, no puede expresar sus emociones con una sonrisa o un ceño fruncido, por ejemplo se sume en una melancólica soledad. Para

Això no vol dir que totes les cultures facen servir els mateixos recursos expressius sinó que el sistema que adopten siga funcional dins del seu àmbit. Les taxes elevades de suïcidi en països amb una renda per càpita alta i amb índex de justícia social elevats ens obliguen a considerar la importància d'aquells aspectes no materials de la vida personal que poden resultar sacrificats.

Davant la dificultat de trobar una forma de mesurar l'expressivitat per poder comparar-la amb les corresponents taxes de suïcidi, i veure si hi ha alguna forma de relació farem servir les dades obtingudes per Terracciano et al. (2005) en el seu estudi sobre la personalitat de 49 grups culturals, on es mesuren diversos trets de personalitat entre els quals hem triat l'Extraversió que considera els següents aspectes: Calidesa, Gregarisme, Assertivitat, Activitat, Pro-excitació, i Positivitat emocional²⁵⁴ conforme l'escala NSC (National Character Scales) i les puntuacions obtingudes per cadascuna de les cultures (49) representades en la prova les compararem amb les estadístiques relatives a les taxes disponibles de suïcidi en els mateixos països, hagués calgut fer-ho amb dades del mateix any però no hem pogut. Aquest estudi ofereix dades relatives a l'autodescripció que fan els membres de les diferents cultures, a través d'un test que recull trenta factors que han de valorar. Aquests resultats, en l'article, es comparen amb dels puntuacions oferides per observadors experts (neutrals i bons coneixedors). Hom podria dir que els propis subjectes no són imparcials però el que ens importa és justament com es veuen ells mateixos, perquè eixa és la clau de la resposta emocional: no si s'ajusta a la realitat o no, sinó si es sentida com a pròpia o no i en quin grau. Per una altra banda, els valors que cada cultura promou són diferents i la comparació no basta per traure conclusions sobre la interferència dels models que han pogut fet servir els subjectes de la prova. L'elecció del tret "Extraversion" l'hem feta per ser el que millor recull el que són els components de l'expressivitat emocional i les relacions explícites: és una forma d'objectivar el que volem valorar. La taula dels valors que considerem significatius fa referència als valors més extrems (màxims i mínims), per exemple:

nuestra especie, la vida sin el lenguaje corporal que nos cohesionan apenas merece vivirse.”

²⁵⁴ (“Extraversion” que conté: Warmth, Gregariousness, Assertiveness, Activity, Excitement-Seeking i Positive Emotions)

MÀXIMS	NCS	MÍNIMS	NCS
Puerto Rico.....	60.6	Estonia.....	38.1
Australia.....	58.1	Japan.....	39.
Spain.....	57.8	Indonesian.....	41.3
New Zealand.....	57.2	Slovenia.....	41.4
Serbia.....	56.8	China.....	41.6
Brasil.....	56.7	Switzerland (french).....	40.8
Russia.....	56.6	Hungria	42.0

I si els compararem amb les taxes de suïcidis obtingudes de l'OMS (2000) per països:

TAXA SUÏCIDIS PAÏSOS

Estonia.....	37,9	Puerto Rico.....	10.8
Japan	19.6	Australia.....	17.9
Switzerland.....	22.5	Spain.....	8.7
Hungria.....	36.1	New Zealand.....	9.8
China.....	18.3	Yugoslavia.....	15.4
Russia (98).....	43.1	Brasil.....	6.3

Observem alguna mena de relació inversa entre algunes de les puntuacions (més o menys elevades en extraversió es corresponen amb més o menys baixes en suïcidis), amb totes les matitzacions que convé fer a les dades: hi ha un lapse temporal (fins a 7 anys), entre les dues taules; la variabilitat anual de les taxes de suïcidi és gran en molts països, per exemple Rússia, i tampoc no podem aspirar, amb tan poca informació, sinó a trobar certes línies generals que els casos extrems no solen confirmar perquè, entre altres coses solen respondre a situacions excepcionals. Si ens volem acostar una mica més als valors obtinguts pel test NCS disposem de dades d'alguns països sobre suïcidis (entre 15-19 anys) anteriors al 2004:

Estonia.....	13.2	Brasil.....	4.2
Japan.....	6.4	Puerto Rico.....	4.2
Schwitzerland.....	8.4	Australia.....	8.9
Hungary.....	7.5	Spain (2000).....	3.4
China.....	4.0	New Zealand.....	15.3
Russian Fed. (2002).....	23.6	Italy (2000).....	2.7

Les majors taxes de suïcidi es concentren en les repúbliques bàltiques (Estònia 37/100.000, Letònia 36.5, Lituània 51.6 (el 1999)), la Federació Russa 43, Bielorússia 41.5, i Hongria 36.1.

Les més baixes Azerbaidjan 1.1, Kuwait 2.2 i Armènia 2.3. Però per facilitar la comparació:

Amèrica: Brasil 6.3, Argentina 8.7, Chile 8.1, Colòmbia 4.5, Venezuela 8.1, Mèxic 5.1. Els E.U. 13.9, Canadà 15.0.

Europa: Itàlia 8.4, Espanya 8.7, França 20.0, Portugal 5.4, Dinamarca 18.4, Finlàndia 28.4, Noruega 14.6.

Pel que fa als resultats de la prova d'Extraversió si comparem les dades disponibles (no tenim dades de les repúbliques bàltiques): Hongria 42.0, E.U. 52.9, Portugal 52.6, Dinamarca 46.6. De manera que Hongria per exemple ofereix una taxa moderadament elevada de suïcidis (36.1) i una puntuació en Extraversió baixa (42.0). I així successivament.

Les dades obtingudes per al NCS resulten d'un nombre limitat (Espanya N: 48) de participants i d'una edat (Espanya M: 18.8 anys) amb un caràcter de mostra poc representativa de cara a les *nostres* conclusions. D'acord amb el que hem vist, i deixant de banda les causes més generals que actuen darrere de les conductes suïcides, si ens preguntem per la idea que abans hem suggerit en relació al manteniment d'alguna mena de funció que no deixi el suïcidi com un simple fòssil evolutiu fruit de les necessitats passades, pensem que se li pot assignar una **funció apel·lativa** en quant que serveix per asenyalar alguna mena d'anomalia en el funcionament del grup, en consonància amb l'expressió de les emocions que hem indicat, i en la mesura que representa un repte per al grup, i el suïcida ho sap, amb la voluntat de posar ordre o de fer justícia fent que tinga un efecte que obligue el grup a replantejar-se el seu funcionament, i eixa és una funció social profitosa: té una clara repercussió sobre el grup cada suïcidi i, malgrat la majoria de les societats consideren tabú les dades sobre suïcidis, aquestos adopten una via pròpia. És un fet que la majoria de les polítiques de benestar social i salut dels països desenvolupats inclouen programes de prevenció del suïcidi i tots ho fan obrint canals de comunicació a l'abast dels possibles suïcides, i intentar d'eixa manera que la detecció de les intencions declarades permeti posar en marxa mecanismes d'ajuda psicològica. El reconeixement implícit del dèficit comunicacional de les societats és clar. No tenim dades de l'eficàcia d'aquestes campanyes, ni tampoc de les conslutes que reben les web

adients, però sembla una mesura a l'abast dels governs que no cal desatendre (Els propis organismes, com la IOSP, Organització Internacional per a la Prevenció del Suïcidi reconeix la dificultat per que els diferents països implementen polítiques de prevenció, item més per avaluar-ne el rendiment. Se suposa que la reducció de taxes, per exemple a Finlàndia, en són la prova de la seua eficàcia (vid. www.isop.org).

De la mateixa manera com la disposició a l'auto-sacrifici constituïa un actiu per al grup en cas de conflicte que amenaçara la seua supervivència, ens trobem ara una conducta d'auto-sacrifici en nom d'una situació en la que l'amenaça o el conflicte no és en absolut evident, i tanmateix hi és. Resulta colpidora la situació a Colòmbia²⁵⁵, en plena selva tropical, on tribus indígenes tingueren 15 suïcidis d'adolescents i 25 intents en poc més d'un any i mig. Encara més quan la població és molt reduïda i són poc habituals els suïcidis en les tribus indígenes. La situació de vulnerabilitat per l'aïllament cultural en que es troben aquestes ètnies n'és l'explicació dels experts. No cal dir que els propis afectats no en troben l'explicació de la mateixa manera com passa en la majoria dels casos semblants. Però el que és més incòmode és el fet que siguen adolescents les primeres víctimes innocent en una situació de crisi, tant si l'amenaça és exterior com si ve de l'esgotament del propi model cultural (*ibidem*). També ens sobta el cas dels pactes suïcides a través d'Internet²⁵⁶, que tenen al Japó una singular incidència (23 dels 3.538 suïcidis/any per inhalació de gas, mètode dels pactes suïcides). L'ús d'Internet, un 40% de les llars estan connectades, ajuda a entendre la novetat que provoca la notícia. També el fet que siguen joves adolescents, que han caigut en la invisibilitat i l'aïllament estan darrere del problema: aquesta dificultat explica la ideació suïcida, i la formació d'un pacte, encara que siga l'últim, els permet per un instant escapar d'un destí no desitjat. La forma del suïcidi i el pacte en la xarxa completen el contingut de la seua decisió.

Descoratja la manera com l'entorn més proper és aliè per complet a la intencions suïcides i es veu incapaç d'entendre el que ha passat. Sembla acceptar la pròpia forma de vida com la millor des del punt de vista de les seues possibilitats, però el sacrifici de la satisfacció de les necessitats emocionals és freqüent, amb conseqüències tràgiques en una edat crítica com ara l'adolescència. El paper que juga la mímesi en la empatia i els seus mecanismes neurals són la via a través de la qual es produeix la cohesió social: les intencions dels altres són copsades pel nostre encèfal, gràcies a mecanismes que reproduïxen de manera fidel els que l'acció executada requereix del subjecte, a partir

²⁵⁵ El País, 9 desembre del 2004

²⁵⁶ El País, 28 de novembre del 2004 i 6 de febrer del 2005

de la mera contemplació/exposició. Les neurones espill funcionen com un automatisme:

“Atribuir una intenció és inferir un nou objectiu, i eixa és una operació que el sistema motor fa automàticament”²⁵⁷,

i afegeix Rizzolatti²⁵⁸

“Malgrat implica zones i circuits corticals diversos, les nostres percepcions dels actes i reaccions emotives de la resta semblen anar emparellades amb un mecanisme espill que li permet al nostre cervell reconèixer immediatament tot el que veiem, sentim i imaginem que fan els altres, car posa en marxa les mateixes estructures neurals (motores o viscero-motores, respectivament) responsables de les nostres accions i emocions.”

La conseqüència evolutiva de la “teoria de la ment” és la formació d’un sistema cada volta més refinat per tal de saltar l’abisme que ens separa i penetrar dins la intimitat de les emocions que acompanyen les nostres accions, amb la finalitat d’establir vincles per damunt d’eixa separació. La nostra superior feblesa, d’éssers indefensos ens procura la por i la forma d’administrar-la és la connexió amb un món d’iguals. Per això no poder expressar adequadament el que hom sent pot ser altament patògen, sobretot en les etapes de formació de la pròpia identitat i de les habilitats socials bàsiques com l’adolescència o la primera infància. El fet que el conflicte tinga per protagonista el propi suïcida no vol dir que siga una acció muda, que les motivacions i els efectes no afecten també el món que l’envolta, al qual interpel·la i del què espera alguna resposta malgrat ell no la rebrà.

²⁵⁷ “To ascribe an intention is to infer a forthcoming new goal, and this is an operation that the motor system does automatically. (Iacoboni et al, “Grasping the Intentions of Others with One’s Mirror Neuron System” (2005): 533

²⁵⁸ *Las neuronas espejo*, 2006: 182. “Pese a implicar zonas y circuitos corticales diversos, nuestras percepciones de los actos y reacciones emotivas de los demás parecen ir emparejadas con un mecanismo espejo que permite a nuestro cerebro reconocer inmediatamente todo lo que vemos, sentimos e imaginamos que hacen los demás, pues pone en marcha las mismas estructuras neurales (motoras o visceromotoras, respectivamente) responsables de nuestras acciones y emociones”.

La participació de les dues emocions que hem esmentat, la tristesa i la ira, orienta la procedència del contingut de l'acte suïcida. Mentre el conflicte intergrup al és l'origen de la violència cooperativa, el conflicte entre l'individu i el grup és la continuïtat d'aquella violència marcada per la impotència i la ràbia, i també la pena, d'enfrontar-se sol i desarmat a tot un món, si no obertament hostil almenys violent i feridor.

Si atenem a les dades que disposem, hauríem de dir, tant per les emocions que mouen els suïcides com per les implicacions que tenen en l'experiència de la seua consciència, que es tracta d'individus amb una exigència moral elevada, rigorosa, més que no pas frívols, impulsius o irreflexius. Aquells que més amunt hem titllat de "dèbils", i que ho són en el sentit que són més receptius i empàtics amb el món del que són capaços d'expressar i amb la distància que media entre el que el món és i el que per a ells hauria de ser (cfr. Roorda (1997) *Mi suicidio*).

L'elevació moral a què ens referim és capaç de situar-se per damunt de les conviccions religioses del propi subjecte, en un exercici del deure capaç de doblegar no tan sols la barrera dels instints d'autoconservació, sinó també la del que representa la fe religiosa com a font de moralitat absoluta. El fet que les notes escrites pels suïcides no oferisquen, en general, cap mena de justificació racional suggereix que la reflexió ha cedit el lloc a una forma d'intuïció inefable o aprehensió immediata del caràcter indefugible de la decisió, per a la qual fins i tot la prohibició procedent de la moral religiosa positiva està disculpada: Déu entendre els motius que l'han portat a cometre una ofensa tan greu atemptant contra la pròpia vida i el perdonarà, tal i com podem llegir a les notes que han deixat els propis suïcides (Leenaars (1988)). La religiositat, tanmateix, és un factor considerat preventiu en termes estadístics, però no és cap impediment prou fort per evitar el suïcidi, i en certs contextos es pot tornar un element altament activador del potencial suïcidari d'una població. És per això que els TS poden adaptar l'estratègia personal a interpretacions més o menys discrecionals de la pròpia fe, i fer-la compatible amb una decisió prèvia que està per damunt de qualsevol altra justificació.

És un fet que les proporcions de suïcides apareixen, en general, decantades en els paràmetres del sexe i l'edat: la proporció d'homes/dones suïcides és de 3:1 de mitjana

aproximada²⁵⁹. En canvi els intents de suïcidi són més freqüents entre les dones que entre els homes:1.5:1 (op. cit. 55-56). Es diferencien del suïcidi estricte en que no busquen realment, o no amb prou convicció, un desenllaç fatal (cfr. Shneidman (1985)). Si considerem que els perfils psicològics dels suïcides són netament diferents dels que només ho intenten, podem parlar de dues problemàtiques diferents, la segona de les quals l'entendem com un *cry for help* (crit d'auxili) que, malgrat l'estridència, conserva la confiança en una altra solució. Com que una bona part dels suïcides de primer ho han intentat sense èxit ens resta entendre què provoca la conducta suïcida preferentment en homes i així podrem també millor entendre la diferència quantitativa en les dones.

6.2 La selecció dels candidats

Una part de la resposta la trobem en el diferent patró de conducta de relació que incorporen els mascles dels primats d'acord amb la seua peculiar funció social i d'acord amb això, i amb tota la cautela que una observació estadística requereix, hem de considerar que:

“...els xiquets són més agressius que les xiquetes, verbal i físicament, en els seus somnis, en les seues paraules i en les seues accions. Sembla existir una edat genèticament determinada en la que s'exerceix l'agressió violenta. Els joves d'entre quinze i trenta anys consumeixen la majoria d'eixos crims (violents)”²⁶⁰

i que:

“Tant els homes com les dones perpetuen les identitats estereotípiques dels gèneres: s'associa els homes amb la guerra i la competitivitat, i a les dones amb la pau i la cooperació.”²⁶¹ ,

²⁵⁹ vid. Hawton, K. et al. 2000: Table 1, p. 17)

²⁶⁰ Fukuyama, F., 2000:29. “...los niños son más agresivos que las niñas, verbal y físicamente, en sus sueños, en sus palabras y en sus acciones. Al parecer existe una edad genéticamente determinada en la que se ejerce la agresión violenta. Los jóvenes de entre quince y treinta años consumen la mayoría de esos crímenes (violentos)”

²⁶¹ (op.cit.p. 30). “Tanto hombres como mujeres perpetúan las identidades estereotípicas de los géneros: se asocia a los hombres con la guerra y la competitividad, y a las mujeres con paz y cooperación”.

“...des del punt de vista estadístic, els homes disfruten l'experiència de l'agressió i la companyonia que comporta, i es deliten en la ritualització de la guerra” (ib.)

i, finalment,

“prenem el desig...dels homes en particular, que compartim amb d'altres primats: el domini d'una posició jeràrquica.”²⁶²,

i ens acostem al que diferencia la manera de viure els conflictes personals i mobilitzar els recursos disponibles per a la seua solució: els mascles basteixen la seua experiència emocional des del reconeixement de la seua posició jeràrquica, que es fonamenta en una relació basada en el temor i l'admiració, que és el que espera trobar en la vida, i en això consisteix la seua satisfacció. Per la seua banda les dones estableixen vincles basats en el reconeixement i la confiança, de manera que la soledad de la jerarquia es complementa amb una sèrie de lligams constantment renovats i amb la seguretat protectora del grup. D'eixa manera el fracàs que representa la impotència, i la manca de reconeixement de l'autoritat pròpia, és un repte definitiu per als mascles i no tant per a les dones, que troben la seua particular feblesa en la incapacitat per establir lligams d'amistat i confiança: l'aïllament és el seu repte.

La naturalesa fortament competitiva dels mascles (homes), front a la més cooperativa de les dones mostra una curiosa dualitat:

“Per als barons, la rivalitat i les hostilitats no són un obstacle per a les bones relacions...Els fan servir el conflicte per a negociar el seu rang...les dones veuen el conflicte com una amenaça per a connexions estimades.”²⁶³

La diferència en l'expressivitat emocional entre homes i dones és un fet: les dones puntuen més en expressivitat emocional, mentre que els homes ho fan en ocultació

²⁶² op. cit.pag.31. “desde el punto de vista estadístico, los hombres disfrutaban la experiencia de la agresión y la camaradería que conlleva, y se deleitan en la ritualización de la guerra...”. “tomemos el deseo...de los hombres en particular, que compartimos con otros primates: el dominio de una posición jerárquica.”

²⁶³ de Waal, 2007:161-162. “Para los varones, la rivalidad y las hostilidades no són un obstáculo para las buenas relaciones...Estos usan el conflicto para negociar su rango...las mujeres ven el conflicto como una amenaza a conexiones estimadas”.

emocional²⁶⁴. També ho és la predilecció per l'heroisme que manifesten els mascles, sobretot si es tracta de conducta violenta. Això no significa que no n'hi haja d'heroïnes, sinó que la proporció és menor en contextos violents, i depén de les necessitats demogràfiques del grup. En aquest cas apareixen dones voluntàries, i fins i tot en alguns casos com Sri Lanka, en són una part fonamental. La disponibilitat adaptativa del nostre cervell, la seua plasticitat neuronal, farà possible que trobem excepcions radicals a les taxes que fins ara hem atés, com per exemple el cas de la Xina amb una taxa superior de dones que homes suïcides en l'àmbit rural, per exemple.

Els moviments de TS mostren una uniformitat que abunda en la nostra hipòtesi: amb l'edat aquesta resposta (per ex. els joves voluntaris del *basiye* iranià) deixa de ser tan freqüent i el mateix podem dir de la resta de formacions terroristes, ja que amb l'edat minva el nombre de participants (77% <23 anys, Mitjana:21.1-29.8, per a 1980-2003²⁶⁵). Amb l'edat el tipus de candidat a TS suïcida és cada volta menys explícitament heroic, es torna més especialitzat. El mateix passa amb els Tigres Tàmils: l'edat marca l'elecció dels candidats d'una manera definitiva. Conforme amb el clàssic: “els escollits pels déus moren joves” atribuït a Menandre d'Atenes, on s'oculta una invitació a l'heroisme i es menysté la prudència del qui vol conservar la vida a tota costa, front a la immortalitat que promet el sacrifici de l'heroi. Sembla que l'edat ens fa més prudents, més savis, i menys heroics. Si tenim en compte el pes de la voluntarietat en el reclutament sobta el fet que no hi haja tants voluntaris de més de 30 anys, i és evident que no és perquè siguin rebutjats, sinó que simplement no n'hi ha de voluntaris d'eixa edat. La facilitat amb la què els joves estan disposats a l'heroisme és una qualitat present per raons biològiques, les mateixes que més endavant recomanen més prudència i ens adjudiquen un rol diferent conforme a les qualitats disponibles.

La manera com es produeix l'autoselecció dels candidats a TS és difícil de determinar, però la forma del procés mental que ha de tindre lloc per a que se produïska la decisió ens recorda, pel que diuen els protagonistes, l'experiència de l'*insight* o aha! (a propòsit de la resolució de problemes lingüístico-verbals):

“Aquesta experiència subjectiva pot dur a una forta resposta emocional...es caracteritza per ...1) De primer cauen en un *impasse* en el que no hi ha progrés cap a una solució...2) Habitualment són

²⁶⁴ Heinz, en Davidson (eds.), 2003:706

²⁶⁵ Pape, 2005:207

incapaços d'explicar el procés que els permet reinterpretar el problema i eixir de l'*impasse*...3) Experimenten la solució com que apareix sobtadament...”²⁶⁶.

És precisament la manca de raonament (lògic o psicològic) que descriu el camí per arribar a la solució suïcida, juntament amb el fet que la determinació suïcida mostre tanta força, que ens hem acostat a una forma singular d'experiència racional, ja que sembla que la solució definitiva es mostra de sobte i no admet cap discussió perquè és la solució adient. Al capdavant bona part del misteri que envolta la decisió suïcida és la impossibilitat de trobar una via racional ni tampoc de principis irracionals, com el d'imitació a partir de l'ambient que envolta el suïcida, que tampoc és aplicable als TS per més que el context ideològic o religiós en siga una constant, sinó que la decisió compromet alguna instància d'arrel més profunda on la complicitat de la ideologia activa aquell principi heroic a què ens hem referit i que té una component fortament psicobiològica. No estem desatenent la component cognitiva de la decisió que és la més evident, sobre tot pel que fa als terroristes i que decansa en una decisió presa per algú altre que el propi suïcida.

És un aspecte de l'*insight*, la seua forta resposta emocional, el que li dona a la solució imaginada el seu poder, en la mesura que de la mera imaginació passa a concebre la seua necessitat, més enllà de cap altra forma de justificació. S'assembla a una visió que faculta per iniciar el llarg i complex recorregut de la planificació i execució del suïcidi, sense vacilacions, la que es tracta d'una acció indefugible, tal i com se la representen els suïcides mateixos:

“Aquest mecanisme (*insight*) comporta veure sobtadament un problema sota una llum nova, sovint sense saber com s'ha encés eixa llum”.²⁶⁷

²⁶⁶ “This subjective experience can lead to a strong emotional response,..., is characterized by (es tracta de situacions experimentals de resolució de problemes verbals) (...) 1) Solvers first come to an impasse, no longer progression toward a solution,...2) Solvers usually cannot report the processing that enables them to reinterpret the problem and overcome the impasse,...,3) Solvers experience their solutions as arising suddenly,...” (Jung-Beeman, Mark, et al. “Neural activity when People solve verbal problems with insight”, PLOS Biology April 2004, vol.2, Issue 4, p. 500)

²⁶⁷ “This mechanism (insight) involves suddenly seeing a problem in a new light, often without awareness of how that new light was switched on”, op.cit. p. 507.

No cal dir que es veïna de les intuïcions místiques, on el valor de la idea deriva del fort contingut emocional que n'acompanya la visió, que no és indiferent a la trajectòria vital del subjecte malgrat el mecanisme que la fa possible forma part de la seua constitució psicobiològica, ans al contrari l'acumulació de greuges o fracassos anirà acostant paulatinament el subjecte al punt de la solució, igual com l'ahà! es proudeix després de pegar-li moltes voltes al problema sense trobar la solució. Eixa saturació és la que concita el desplegament de la resposta emocional que precedeix el suïcidi. La hipòtesi del marcador somàtic de Damasio ens ajuda a entendre que s'ha produït una desactivació de la resposta emocional que en condicions normals acompanya la ideació suïcida i n'ha invertit el sentit de manera que no tan sols no sentim repulsió sinó que la representació mental del suïcidi es carrega de sentit a l'escorça prefrontal, on tenen lloc les decisions estratègiques i les valoracions morals, i s'associa amb una emoció positiva que anticipa una acció avaluada positivament gràcies al bucle *com si* que em permet sentir com si ja hagués executat l'acció.

La preparació necessària per aconseguir abundants voluntaris, per part de les organitzacions terroristes procedeix de la movilització sistemàtica dels mecanismes de resposta emocional en un context allunyat dels vincles comunitaris, on els rituals reforcen la disposició a les vivències reveladores dels futurs suïcides. Les organitzacions religioses suposen una font de reclutament privilegiada, no tan sols per l'elevat nombre d'afectes, sinó per la clara determinació de les superiors exigències d'eixa moral i el menysteniment de la vida material. Així els probables candidats a formar part dels voluntaris eixiran d'entre els més nobles i entregats que, allunyats d'una vida que no els satisfà, esperen trobar en els designis superiors de la fe una nova vida basada en l'autoexigència moral suprema: la puresa que el martiri confereix. Preferentment joves, mascles, que han redreçat la seua vida després d'haver tastat la insatisfacció de la vulgaritat i amb un futur incert, audaços per naturalesa i apropiadament ensinistrats en el menyspreu d'una vida no valerosa, sobretot en temps de guerra, concebran el camí a l'heroisme com una nova vida més adequada i plena que tot el que deixen darrere. Si aquesta idea no disposés dels necessaris rudiments psicològics de la preparació per al combat, de la **pulsió heroïca**, que està present sobre tot en els homes joves, i també en les dones, no cabria esperar més que l'anècdota excepcional i no, com estem veient cada

dia, un vertader exèrcit disposat a immolar-se en la lluita.

Ara bé, no totes les societats en conflicte han posat en marxa una forma de lluita tan singular, les societats que sí que ho fan tenen unes taxes de suïcidi, en temps de pau, de les més baixes, de manera que sembla hi haver una relació inversa, entre una forma de suïcidi i l'altra: les taxes elevades de suïcidi moral no s'adiuen amb els suïcidis polítics i, en canvi, les taxes baixes de suïcidis morals donen taxes altes de suïcidis polítics. Sabem per les estadístiques que la religiositat actua, en societats fortament tradicionals, com un factor de protecció (sembla que la prohibició estricta juga algun paper en la evitació del suïcidi). L'Islam és la que taxes més baixes de suïcides morals ofereix²⁶⁸. Pel que fa a la personalitat no està probat en absolut, malgrat els intents que s'han fet, que tinga relació amb el suïcidi. No sembla hi haver una personalitat suïcida. La qüestió, força problemàtica, de l'heretabilitat de la personalitat està en joc i els resultats són poc concloents²⁶⁹, però se n'han suggerit algunes coincidències²⁷⁰,

“El grup d'alumnes que finalment desenvolupà càncer presentava uns tributs de personalitat sobrenenament semblants als dels que se suïciden. Se'ls descrigué com a persones *de marxa lenta*, que exhibien poques emocions, les relacions dels quals amb els pares es caracteritzaven per ser fredes i distants.”

El factor hereditari significa un increment del risc per als fills de suïcides que és significatiu en estudis amb bessons monozigòtics i en adopcions, també al nivell molecular en estudis post-mortem del fluid cerebrospinal mostra un nivell d'activitat serotoninèrgica més baix del normal, com que els gens construeixen proteïnes que seràn els enzims involucrats en la síntesi i la degradació de la serotonina, la relació entre la genètica i la conducta suïcida sembla clara²⁷¹. El fet que la serotonina tinga la seua font

²⁶⁸ Hawton, 2000:38-39

²⁶⁹ Savitz et al., 2006. “Trends in Suicidology: Personality as an Endophenotype for Molecular Genetic Investigations”

²⁷⁰ Rosenzweig en *Psicologia Biològica*, 2001:586. “El grupo de alumnos que al final desarrolló cáncer presentaba unos atributos de personalidad sorprendentemente parecidos a los de quienes se suicidaron. Se les describió como personas *de marcha lenta*, que exhibían pocas emociones y cuyas relaciones con los padres se caracterizaban por ser frías y distantes”.

²⁷¹ Roy et al. “The Genetics of the suicidal Behaviour”, en Hawton, 2000:209 i ss.

en els nuclis del rafe, al tronccènfal, filogenèticament molt antic, fa pensar que es tracta d'un element bàsic en el desenvolupament de funcions fonamentals per a la supervivència²⁷². Fins i tot es proposa una herència genètica comuna per explicar els nivells més destacats de suïcides, com Finlàndia i Hungria, per exemple, en relació als seus veïns. El fet que tinguen un llinatge comú en seria l'explicació²⁷³.

6.3 El sentit del suïcidi: la justícia

Tal i com hem vingut considerant en passatges anteriors venim a la conclusió que el contingut emocional més bàsic, present en la immensa majoria de casos és el que hem anomenat el sentiment de l'obligació de **fer justícia**. El suïcida a través del seu acte expressa el compliment d'una **obligació**. Això és de tal manera que pot ser ell mateix qui no és digne de viure i per tant es mata, o que la vida no valga la pena de ser viscuda i per tant es mata, o bé perquè matar-se és la manera de dignificar-lo a ell mateix o a la vida, poc importa si individual o col·lectiva. La naturalesa d'aquesta obligació és tal que és capaç de passar per damunt de totes les altres obligacions i deures que puga algú reconèixer-se. Tant si es tracta de satisfer una forma peculiar de venjança contra alguna persona concreta, com si és una situació de rebel·lió front a una clara injustícia o que en general considera que la vida no mereix la pena d'ésser viscuda, el que destaca per explicar en base a què ha pres la decisió final és per satisfer una **exigència moral** última, que sintetitza totes les altres, les supera i les anul·la, restaurant amb ell la pròpia dignitat malmesa. Si pateix alguna incapacitat que li impedeix de viure la vida amb dignitat i, per tant, decideix matar-se en una solució d'eutanàsia activa, ens trobem amb el mateix: hi ha una situació que contraposa la vida real amb el que hauria de ser, però no ja desitjada sinó merescuda, i malgrat el dany que causarà a tanta gent, començant per ell mateix, considera que és el seu deure, i l'acompanya la convicció emocional positiva (el plaer que acompanya la ira, que deia Aristòtil) que el món que quedarà serà millor. La fe en el valor de la pròpia acció és decisiva: és una acció absoluta a la que no li pot faltar *telos*, i així és que les notes dels suïcides no justifiquen l'acció, han renunciat a fer-ho, sinó que demanen perdó i comprensió, descomptant d'antuvi la previsible incomprensió. Més enllà dels elements que procedeixen de la pròpia constitució psicobiològica, la consciència individual i la voluntat hi expressen el seu reialme.

²⁷² Träksman-Bendz et al. en Hawton et al., 2000:67

²⁷³ Savitz et al.,2006:2

Es considera, erròniament, una decisió exclusivament malaltissa sobretot quan pensem en persones corrents, anònimes, i no tant quan ens fixem en d'altres de talla artística o excel·lència personal destacada. La llista de suïcides famosos ens deixa perplexos i ens obliga, una altra volta, a no precipitar el nostre judici. El valor i la comprensió que en tenim depèn, també, de la categoria moral del que l'ha comés. La seua vida l'exculpa o el condemna. No és el mateix la mort de Sócrates, de Cleòpatra, de Pavese o de Deleuze que la d'un pobre infeliç. És lògic que la comprensió última de les nostres accions remeta a la pròpia trajectòria vital, en el context de la qual haurà d'encaixar el seu sentit últim. La nostra vida contamina el sentit de les nostres accions. Així, de manera no massa conscient, tendim a trobar raonables i nobles aquells que admirem i, en canvi, som inclements amb la resta quan els atribuïm obcecació o psicopatia.

Nosaltres volem pensar que són poques les diferències individuals en relació a la decisió presa, que s'alimenta d'un mateix fons moral. La racionalització tan evident del suïcidi de personatges il·lustres no pot amagar el seu caràcter artificios ja que el sentit del suïcidi respon al que més amunt s'ha dit sobre l'origen de la sensibilitat moral en els infants i adolescents i la font de la que brolla el sentit de la dignitat personal. No ens cap dubte que es troba present en etapes molt primerenques del desenvolupament individual i que adquireix complexitat madurativa suficient en arribar l'adolescència. Sense aquesta resposta emocional típica de l'infant que es rebel·la davant d'una situació que considera injusta, no podríem entendre la resta de les virtuts morals més que apelant a l'amenaça i el premi o la coacció, sinó que la consciència moral es manifesta també en els infants encara que no hi haja oportunitat de rebre càstig ni recompensa. Del fet que hom ha estat tractat de forma desigual naix el sentiment de la injustícia patida i, més endavant, el de la injustícia comesa per algú i, finalment, la simpatia amb el que pateix la injustícia en general. Aquella protesta és també la deú de la igualtat i de la dignitat, perquè del que ha estat privat és del dret a ser tractat igual que la resta, com de manera tan eloqüent mostrava el caputxí (de Waal, *supra*). És la igualtat en el tracte rebut, a la què hom tenia dret, la forma de fer part del grup, del tot social, i per tant de ser alguna cosa, de tindre identitat. Aquesta necessitat és prioritària, per davant d'altres com el benestar material, l'estimulació/creativitat, l'auto-realització, l'autodeterminació o la seguretat/salut, tal i com explica Gallimore²⁷⁴. Es tracta d'una exigència heretada biològicament, que no pot

²⁷⁴

Stout (ed.), 2004:72

ser apresada de l'entorn de cap manera (com es podria aprendre "el que ha de ser", si precisament no és?) i que, a més, mostra la seua presència ja que en tots els xiquets sans trobem les mateixes pautes.

Quina siga la utilitat evolutiva per al grup d'aquesta emoció sembla que es relacione amb la necessitat de compensar les desigualtats naturals per tal de garantir la continuïtat grupal: les cries humanes són, per raó de la seua feblesa, més activament sensibles al tractament poc igualitari, de manera que la supervivència s'escampa a tots els candidats, deixant així sense efecte la selecció natural individual en pro de la cultural o grupal, i no tan sols als més ben dotats, sinó que tots han de sobreviure, per això el grup compensa les limitacions individuals. Si no fora que la nostra espècie ha incorporat el mecanisme que fa possible l'autosacrifici, tot i que neutralitzar el mecanisme de la por és necessari, per ella mateixa la mera extinció de la por a morir no bastaria per a prendre la decisió de matar-se, el suïcidi no seria possible. Així ho acredita el fet que en situacions de gran penúria i, per tant, de poca esperança, no és comú el suïcidi, ans al contrari: una major renda i una millora del benestar general acompanyen un increment en la taxa de suïcidis i no una disminució²⁷⁵. Inversament, tampoc sembla hi haver relació directa entre la felicitat d'un país, i l'índex de suïcidis que té²⁷⁶. Cabria esperar que així fora però el fet és que països com Dinamarca o Finlàndia amb un índex de felicitat molt alt tenen també taxes de suïcidi altes, probablement a causa que eixos cims de benestar provoquen també cims d'infelicitat i aïllament que són més tràgics com més allunyats estan del que viu la resta de la població. L'amplària de la forqueta és la que marca el risc, i no la mitjana, de la societat. Si tots són vivim en condicions similars, el perill de sentir-se humiliat minva.

6.4. La identitat

És la sobreexigència ètica que es posa en joc la que fa d'uns i d'altres ((suïcides polítics i morals) individus capaços de posar-se al servei no d'una idea sinó de tot el que pressuposa en la pròpia vida la defensa, exitosa o no d'una causa col·lectiva que és també personal. La majoria dels que justifiquen els TS parlen de la defensa de la seua dignitat, de la lluita contra la humiliació patida, dient que ells només es defensen front a

²⁷⁵ Jungeilges et al. 2002 ."Economic welfare, civil liberty, and suicide: an empirical investigation"

²⁷⁶ *vid.* la relació entre renda per càpita i felicitat a:

<http://economistsview.typepad.com/.shared/image.html?/photos/uncategorized/2008/03/08/>, i ho comparem amb les taxes sobre suïcidi.

una agressió. Aquesta motivació, compartida indistintament per la moral i la política, és capaç de movilitzar mecanismes més poderosos que el sentit comú no comprén: la naturalesa derivada de la dignitat, allò que som o representem, allò que ens dona drets, és una percepció que descansa en mecanismes de regulació biològica i també del que com a grup som: en comparació a..., en relació a..., però de manera que la defensa de la identitat és capaç de mobilitzar recursos propis, entre els quals la vida individual que ocasionalment representa poca cosa si serveix a una finalitat d'ordre superior. És interessant l'afirmació:

“El suïcidi comés per motius patriòtics o altruistes acredita el fet que els éssers humans són capaços de preservar la dignitat inclús en presència de la mort”.²⁷⁷

L'origen del que és la identitat tampoc no pot ser explicat sense atendre a la violència, excessiva i gratuïta, i el seu poder creador de símbols: la separació física (territorial, o en forma de mutilació física...no importa) és l'origen del símbol, de la jerarquia i del poder, també de la identitat. El que queda de l'acte originari que simbolitza és la marca, el senyal, la cicatriu, la frontera. Aquesta violència ha patit, també, com el sacrifici la seua progressiva simbolització i nombroses cultures han substituït la mutilació, o les marques en el cos, per alguna mena de pintures o, finalment, símbols ornamentals com les joies, etc., però l'origen no és un altre. Tallar, perforar, mutilar, pintar, maquillar, són actes simbòlics/simbolitzants per excel·lència: separe per sempre més allò que abans era indiferenciat, i en crear la diferència crea la identitat, l'ésser.²⁷⁸ Així també, el suïcidi és

²⁷⁷ “Suicide committed from patriotic or altruistic motives testified to the fact that human beings were able to preserve their dignity even in the face of death” (ib.).

²⁷⁸ Si ens fixem com els pobles primitius fan servir l'autolesió o l'automutilació veurem clar el que diem: les escoriacions que els pigmeus es fan a la pell serveixen per a identificar-los individual i tribalment, però també per a construir la figura del pigmeu ara ja adult capaç de suportar el dolor produït durant la cerimònia, una virtut guerrera del ritual de pas. Destaca la manipulació que es fan a les dents, tallant-les en punta amb la finalitat ornamental de semblar més ferotges. La forma de les mutilacions, perforacions, etc, que es fan les dones i la seua diferent construcció de la identitat no apunta a l'exaltació de les virtuts de la guerra, sinó a la seua domesticació, estan basades en procediments tènicament semblants. Per exemple, la mutilació sexual (ablació o infibulació) no és sinó la imposició d'una forma de ser (una limitació, un símbol, una identitat) com a resultat del que l'home determina en raó de la seua violència, amb una finalitat ben productiva: convertir-la en valor mercantil a base d'intercanvi i de treball. Quan els convé, com és el cas dels Zo'é del nord de Brasil, els homes comparteixen la dona amb un altre home si aquell, a canvi, els ajuda a plantar la mandioca: com més

un tall violent que separa i marca de forma indeleble, i crea un sentit nou, un nou símbol, gràcies a la força de la violència creadora de sentit. Per això restaura la unió amb el tot respecte del què havia estat apartat el subjecte, l'inclou novament i el supera.

En el sentit de la dignitat col·lectiva, o de la identitat, la seua defensa té lloc enfront d'un enemic que ens desafia i ens qüestiona, i el resultat pot ser per exemple el suïcidi col·lectiu dels *zelotes* a Massada abans no perdre la seua condició a mans dels romans contra els que s'havien rebel·lat. El mateix diu Tariq Ramadan²⁷⁹, professor de Filosofia Islàmica a la Universitat de Ginebra: "No es tracta de reconquistar Al Andalus, sinó la dignitat". I el mitjà que es fa servir és el que és. La dignitat és una peça clau de la identitat i viceversa, i és la causa que movilitza els grups humans des de la més primitiva defensa del territori, fins la de les pròpies creences o tradició. L'evidència que tots els conflictes on participen TS tenen lloc en defensa del que és la seua identitat, la seua integritat territorial o moral, fa que apliquem la mateixa justificació al cas dels suïcidis morals per entendre que la decisió també es pren en defensa de la dignitat, de la identitat. La decisió fulminant d'acabar té una força darrere que la justifica: la necessitat de situar-se per damunt del cúmul d'humiliacions patides en no haver rebut allò a què hom tenia dret, del que hom era digne, i que és la clau de la pròpia identitat. Ser algú equival a tindre una sèrie de drets bàsics (anterior respecte de qualsevol llei positiva) reconeguts per tots i a tots els que formen part del mateix grup identitari, i eixa exigència activa que reclama el tracte degut és el que anomenem **dignitat**. Haver perdut o no haver rebut la part deguda és un greuge que es pot tornar fatal. La moral amb la què hom jutja la pròpia vida com a digna o indigna té un peu en la biologia, en l'animal que ha sobreviscut a força d'imposar en cada conflicte els límits del seu territori, i que ha rebut, a canvi, el benefici de ser considerat membre del grup.

La identitat, en un sentit certament poc filosòfic, no és tan sols la dimensió psicològica de la consciència que el pensament, de manera tan poc precisa, ens mostra. És el testimoni del correcte funcionament del sistema de senyals que ens retorna no tan sols una idea, sinó també una emoció:

produix més poder ostenta i més poder té, més respectat és. És el fet d'administrar la violència que crea la identitat i la jerarquia, de la que resulta un ordre jeràrquic conforme, el que qualifica la violència com a responsable última de la humanització.

²⁷⁹ El País” 19 abril del 2007, entrevista. “No se trata de reconquistar Al Andalus, sinó la dignidad”

“...éls éssers humans són, en essència, criatures creadores de sentit i l’emoció és una de les formes de sentit que creen. “Jo”, “mi”, “jo mateix”, eixe és el sentit de ser u persona, és una estructura-significant que s’ha desenvolupat a través de la interacció entre u i el seu propi ambient. Les emocions són significats, que relacionem amb la validació o invalidació del sentit de ser persona u mateix. És necessari sobreviure físicament i com a persona, però si hem de triar entre eixes dues formes de sobreviure, u quasi sempre tria sobreviure com a persona i abandona el seu cos.”²⁸⁰

Quin és l’origen de la persona, de la identitat, es posa de manifest observant, en primer lloc, els casos de suïcides a partir dels cinc anys (dades relatives als EU), amb un increment dels suïcidis entre els 5-14 anys respecte períodes anteriors²⁸¹. És ben cert que la ideació suïcida ja té lloc en aquesta edat i expressa la percepció d’una situació en la què l’infant opta per destruir-se com resposta al que rep del seu entorn i el que les seues necessitats reclamen:

“Els infants suïcides senten que les seues famílies estaran millor si ells no estan presents més”²⁸².

Tal i com ha quedat dit abans el desenvolupament de les emocions morals és suficientment madur en aquesta etapa i la descoberta per part de l’infant del mecanisme suïcidiari, per tant, també. També es troben correlacions significatives entre la depressió i el suïcidi en preadolescents²⁸³, on el diagnòstic de la depressió infantil revela que la naturalesa del conflicte al què respon té unes característiques anàloques a aquell que

²⁸⁰ “...humans beings are, in essence, meaning creating creatures and emotion one of the forms of meaning they create. “I”, “me”, “myself”, that is one’s sense of being a person, is a meaning-structure witch has developed through one’s interaction with one’s environment. Emotions are meanings, witch relate to the validation or invalidation of one’s sense of being a person. It is necessary to survive both physically and as a person but, if there is to be a choice between these two ways of surviving, one almost always chooses to survive as a person and let one’s body go” (Rowe, “The Meaning of Emotion”, J Health Organ. Manage. 2005: 290-96)

²⁸¹ Pfeffer, “Suicidal Behaviour in Children: an Emphasis on Developmental Influences”, en Hawton, 2000:238 i ss.

²⁸² “Suicidal children feel that their families will be better if they are no longer present”, Sabbath (1969):241

²⁸³ op.cit. pag. 242

trobem en adults, per tant, és una evidència indirecta que el mecanisme del suïcidi no és après i que, bàsicament l'equilibri emocional de les persones involucra mecanismes que són completament funcionals a una edat ben primerenca.

Les necessitats individuals de caràcter socioemocional s'estructuren adequadament des de la primera infància, i les seues disfuncions també. De manera que no cal esperar a una ideació formal completa del que representa el conflicte per a que s'expressi de forma conspiqua. La ideació suïcida pot apareixer completa en eixa edat i, per això, els intents de suïcidi frustrat en l'etapa pre-puberal incrementen el risk de cometre suïcidi durant l'adolescència²⁸⁴. La noció que hom fa servir per explicar el sentiment dels infants suïcides és la d'*expendable child* (infant insignificant, prescindible, abandonable) i resumeix els sentiments de desemparament, culpabilitat i impotència, característics en la resta de suïcides.²⁸⁵ Perquè els infants perceben ja les injustícies patides per algú altre com si d'ofenses pròpies es tractara. És eixa i no una altra la forma més apropiada de mostrar el que significa la identitat en un sentit no ideològic: la convicció que allò que tu ets i allò que tu representes és justament el dret que tens a ser tractat igual com es tracta a la resta del grup. El grup comença en la família, continua al carrer i l'escola amb la socialització secundària sense interrupció, de manera que la manera com una identitat ha estat construïda depén, entre d'altres coses, de la cura que s'haja tingut en respectar el principi d'igualtat, que s'origina arran de la formació del vincle del que serà la confiança primordial, que es fa conscient per l'aparició d'altres individus que comparteixen la mateixa figura de referència: poc importa si són els germans en relació a la mare/pare o els alumnes amb el mestre. Es renuncia a l'exclusivitat de la figura del lligam, però de cap manera es renuncia a l'exigència de ser tractat justament (igual). Aquesta relació de reconeixement té la seua continuïtat natural en l'adolescència, etapa en la que la formació de noves figures s'amplien al conjunt del grup social sense vincles familiars, destacadament amics.

També veiem que els moviments terroristes movilitzen voluntaris que han patit humiliació i senten la seua dignitat ferida. Es tracta d'una reacció grupal a una agressió o pèrdua d'estatus. La confiança en la pròpia superioritat és la condició de tot conflicte amparat pel sentit comú, així el moviment d'atac dels ximpanzés es produirà només en saber-se superiors en nombre, i la raó és clara: no malbaratar recursos inútilment. Tanmateix l'heroisme escapa, aparentment, al sentit comú i no és sinó el resultat de la

²⁸⁴ op.cit.pag. 246
²⁸⁵ ib. 241

subversió dels preceptes biològics que recomanen no arriscar sense necessitat i això, segurament, fruit d'una errada de càlcul afortunada que el feu possible. Una errada que permetrà descobrir un nou continent. La forma de conducta heroica naix de l'excepcionalitat del cas en què un individu desatén la pròpia fortuna i l'efecte és un gran avantatge per al grup, que continuarà considerant eixa conducta, no obstant, un fet excepcional. La forma extrema de l'heroisme, aquella més allunyada dels preceptes naturals i, en canvi, més coherent amb l'heroi, és el suïcidi. Pràctica sens dubte encetada pels herois en relació als conflictes com a acreditació del seu compromís amb el grup i com a testimoni per als que resten. Subordinada al sacrifici i lligada a l'obtenció d'uns rendiments suplementaris que modificaran la situació del grup en relació als competidors, i crearan noves formes de relació i nous patrons de conducta dins del propi grup.

La naturalesa biològica de l'heroi és ara relativa, abans potser no tant: qualsevol pot ser un heroi en un grup apropiat en el moment adient i, en cada cas, ho és el que més ben dotat sembla. Es tracta d'una disposició natural afavorida per la selecció dels millors per a cada ocasió, i això pot significar moltes coses. El més important és que la societat compta amb tot de gent disposada a fer, en alguna circumstància especial, alguna acció extraordinària. Un recurs molt valuós pel que també haurà de pagar un preu. L'empremta de la figura heroica (la seua moral) es troba també present en l'actitud d'aquelles persones que, sense voler-ho, viuen la vida a cavall del conflicte i la competència, enfrontats calladament amb els col·legues i amb ells mateixos. Aquests grans reptes poden tornar-se en grans fracassos i l'heroi passar a ser el màrtir. Si el suïcidi perdera la seua excepcionalitat i el seu valor moral, perdria tot l'interès per al grup i s'extingiria, ja que és el preu que es paga per l'heroisme i per la moralitat que l'heroi ha estat capaç de crear que ha fet possible la pervivència del grup.

La conseqüència que aquesta hipòtesi té en la distribució estadística dels suïcides és que cabria esperar una major incidència entre les cultures que més han desenvolupat la competència i el conflicte (qualitats guerreres, en sentit literal i també afigurat) que, per tant, tenen més present el recurs a la violència que acompanya la pròpia experiència vital sota la forma d'exigència moral o de repte personal. Per mesurar una qualitat tan difusa com ubiqüa sembla que hauríem de trobar algun paràmetre amb el què poder compararla, per exemple, entre l'exèrcit i la població civil d'un mateix país, (la taxa de suïcides entre els soldats combatents, com els EU a l'Irak, multiplica la taxa de l'exèrcit en temps

de pau, i encara més quan es tracta del nombre d'excombatents i reservistes)²⁸⁶. En general, els exèrcits dels diferents països també mostren taxes superiors a les de la població civil, i se sol relacionar amb l'accessibilitat dels militars a les armes (la seua forma predilecta de matar-se), però sempre passa que la gent se suïcida mab allò que té més a mà i li és més fiable. La forma de suïcidi sol ser la més econòmica, en quant a l'accessibilitat i l'eficàcia: intoxicació (la més freqüent en intents de suïcidi²⁸⁷: penjar-se, llançar-se al buit o a la via del tren, depén en tot cas de la proximitat al suïcida. Per exemple els camperols solen fer servir la intoxicació per herbicides, mentre que a la ciutat es poden llançar al buit, intoxicar-se amb medicaments, gas, emissions del motor de l'automòbil o penjar-se més freqüentment²⁸⁸.

La hipòtesi en relació a l'edat hauria de implicar que els joves adults, els soldats novells, mostren una tendència marcada al suïcidi (com sembla en el cas dels suïcides terroristes), que continuaria fins el “mezzo del cammin di nostra vita”, que comencen a veure's limitades les forces i la realització dels reptes, i decauria fins al final de la vida quan les facultats pròpies minven de forma irremeiable, i el valor de la vida viscuda com un combat perilla per sempre. El fet que continue hi havent suïcides fins el final de la vida mostra que no és el sentiment de frustració el motor únic dels suïcides, encara que sovint hi siga present. Les diferents cultures han acollit en grau diferent aquesta manera d'ajustar la pròpia vida a un sol ideal, i n'observem una distribució proporcional dels suïcidis, i no totes les cultures auspicien de la mateixa manera aquesta forma de viure tan clarament subordinada a l'èxit, a la victòria individual en els mateixos termes. Per un cas les d'inspiració protestant, que valoren l'èxit material en clau teològica, fan del fracàs en els negocis una valoració doblement crítica, religiosa i moral. Aquesta circumstància afectaria els països nòrdics i el centre d'Europa o Austràlia i EU, enfront de les cultures mediterrànies on les taxes són significativament més baixes. El mateix podríem dir dels països àrabs, musulmans o no, i a la resta de sudamèrica, tots ells amb taxes més baixes. En eixe sentit econòmic diu Àlvarez²⁸⁹:

²⁸⁶ *confr.* www.armynews.com, www.military.com

²⁸⁷ *vid.* Kerkhof en Hawton, 2000:57

²⁸⁸ *op. cit.* pag. 22

²⁸⁹ 2003: 285. “...el suicidio...yo lo veo...como una reacción terrible pero completamente natural a las necesidades perentorias, estrechas y antinaturales que nos creamos a veces”

“...el suïcidi ...jo el veig...com una reacció terrible però completament natural a les necessitats peremptòries, estretes i antinaturals que de vegades ens creem”,

I afegeix una citació de Henry James:

“De fet la vida és un combat. El mal és insolent i fort; la bellesa, encantadora però rara; la bondat tendeix a ser dèbil...”²⁹⁰.

²⁹⁰ op.cit.pag.287. “De hecho la vida es un combate. El mal es insolente y fuerte; la belleza, encantadora pero rara; la bondad propende a ser débil...”

Capítol 7. Dades sobre els suïcides.

És aquest apartat el que més problemes planteja precisament per l'abundància de dades que hom disposa, però també per la seua heterogeneïtat i la consegüent dificultat per comparar-les. També és el que més investigacions i publicacions genera ja que es tracta d'un mètode paradigmàtic per a les ciències socials i també de la salut. La multitud de publicacions disponibles ofereixen dades no sempre coincidents, ni tampoc comparables de manera immediata. En qualsevol cas el nostre no és un treball sociològic, ni mèdic o psicològic. A continuació ens ocuparem dels grans trets comuns presents a les dades més generals. El primer que crida l'atenció en quant a la significativitat de les dades són les limitacions geogràfiques, temporals i culturals de les dades disponibles. La manca quasi absoluta d'informació de segments enormes de població, com per exemple del continent africà. Tampoc no hi ha dades més que recents i en molts casos de caràcter discontinu. Tampoc hi ha una metodologia única ni la mateixa fiabilitat en la recollida de les dades, ateses les interferències culturals que acompanyen el fet suïcidari. Però totes aquestes qüestions ja se li plantejaren a Durkheim i posteriors estudis n'han intentat establir la validesa²⁹¹. En apartats anteriors n'hem donat algunes que de manera puntual podien ser rellevants per al cas. La manera d'ordenar-les sol aplegar la diferència sexual, la edat, el país, la situació familiar i, en funció dels interessos, d'altres qualitats com ara la renda o els trastorns psiquiàtrics dels suïcides. Sense pretendre establir cap equivalència entre estadística i contingut empíric, i amb totes les precaucions que hem expressat, intentarem fer servir la nostra hipòtesi per interpretar, almenys en grau de temptativa, els fenòmens que més ens criden l'atenció.

7.1 La diferència sexual

És el capítol que més dades ofereix i no debades, car és el paràmetre més estable juntament amb l'edat. La resta són més problemàtics. Són, per això, també els que comporten un repte major. Postular que hi ha un cert dimorfisme sexual en la conducta suïcida és un fet que cal explicar. Els patrons diferenciats han rebut des de Durkheim explicacions més o menys afortunades i han estat acompanyades de les corresponents crítiques:

²⁹¹ Baudelot i Establet, 1984, Alvira i Blanco, 1987

A *Le suicide* l'explicació de la diferent taxa entre homes i dones l'atribueix al fet que:

“... els dos sexes no participen per igual en la vida social. L'home hi és implicat activament mentre que la dona no fa sinó assistir-hi a distància. El resultat és que ell està socialitzat en un major grau que no pas ella. Els seus gustos, les seues aspiracions, el seu humor, tenen en gran part un origen col·lectiu, mentre els de la seua companya estan més immediatament sota la influència de l'organisme.”²⁹² ,

de manera que els homes se suïciden més perquè tenen una vida social més rica, per la seua major implicació en la societat i perquè tenen una major propensió al conflicte que s'hi produeix. Les dones, al marge d'eixa implicació social, gaudeixen d'una certa protecció derivada del seu rol maternal matrimonial, més pròxim al que la natura hauria disposat. Arran d'aquesta identificació entre el sexe i el rol, ara mateix, una volta les dones han assolit una major implicació en la vida social, això no ha comportat un increment significatiu en les seues taxes de suïcidi en relació a les dels homes, *ergo* podem buscar-li alguna altra causa distinta. Per al cas de les dones TS, la idea d'en Durkheim funcionaria, ja que la seua participació en les accions suïcides està relacionada amb el lloc social que se'ls adjudica i s'incorporen gradualment a la lluita en la mesura que són necessàries, bé perquè no disposen de prou homes o bé perquè són elles més eficaces de cara als objectius que persegueixen., però això tan sols mostraria el grau de coherència dels rols dominants en eixes cultures. Tanmateix, l'existència de dones suïcides abans que els mateixos homes començaren, en seria una forta objecció, encara que la diferència entre les taxes d'ambdós sexes segueix en general una pauta clara: els intents de suïcidi són molt més comuns en dones que en homes, mentre que amb els suïcidis consumats passa el contrari²⁹³: ens trobem que els homes tenen taxes de suïcidi en proporció 3:1 en relació a les dones, com a mitjana, mentre que els intents de suïcidi marquen una proporció major per a les dones 1.5:1 pel capbaix. Aquesta

²⁹² “...les deux sexes ne participent également à la vie sociale. L'homme il y est activement mêlé tandis que la femme ne fait guère qu'y assister à distance. Il en résulte qu'il est socialisé à un bien plus haut degré qu'elle. Ses goûts, ses aspirations, son humeur ont, en grande partie, une origine collective, tandis que ceux de sa compagne sont plus immédiatement placés sous l'influence de l'organisme” (1930 : 443)

²⁹³ Hawton, 2000:17, 56, i ss.

disparitat no és, en general, extranya i coincideix també amb un altre fet significatiu: el mètode que fan servir majoritàriament els suïcides difereix dels que només ho intenten, tot i que el 40% dels suïcides consumats ho havien intentat alguna volta abans²⁹⁴, en què fan servir mètodes no-violents, sobretot l'enverinament (ib.). També entre els suïcides psiquiàtrics els homes majoritàriament es penjen, en relació a les dones que ho fan (3:1), mentre les dones s'enverinen en una proporció similar a la dels homes. En canvi si ens fixem en la Xina trobem uns índex superiors per a dones que homes, sobretot en l'àmbit rural (dones: 32.3/100.000, 1987 i 30.5 el 1994) i en una proporció de dones joves només superada pels majors de 65 anys a la Xina rural, mentre que les taxes de dones joves són les més baixes a la resta del món (llevat d' Sri Lanka).

L'explicació de la diferent tendència en homes i dones ve de la diferent manera de respondre a les necessitats personals de cada gènere i la conducta violenta no n'és una excepció, com evidencia la proporció de població reclusa de cada sexe. Però la conducta suïcida no depèn només de la violència. Aquesta diferenciació sexual pressuposa que, mentre que el mascle és seleccionat evolutivament en virtut de la seua disposició per a la lluita, la femella se selecciona preferentment conforme a d'altres. Les característiques psicològiques que corresponen a cadascún dels dos sexes són simultània i mútuament promocionades d'acord amb el seu *fitness*, i expliquen les diferències conductuals més generals. Aquest dimorfisme és coherent amb una clara funcionalitat adaptativa, respecte de les condicions socials de jerarquia i integració, però també en els conflictes intergrupals. La disponibilitat de recursos psicobiològics específics no nega la plasticitat conductual, com en els exemples anteriors de dones TS hem vist; eixa regularitat, però, la preserva l'organisme.²⁹⁵ Les qualitats seleccionades són avaluades socialment pel grup en un doble sentit, la seua eficàcia per a resoldre els problemes conjunturals i la seua ideologització en forma de models heroics disponibles per al sacrifici. Una altra cosa és la manera de resoldre els problemes estructurals, en relació als quals les dones paguen un peatge suplementari arran d'un cert monopoli de la violència pública que els mascles exerceixen.

Aquestos trets encaixen en la forma de procurar ubicar-se dins el tot social pròpia dels homes, profundament motivada per la necessitat d'ocupar una posició en la jerarquia des de la què obtindre reconeixement i admiració i és, també, coherent amb les qualitats que

²⁹⁴ op. cit. pag. 57

²⁹⁵ *cfr.* per exemple, Hurlbert, "Biological components of sex differences in colour preferences", Current Biology, vol. 17, issue 16, august 2007, pp. R623-R625

el diferencien: la disposició a la caça i a la lluita, per tant, marcadament individualista. Prou diferent és l'estratègia que fan servir les dones, més basada en l'establiment de llaços socials fermes i on el reconeixement no vé del temor que inspiren, sinó de la confiança que transmeten. La seua virtut característica és l'ajuda mútua, font de la superació de les principals crisis materials i de la satisfacció de les necessitats més bàsiques, també de la cura dels infants, dels malalts i dels ancians.²⁹⁶ En ambdós casos el prestigi social és un valor altament cobejat, i cadascú l'aconsegueix a la seua manera sense que això signifiqui neutralitat o indiferència respecte de l'altre sinó diferenciació gènérica en la interacció social.

Tanmateix es evident que l'heroi és *excepcional* i, per tant, només se sacrifica algú quan s'escau, mentre que la gran majoria no ho fa, ja que l'objectiu del sacrifici és servir a la continuïtat del grup. El que tindrà continuïtat és el mite i amerarà el cos social a través dels ritus. El mateix podem dir de les dones de cara al sacrifici, ja que la disponibilitat individual és relativa a les necessitats del grup en cada moment i quan es necessari que siga una heroina la sacrificada no hi ha problema, sempre que la decisió procedisca del poder legítim. La plasticitat conductual i la capacitat d'assumir rols inversos està garantida genèticament, i eixe és el mecanisme que permet la selecció grupal. Això no significa negar les diferències individuals, ni tampoc suposar que entre homes i dones hi ha una separació qualitativa: ens trobem davant de diferències que en tot cas són de grau, i amb una distribució estadística variable que expressa una lògica gradualitat, molt evident en la capacitat d'intercanviar rols socials que mostren homes i dones. Les diferències es troben entre homes i dones, però també entre homes i entre dones. Tan sols alguns estan disponibles per al sacrifici, en cada cas. El dispositiu és, en general, més comú entre els homes i la utilitat en relació al grup és clara: el sacrifici d'un mascle no té el mateix cost biològic que el d'una femella.

L'explicació del major índex de suïcidis en els homes es basa en els següents factors: fan servir mètodes més letals, són víctima de la violència impulsiva, no demanen ajuda, són més vulnerables front al trencament de les relacions i d'altres formes d'estrés, són més propensos als trastorns per consum de drogues.²⁹⁷ Aquestes circumstàncies permeten entendre la peculiar desviació que la proporció de suïcidis femenins pateixen a la Xina rural (dones:homes, 5.0-4.4:1) on les causes que s'apunten per explicar-ho són:

²⁹⁶ de Waal, 2007

²⁹⁷ Cantor en "Suicide in the Western World" Hawton, 2000: 179

“l'enorme estrés que acompanya els canvis socials, culturals i econòmics que Xina ha patit i que són predominants en una gran part de les àrees rurals. Possibles factors poden incloure el suïcidi com una estratègia tradicional de les dones per a la defensa i la venjança en la societat xinesa, amb un estatus molt més baix dins la família, la política d'un sol fill i la manca de control sobre les pròpies vides en les dones.”²⁹⁸

El fet que les dones xineses en l'àmbit rural siguin alhora el motor econòmic de la família, en general extremament pobra, que n'assumisquen la total responsabilitat incloent-hi la criança i educació dels fills, la cura dels vells etc. i *al mateix temps* siguin considerades socialment inferiors explica el sentit de la tendència, ja que per una altra banda les dones xineses d'àmbits urbans tenen taxes de suïcidi anàlogues a la resta del món. En canvi, societats on les dones reben una consideració social similar a la de les xineses, però amb d'altres responsabilitats, no mostren taxes similars, per tant sembla que la relació entre suïcidi i l'estatus social no és directa ni simple.

7.2. La Religió

Va ser el propi Durkheim qui atribuï una capacitat protectora a la religió, en relació als suïcidis, en particular comparant catòlics, protestants i jueus on els que més desprotegits estaven eren els protestants per ser els que més permeten el lliure examen:

“La religió no modera, doncs, la inclinació al suïcidi més que en la mesura que impedeix l'home de pensar lliurement”²⁹⁹.

Aquesta idea contraposa el lliure examen amb la direcció aliena i eixa seria la funció protectora de la religió, ja que si no hem de prendre decisions tampoc no ens podem angoixar ja que la nostra vida no depèn de nosaltres. El lliure examen ens situa a

²⁹⁸ “the enormous stresses accompanying social, cultural and economic changes that China has been undergoing, which are prevalent to a greater extent in rural areas. Possible factors may include suicide as a traditional coping and revenge strategy for women in Chinese society, with a much lower social status in the family, the one-child policy, and the lack of women's control over their own lives”. (Cheng, en “Suicide in Asia and the far East”, en Hawton (2000):41).

²⁹⁹ Durkheim, 1982:420.

nosaltres al mig del conflicte i podem acabar pagant-la cara. Però no sabem què és el que el lliure examen té de perillós, considerat individualment i no hi ha explicació en *Le Suicide*, però si adoptem el punt de vista grupal sabem que a dins de nosaltres hi ha un dispositiu sacrificial, útil socialment, que se'ns pot girar en contra malgrat la seua funció originària no era eixa. Per aixó l'índex de suïcidis en societats notablement religioses, com l'Iran estan per davall de l'1/100.000³⁰⁰, i potser té a veure amb la manca de lliure examen proposada per Durkheim, un factor de protecció front al suïcidi que s'atribueix a la religió en base a les dades estadístiques.³⁰¹ Però la virtualitat de la protecció deriva, no directament del fet religiós sinó indirectament, ja que es tracta d'una religiositat omnipresent en la que l'individu està a disposició del grup de manera preferent (durant la guerra entre Iran i Irak (1980-88) joves voluntaris iranians avançaven davant del seu exèrcit per fer esclatar les mines que l'enemic havia colgat) i el suïcidi fortament prohibit.

Tanmateix s'observa una diferència d'actitud entre els religiosos que es limiten només a pregar i aquells que, a més, participen en els oficis religiosos, en quant, per exemple, al suport i la justificació que donen als atacs suïcides³⁰². La religió és pot fer servir diversament i eixes mateixes societats fortament reglamentades disposaran de multitud de suïcides voluntaris, així aquell dispositiu de què parlàvem serà utilitzat pel grup amb la justificació político-religiosa convenient. La religió és protectora front al suïcidi fins que decideix mobilitzar un exèrcit de voluntaris suïcides i deixa de ser-ho. Cheng³⁰³ considera que la tècnica de recitació de textos corànics en situacions de forta tribulació juga una funció preventiva, de forma similiar a com en la nostra cultura resar pot confortar les afliccions, malgrat la diferent presència de rituals religiosos en la vida social marca algunes de les diferències. Així entenem que la religió protegeix per les formes socials que legitima, els rituals que promou i la manera com afavoreix una certa mena de lligams identitaris entre els membres de la comunitat.

Conforme al que proposem el paper de la religió estaria subordinat a la justificació i legitimació del poder polític i dels valors que promou. Per això sembla que l'efecte dissuassori de la prohibició del suïcidi tinga una clara influència³⁰⁴, així com la cohesió

³⁰⁰ op.cit.pag. 30

³⁰¹ Dervic et al., 2004

³⁰² Ginges et al., 2009

³⁰³ Hawton, 2000:39

³⁰⁴ *cfr.* El País, “La cultura del Suicidio”, 18 de gener del 2004, on es mostra la cultura xinesa com d'una certa permissivitat envers el suïcidi femení en particular.

social que determinen les pràctiques religioses en societats més igualitàries on la jerarquia pesa més moralment que material. Això no ha impedit les mares oferir els seus fills com a màrtirs voluntaris en una identificació total amb el poder, religiós i polític. Aquesta cobertura social-religiosa seria també la raó de la distribució dels índex de suïcidis en els països occidentals més meridionals en relació amb els del nord, amb una moral social menys coercitiva que provoca una menor presència del tabú religiós contra el suïcidi. Singularment aplicable a la diferència recurrent entre Noruega (catòlica), amb taxes baixes, i Suècia o Finlàndia (luterans), més elevades. La diferència entre els índex de suïcidi de musulmans i jueus a Israel (1:3.3) mostra la distància social entre cada religió:

“(a) les taxes de divorcis eren més baixes entre els àrabs musulmans, (b) hi havia una proporció més baixa de solters entre els musulmans àrabs; (c) hi havia quatre voltes menys musulmans de 15 anys o més vivint sols; i (d) hi havia una mitjana més elevada en el nombre de musulmans que vivien amb persones de més de 65 anys en la mateixa casa”.³⁰⁵

Ja que conformen formes de vida força diferents. El que suggereix, segons que pensem, el caràcter estructural i no merament confesional d'eixa variació en les diferents taxes.

Pel que fa a la participació del factor religiós en els grups de TS les dades desmenteixen el tòpic que associa terrorisme suïcida amb religió, malgrat hi ha un bon nombre de grups terroristes religiosos:

“Dels 384 atacants dels que tenim dades, 166, 43%, n'eren religiosos, mentre que 218, un 57%, eren seglars. Encara que suposarem que tots els no contabilitzats (77) foren religiosos, els resultats donarien una proporció quasi igual -52% religiosos front a 48% de seculars. El terrorisme suïcida no és per damunt de tot un fenomen religiós.”³⁰⁶

³⁰⁵ “(a) divorce rates were lower among muslims arabs, (b) there was a lower proportion of single males among Muslim Arabs; (c) there were four times fewer Muslims aged 15 and over living in single households; and (d) there was a higher mean number of Muslims living in a household with persons aged 65 and over.” (op. cit. p. 39),

³⁰⁶ Pape, 2005:216. “Of the 384 attackers for whom we have data, 166, or 43 percent, were religious, while 218, or 57 percent, were secular. Even if we assume that

Conforme al que és la nostra idea original que situa la prioritat de la política en relació a la religió, front als qui consideren la religió l'element determinant del TS. La violència religiosa és abans violència política, tant s'hi val en l'ordre, individual o grupal, que es considere.

7.3. Identitat nacional

La identitat és un altre dels factors del que hem destacat en la genealogia del suïcidi per la seua relació individual i grupal en la formació de les figures de l'heroi i el màrtir. Ara, més avançada la història de les cultures, la identitat abasta nacions i Estats. Les dades que disposem hauran de ser considerades en la mesura que se solapen amb la qüestió religiosa i estan darrere de la majoria dels conflictes intergrupals encara en l'actualitat. Ens caldria atendre la taxa de suïcidis en Sri Lanka, per la seua singularitat a mig camí entre hinduistes i musulmans, respecte dels quals destaca exageradament. En primer lloc la taxa d'Sri Lanka passà d'un 10/100.000 els anys 60' fins un 44/100.000 a partir dels 80'(1983, que és justament quan comencen les revoltes entre tàmls i singalesos amb milers de morts i centenars de milers de refugiats tàmls, i l'inici de la campanya del LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) contra el govern d'Sri Lanka), la qual cosa hauria provocat un increment de suïcidis anòmics, diu Pape³⁰⁷, amb abundant nombre de dones suïcides, a conseqüència de la pèrdua tan gran d'homes en el conflicte, que passen a ocupar la primera línia de combat, igual com passà amb tantíssims infants combatents. El percentatge de dones suïcides és molt variable en els diferents grups terroristes (Al Qaeda: 0%, mentre el PKK(Partit Comunista del Kurdistan):71%) i la mitjana és del 15% del total. El motiu d'aquesta diferent participació, que contrasta amb les taxes de suïcidis morals de dones, no té més explicació, d'acord amb la nostra hipòtesi, que la facilitat amb què s'incorporen a les mateixes causes que els homes si la situació del grup així ho requereix. Els moviments polítics violents són, generalment, prou hàbils per aprofitar la situació més delicada de dones que han perdut algun familiar i, en eixe àmbit, tot el que era la seua vida:

all unaccounted-for attackers (77) were religious, the results would still be a nearly even split- 52 percent religious versus 48 percent secular. Suicide terrorism is not overwhelmingly a religious phenomenon.”

³⁰⁷ 2005:183-4

“...és ben sabut que Hamàs i la Gihad islàmica fan servir els funerals i els dols com a plataforma potencial per al reclutament. Aquestes organitzacions són capaces d’explotar les circumstàncies emocionalment creades, quan els sentiments de venjança són ben vius, per als seus propis fins”.³⁰⁸

Especialment interessant, en relació als conflictes d’identitat nacional, és la situació en els països amb les taxes més elevades: Lituània (entre 40-79/100.000, els anys 81-2005) o Hungría, o Rússia i la seua òrbita, on les circumstàncies històriques han comportat canvis bruscos en les formes de vida tradicionals, amb forts moviments migratoris i on formes de vida noves han posat a prova la rigidesa i la vulnerabilitat dels homes, sobretotels d’edat madura, que es manifesta en índex molt desproporcionats. Si afegim, com és la nostra idea, la pèrdua d’una identitat nacional que els donava suport, el resultat no pot ser més devastador. Estudis comparatius de les taxes d’individus russos abans de la independència i després, en països com Lituània, revelen un brusc increment dels suïcidis en aquelles nacions que han passat a ocupar un segon lloc social.

La identitat és la pedra de toc de la vinculació social, i la religió en fa la funció al costat de l’Estat, com diu Durkheim, de fer conscient la gent d’allò que és, de recordar-li quins són els valors i les creences que comparteixen i el passat que comparteixen. És per això que la diferència en els índex entre societats amb una major o menor religiositat és manté i també, és de suposar, en països amb un sentiment nacional arrelat, encara que no siguem necessàriament islàmiques (més pròximes al poder polític) ja que la idealització que cada religió/Estat fa de la guerra es manifesta en la forma de legitimar la figura capaç de renunciar a la seua vida en favor de la comunitat: el màrtir/heroi.

Els TS han estat considerats una forma de lluita identitària (nacionalista) per més que haja calgut ampliar el concepte fins el més comprensiu de nacionalisme religiós, que encabiria les noves formes de lluita violenta on militen individus que defensen un territori mític amb el què l’única relació que tenen és ideològica o doctrinària, però no un territori propi per dret de naixement (Josrojavar (2003)). La component

³⁰⁸ “...it is well known that Hamas and the Islamic Jihad use funerals and mourning booths as a potential platform for recruitment . These organizations are able to exploit the emotionally loaded circumstances, when feelings for revenge are high, for their own ends”. (Clara Beyler, ICT Researcher, “Female Suicide Bombers” (March 7, 2004 en www.ict.org.il))

emancipatòria és determinant en la comprensió del TS, justament en la mesura que es tracta de conflictes que tenen lloc en territoris ocupats i on hi ha una rebel·lió popular per fer fora els ocupants (Pape (2005): 96-101).

7.4 L'edat

Conforme hem postulat més amunt, en general, el nombre de suïcidis per edat hauria de despegar amb els adults més joves i continuar a l'alça fins l'edat madura, quan la pèrdua de la beligerància i les envistes de les pròpies expectatives, més realistes i ponderades, haurien de fer-lo minvar fins l'edat més madura i la vellesa. De manera anàloga a com hem vist en el cas del sexe, l'índex de suïcidis creix amb l'edat³⁰⁹, però amb nombroses excepcions en les dades, difícils d'interpretar pel què sabem. Ens interessa però assenyalar que l'autor considera l'increment observat en joves mascles de 15-24 anys, sobretot en àrees de parla anglesa i proposa que:

“Els *patrons* psicosocials de transició des de l'adolescència a l'edat adulta han patit darrerament, com evidencia el començ abans del desenvolupament sexual mentre la independència s'assoleix més tard.”

. En els països orientals la situació és similar amb les excepcions que ja hem advertit d'Sri Lanka i la Xina, encara que la distribució d'edat varia en funció de la riquesa nacional: les dones dels països rics tenen un índex més alt en la mitjana edat, els països pobres a la vellesa, i els més pobres a la joventut³¹⁰. La diferència més notable la trobem entre els vells asiàtics, que mostren índex 4 o 5 voltes més alts que la mitjana dels occidentals i: “Això es pot explicar per un millor sistema de benestar en Occident. En els països asiàtics el suport social als més vells descansa normalment en els seus fills adults. L'augment de la immigració i la tendència a no viure amb els pares a Hong Kong i a Taiwan deixa més gent major sola amb un suport governamental limitat, especialment front a les malalties i la incapacitació física”³¹¹.

³⁰⁹ Cantor en “Suicide in the Western World”, Hawton, K., 2000:18, 25. “The psychosocial *patterns* of transicions from adolescence to adulthood have greatly altered in recent times, as reflected by sexual deveopment commencing earlier but independence being reached later”

³¹⁰ op.cit. pag .32

³¹¹ “ This may be explained by better welfare systems in the West. In Asian countries, social support for the aged normally falls to their adult children. The increase in migration and the tendency not to live with parents in Hong Kong and Taiwan leave

De manera que la situació de pèrdua dels vincles socials bàsics sembla actuar com un agreujant que es manifesta en etapes diverses de la vida. El fet que es produisca un increment entre la gent més jove suggereix una anticipació del que provoca també en l'edat adulta l'increment més comú: la satisfacció o no amb l'estatus aconseguit es la mesura de la dignitat. En el cas dels TS la selecció dels candidats té lloc en l'etapa en la que són òptimes les condicions objectives i subjectives per als fins que es pretenen aconseguir, així la mitjana d'edat per als terroristes suïcides (homes i dones) és de 22.7 anys³¹², la majoria (55%) entre 19-23, i és que la transformació que pateixen els adolescents mascles es manifesta de manera molt clara en l'impuls cap a la violència i el que això representa en l'escenari social al que tot just s'incorporen. Aquesta mena de pulsio ve acompanyada d'una certa psicologia que fa dels individus en aquesta etapa excel·lents candidats a les més diverses formes d'heroisme. L'abast pot ser variable en funció del públic de referència i el poder del grup al que hom pertany.

Sense dubte les empremtes més decisives per a la vida adulta tenen el seu origen en l'experiència vital d'aquesta etapa crítica (Lorenz(1982):300 i ss.): el conflicte i la identitat estan profundament lligats, la identitat, és la resposta a la pregunta per l'estatus que s'ocupa i que atorga identitat, valors i grup de referència. La resposta prové de l'èxit o el fracàs front als reptes que s'hi plantegen, tant o més que en els de la infància i els efectes perdurables sobre la vida adulta, també en quant al suïcidi

En quant a la relació entre l'edat (entre els 15 i els 52 anys) i el sexe dels TS hi ha una diferència: la majoria (55%) entre 19-23 anys (un 60% de mascles) mentre que de més de 24 anys la proporció de dones dobla la d'homes³¹³. Especialment sagnants resulten els reclutaments d'infants per part dels Tigres Tàmils: el Directorate of Military Intelligence d'Sri Lanka considera que el 60 % dels membres d'LTTE tenen menys de 18 anys. I de les víctimes tàmil fins un 40% dels seus membres, homes i dones, tenien entre 9-18 anys.³¹⁴ La manera com és formen i se seleccionen els candidats a TS permet disposar, si el suport social és ampli, de tots els recursos imaginables: joves, dones, xiquets,... com, per altra banda, passa perquè la població ha quedat delmada pels conflictes. Així la selecció dels candidats per grups d'edat per a formar part dels TS segueix uns criteris prou uniformes tant per a homes com per a dones. Elles generalment

more elderly people on their own, with limited government support, particularly for sickness and physical handicaps" (op.cit.p.33)

³¹² Pape, 2005: 207

³¹³ Pape, 2005: 207 i ss.

³¹⁴ www.satp.org. 11 d'agost del 2005

més majors que ells i a penes s'incrementa l'edat dels mascles, mentre la de les dones una mica més. Mentre que per baix l'edat d'incorporació són els 15 anys. Els joves adolescents són l'arma perfecta per aquesta mena de conflictes.

7.5 La psicopatologia: la depressió i l'esquizofrènia

La depressió és el trastorn de la conducta que correlaciona per antonomasia, tant amb els suïcidis com amb les temptatives de suïcidi, en una proporció que arriba segons l'OMS fins el 90%, encara que estudis basats en autòpsies psicològiques obrin el ventall i afirmen que la depressió es troba present entre 29-88% del casos de suïcides, on es posa de manifest els diferents criteris aplicats en la recollida de dades.³¹⁵ Per la seua banda la depressió afecta al 2-4% d'homes i 2-6% de dones, en la seua forma major, tanmateix les símptomes depressives es troben en 4-5 voltes més casos. Mentre que una persona amb depressió major té 20 voltes més possibilitats de cometre suïcidi que una altra no deprimida. Els símptomes més fortament predictius en la ideació suïcida de la depressió són, a més de l'ànim deprimat, :

“...desesperança, sentiment de culpa, pèrdua de l'interés i baixa autoestimació”³¹⁶.

Es tracta de sentiments fortament arrelats en la projecció social de la persona, alguns casos vinculats amb pèrdues i amb una intervenció crítica de la moral personal, alguns provocats per l'estrès i l'ansietat que resulta d'una sobreexigència descontrolada. La relació tan estreta entre depressió i suïcidi pot servir per acostar-nos a la forma que adopta la resposta emocional implícita en un cas com en l'altre:

“La síndrome nuclear de la depressió està constituïda per la tristesa, la inhibició i els sentiments de culpa.”³¹⁷

³¹⁵ Lönnqvist, en “Psychiatric Aspects of Suicidal Behaviour: Depression”, en Hawton, K., 2000:111

³¹⁶ “...hopelessness, feelings of guilt, loss of interest and low self-esteem”. (op.cit. p. 108).

³¹⁷ (Castilla del Pino (1966):51) “El síndrome nuclear de la depresión está constituido por la tristeza, la inhibición y los sentimientos de culpa”

Que tanca un cercle d'allò més viciós: la tristesa és apelativa però la inhibició impossibilita l'acció, inacció de la que naix el sentiment de culpa que produirà una major o més persistent tristesa, que farà més forta la inhibició,...fins la malignitat.

Les causes de la depressió i les del suïcidi no tenen perquè coincidir, però hi ha un contingut comú que és rellevant: la presència de conflictes generats al voltant d'una deficient adaptació al món personal que ens envolta. La tristesa és una emoció que busca una resposta en l'entorn humà i pot ser, en eixe sentit, disfuncional, ja que si no troba la resposta esperada el subjecte no pot fer sinó esperar que l'atzar canvie les coses. Però la tristesa es dirigeix també cap a u mateix per advertir-li d'un funcionament metabòlic deficient, i la resposta ha de ser subjectiva. Tanmateix és una emoció funcional de gran importància, què és el que la torna disfuncional? Probablement la inadequació del seu ús: la incapacitat per expressar i interpretar correctament les emocions, limitació que resultaria d'una poc exitosa estratègia vital en moments clau del desenvolupament, primera infància i adolescència, i que pot comportar limitacions difícils de recuperar en moments exigents de la vida adulta. La riquesa de l'expressió emocional fomenta la construcció d'una identitat personal segura, i la constant renovació de la pròpia acceptació i de la confiança en els altres. Si no funciona correctament el sistema de comunicació amb l'entorn humà, tampoc pot fer-ho amb el propi jo, deficientment constituït, que no troba la manera d'eixir d'un *impasse* que es torna pernicios.

La relació entre els aspectes cognitius i emocionals de la visió del suïcida o del depressiu són difícils de destriar: la desesperança, el sentiment de culpa o la impotència expressen sobretot sentiments on es barregen ideals, normes, etc., i els judicis que acompanyen eixos sentiments són fruit d'una comprensió de la realitat que, almenys en origen, es basava en conceptes, conceptes que han mostrat una escassa aptitud per a bastir el món propi, aquell en el què u se sent còmode i segur, i que provoquen una visió del món distorsionada de la què hom desconfia perquè no serveix. És la idea que proposava Durkheim que el pensament es torna defectuós i això causa la tristesa. Probablement ara invertiríem l'ordre dels elements: la tristesa persistent provoca una comprensió defectuosa de la realitat que es manifesta en un pensament fallit.

L'estudi dels mecanismes neurològics de la depressió tampoc no ofereix una explicació causal única sinó que corrobora l'existència de múltiples factors i el seu

tractament està lluny de ser efectiu³¹⁸, però alguns indicis fan referència al circuit mesolímbic de la dopamina que mediatitza la susceptibilitat a l'estrés social, també al fet que l'estrés disminueix la concentració de neurotrofines que afecta la neurogènesi en la regió perihipocampal, també està present la resposta de l'amígdala, i finalment la intervenció d'hormones relacionades amb el cortisol que produeixen canvis emocionals en afectar regions límbiques (l'hipocamp, l'àrea tegmental ventral i el nucli *accumbens*), l'hipotàlem, l'àrea dorsal del rafe, el *locus ceruleus* i l'escorça prefrontal.³¹⁹ Si afegim el paper de les neurones espill, a les què ja ens hem referit, que fan possible el reconeixement de les expressions per mitjà de la seua *recreació* (revivència) en el propi cos per mediació de l'*ínsula*, no és difícil concloure que l'expressió de les emocions és l'única via que disposem per vincular-nos amb el món humà, i les disfuncions que les afecten (tant d'expressió com de reconeixement) no tenen tan sols repercussions en la relació amb els altres sinó en la pròpia experiència de la consciència individual: la identitat personal. La intervenció de l'escorça prefrontal resulta capital a l'hora d'entendre la influència dels ideals morals sobre les emocions, de les creències personals sobre la neutralització de respostes emocionals bàsiques, com ara la por, i els judicis que resulten de l'activitat d'aquesta important circuïteria seran els que elicitaran les accions sumàries, com: la decisió heroica de sacrificar-se pel grup o d'acabar amb la pròpia vida. El fet que hi ha un pas més, que va des de la pròpia representació emocional a la ideació suïcidària, és l'element clau de la problemàtica. La nostra descripció anterior de la forma *insight!* de solucionar els problemes, és el que ens orienta en la forma de la participació d'un element no lògic conscient que forma part de la pròpia estructura de la memòria emocional, i és el responsable que es produisca la decisió de matar-se com a expressió d'afirmació moral última. No s'ha produït una pèrdua de valors en el suïcida, sinó que són els valors ja acceptats els que possibiliten l'acció, i el que és novedós és el significat emocional (el "color emocional" de James³²⁰) que adquireix la decisió possible (la mera construcció en la imaginació), que per la seua definició no pot vindre sinó de la suma del contingut de la consciència del suïcida i de l'alliberament que representa haver trobat la solució penosament buscada, encara que siga la de desfer el nus a base de tallar-lo. És un fet que el suïcida veu la pròpia decisió com a inevitable, com un manament ineludible, no apta per a la moral convencional, que posa al límit la lògica de la decisió

³¹⁸ Krishnan i Nestler (2008), "The molecular Neurobiology of Depression"

³¹⁹ op. cit.pag. 897

³²⁰ Rizzolatti, 2006:181

en consumir l'acció que te nega i nega el món. És una component tràgica.

Trobem, per una altra banda, en els estudis de les decisions preses amb la forma *insight!* una gran activació neuronal de la regió del gir supra-temporal anterior de l'hemisferi dret a la vora de o en l'amígdala, i en el gir parahipocampal, àrees clarament implicades en la resposta emocional.³²¹ Des del punt de vista bioquímic es constata la baixa presència de serotonina, que explicaria la inhibició de l'autocontrol i, d'una altra banda, nivells elevats de cortisol en la gent amb depressió que evidenciaria una resposta d'estrés desproporcionada. En la clínica psiquiàtrica cerquen elements causals en relació als suïcides que pateixen algun trastorn com adés hem vist amb els depressius i amb els esquizofrènics. Aquestos darrers (entre 20%-55% intenten suïcidar-se i 4,9% són suïcides³²²), mostren una clara relació amb el suïcidi i han estat objecte d'estudi mitjançant tècniques de neuroimatge i els resultats són anatòmicament significatius en quant a la reducció en el volum de l'escorça frontal esquerra, que està connectada amb l'*ínsula*, i també del *gyrus striatus* esquerre, mentre que no hi evidències anatòmiques en relació a l'amígdala, per exemple³²³. Pel que fa al contingut ideatiu dels suïcides en un estudi comparatiu entre pacients esquizofrènics suïcides i no suïcides, la nota més clarament identificativa dels suïcides és la desesperança³²⁴. En canvi, no apareixen dades fermes sobre la impulsivitat que ha estat, tradicionalment, un factor proposat per explicar els suïcidis³²⁵.

Si alguna conclusió deriva d'aquests estudis té, segurament, a veure amb la disminució del volum de l'escorça prefrontal (esquerra) per als suïcides que se relaciona amb una disminució en la producció de dopamina³²⁶ i podria suposar una merma tant en la capacitat empàtica com en la cognitiva, amb el consegüent deteriorament de la capacitat expressiva i receptiva del sistema emocional en conjunt ja que en aquesta zona de l'escorça cerebral es troben també neurones espill³²⁷. Però la manera com els TS perden la seua empatia envers les víctimes innocents que causen té a veure amb una inhibició diferent, més selectiva, ja que es produeix després d'una forta identificació amb els membres del grup, la segona família (la cèl.lula terrorista), i nucli de màxima

³²¹ Jung-Beeman, et al., 2004

³²² Acosta et al. "Are there subtypes of suicidal schizophrenia? A prospective study", 2006

³²³ Aguilar, 2008, pag.. 1676

³²⁴ Acosta et al., 2009

³²⁵ Aguilar et el., 2008: 1675

³²⁶ Carlson, 2003:723.

³²⁷ Ibid. 238-9

empatia, que permet desfer els vincles amb els familiars que ha d'abandonar i que convertirà els enemics en part de l'estratègia de combat.

Eixa circumstància ens permet entendre com els suïcides morals també responen en virtut de la confluència de dues menes de patrons psicològics, d'una banda la resposta d'estrés acreditada per la presència de cortisol i que és verosímilment interpretable com el resultat d'un dèficit en la *resposta d'enfrontament*³²⁸ que els permeta evitar estímuls aversius o situacions compromeses, per evitar la resposta emocional tòxica de l'estrés. Aquesta limitació respondria per la tristesa característica i el desemparament associat que manifesten molts dels suïcides, però cal que estiga present un element activador de la conducta que, tal i com veiem en els TS, siga capaç de passar per damunt del que hi ha d'inhibició en la situació emocional descrita (en molts casos compartida pels TS que viuen situacions fortament estressants) i que té a veure amb la funció de l'escorça prefrontal i l'elecció d'estratègies valorades conforme a principis i judicis de caràcter moral. Aquesta aportació sí que permet elicitar l'energia necessària, gràcies a la mera il·lusió que actua com un placebo, per eixir del cercle viciós de la frustració i dissenyar un curs d'acció en el què eventualment poden participar les capacitats intel·lectuals fins aleshores disminuïdes per un estat d'atonia crònic. La ira de què hem parlat és una resposta emocional que resulta de la valoració dels danys, de la humiliació, que hom ha patit, ell mateix o els amics i familiars. És necessari que la valoració moral implícita tinga present els ideals grupals a què ens referim i que fan necessària la participació de l'escorça prefrontal en forma de reflexió. Per això

“Més bé el fet incòmode és que els TS són força més normals del que a molts de nosaltres ens agradaria creure”,³²⁹

i, lluny de ser uns trastornats en molts casos són hàbils i assenyats a la seua manera. La qual cosa no significa que la situació social viscuda, o la consciència que ells en tenen, no tinga que ser del tot excepcional, fins al punt de desplegar eixa forma de lluita.

³²⁸ Ibid. 726-7

³²⁹ “Rather, the uncomfortable fact is that suicide terrorists are far more normal than many of us would like to believe”.Pape, 2005:211

Capítol 8. La reflexió del suïcida

La dificultat es troba justament a l'hora d'explicar com pot ser que amb unes situacions aparentment tan diferents, la moral i la política, amb necessitats que semblen tindre poca veure, es puguen desplegar conductes anàlogues, de contingut psicològic equivalent, i des del punt de vista antropològic idèntiques, si és certa la nostra hipòtesi.

8.1 La reflexió dels propis suïcides.

Els testimonis dels suïcides han estat objecte d'estudi sistemàtic a través de recopilacions que autors com Leenaars (1988) en *Suicide Notes* han fet servir per posar a prova les diferents propostes interpretatives dels autors de l'àmbit de la Psicologia més profunda (Adler, Biswanger, Freud, Jung, Kelly,...) per tal d'aïllar els trets més freqüents i poder així extraure alguna conclusió. Aquesta font d'informació l'hem emprada més amunt i ara la complementarem amb textos més elaborats de la mà dels propis suïcides que, una volta presa la decisió consenteixen a explicar-la, com ara Roorda (1997) *Mi suicidio*; Álvarez, (1971) *El Dios Salvaje*; Amery (1976) *Levantarse la mano sobre uno mismo*.

El psiquiatra vienès Viktor Frankl (2004) solia preguntar als seus pacients tot just encetar el seu tractament: “vosté, si està tan desesperat com diu, per què no se suïcida?”. D'aquesta manera un tant provocadora iniciava el camí de la teràpia, convençut que la pregunta fonamental per a la vida de les persones era la del sentit de la seua existència (logoteràpia). Des de la seua experiència als camps de concentració nazis observà que:

“...els presoners més aptes per a la supervivència resultaren ser aquells a qui esperava alguna cosa o els apressava la responsabilitat d'acabar alguna tasca o acomplir una missió”.³³⁰

La manera de plantejar la qüestió del suïcidi, dins de la logoteràpia, serveix com una forma de mostrar *indirectament* que cadascú pot trobar un sentit a l'existència que potser fins llavors restava ocult. Eixa descoberta canviaria decisivament la percepció negativa

³³⁰ op. cit.pag.127. “...los prisioneros más aptos para la supervivencia resultaron ser aquellos a quienes esperaba alguna cosa o les apremiaba la responsabilidad de acabar una tarea o cumplir una misión”

que el pacient tenia de la seua vida i desapareixeria, per tant, la causa del seu sofriment. La pregunta pels motius del no-suïcidi hauria d'obrar en l'ànim dels seus pacients que, òbviament, no en tenien la resposta com una mena de *koan* que en no poder ser resolt amb la lògica donaria pas a una nova forma de percebre el problema que l'afligia: només *aparentment* la seua vida no tenia sentit, només *aparentment* estava desesperat. En realitat era ell mateix que havia de buscar-li el sentit a la vida i no pressuposar que n'hagués de tindre cap per endavant, sense que ell hagués de fer res en eixe sentit. Aquesta idea és prou recurrent i sembla, en general, evident que la vida per als suïcides **no té sentit** i que, **per tant**, no mereix la pena viure-la i **per això** es maten. Pensem que els que se suïciden ho fan perquè la vida ha perdut el sentit, que estan desencantats, que no era com ells pensaven que seria. Ara bé, si l'havia perdut és que el tenia i haver-lo perdut pot implicar que no era "el" vertader sentit com ell pensava, que tal volta s'havia equivocat, o enganyat a ell mateix. Però la mateixa justificació té per a matar-se el que li ha trobat el sentit i, per això, té una raó per a matar-se (Améry), com el que no li l'ha trobat i, per tant, decideix matar-se, per no tindre'l (Roorda). Però aquesta segona part és més difícil d'acceptar ja que **no trobar la raó** de viure no és el mateix que **trobar la raó per a no viure**. Per això la pregunta del Dr. Frankl és retòrica i persegueix desconcertar el pacient, ja que no hi ha cap raó precisa per la qual algú **no** se suïcide, sinó més bé al contrari: és l'acció, el suïcidi, que exigeix una justificació, i no la pròpia inacció: **per què** hauria de matar-se? No hi ha cap raó particular per la qual algú **no** se suïcide. Ni tampoc imaginem que algú se suïcide aleatòriament, sense motiu, raó o sentit, perquè sí. Ja que la manca de raó no pot significar també la manca de motivació, que en qualsevol cas ha de ser-hi. De fet els terroristes tenen un motiu (un sentit) no per a viure, sinó per a matar-se.

La literatura sobre el suïcidi ofereix un cas interessant amb Landsberg que en *El problema moral del suïcidi* (1995) discuteix, des de la seua profunda convicció religiosa, si la capacitat de decidir sobre la pròpia vida inclou el dret de matar-se, amb el rerafons de la pròpia mort de Crist, voluntàriament acceptada, i el fet que la Gestapo l'estava perseguint per tot Europa arran del seu origen jueu i el seu compromís polític, fins la seua mort per extenuació al camp d'Oranienburg (1944). Mentre ell dubta a cada pas si pot fer us de la càpsula de cianur que l'acompanya durant tot el seu periple. El que vol evitar és que els alemanys el capturen viu, el que no sap és si té el dret moral de fer-ho.

Posem un altre exemple: l'escriptor rus Varlam Shalàmov (1907-1982) sobrevisqué a

tres camps de treball soviètics en condicions infernals, i en el seu testimoni reflexiona sobre el que porta alguns homes a cometre suïcidi i a d'altres no, malgrat les circumstàncies són per a tots les mateixes: un dels presoners, Serafin, pregunta a un altre a la vista de les humiliacions patides

“-¿Pero como es posible? ¿Cómo pueden vivir?

-...a todo se acostumbra uno. El hombre no vive porque crea en algo, sino porque no pierde la esperanza. El instinto de la vida lo protege, como cuida de cualquier animal...Lo más peligroso es cuando esa lucha se produce en uno mismo, cuando los nervios estan en tensión y soliviantados...Todo suicidio es el resultado necesariamente de dos fuerzas, de al menos dos causas. ¿Me entiende?.

Serafin comprendia.”

(Serafin se suïcida poc després, havia rebut una carta de la seua dona on li demanava el divorci)³³¹.

Que algú perda del tot l'esperança és una qüestió que escapa a la lògica, ja que l'esperança té un fonament emocional i, per oposició a la certesa que parla de com són les coses, a pesar de l'experiència, ja que expressa com podrien ser les coses, com poden canviar i cal que canvien. El pas a la desesperança no vé de la constatació que la realitat no és com esperàvem, que això ja ho sabíem, sinó d'alguna altra instància. Les circumstàncies externes s'alien amb les internes, entre les quals aquella a què fa referència Shalàmov i que està lluny del nostre abast el control d'eixa segona força. El propi cos, les humiliacions patides, també les esperances, sí, però en el fons el cos dispara una fletxa mortal que clama al món. Mantindre ferm l'esperit per continuar la lluita una volta identificat l'enemic, malgrat les circumstàncies es troba també als camps de concentració, d'acord amb el propi Frankl, on els que tenien un motiu per a lluitar no se suïcidaven, malgrat la mort segura que els esperava: l'esperança es desentén de la realitat i sembla situar-se un punt per damunt, de manera que hom té forces per seguir malgrat les dades objectives estan en contra i la possibilitat és remota. Sembla més fàcil d'entendre si la dificultat contra la que lluiten els homes és objectiva, que si es tracta

³³¹ *Relatos de Kolimá*, 2007: 222-3.

d'una lluita amb ells mateixos, íntima, muda. Què dona el tomb al nostre voler que es torna contra u mateix? Però si l'obstacle és un mateix i eixa escassa probabilitat de salvació que vindrà de fora, l'alliberament, s'extingeix, ja no hi ha més voltes que pegar, però, tanmateix, no és prou per matar-se.³³²

És una consideració clàssica la que fa de donar-se la pròpia mort un gest d'excel·lència moral, o d'acabament moral, diuen d'altres que consideren que els suïcides són uns covards perquè defugen el combat de la vida o que, com Serafin, afirmen que són uns covards per no matar-se, centren el problema en el coratge per a prendre la decisió, i en el fons afirmen el mateix: cal fer ús de la pulsio heroica (del coratge) per a comprendre l'acció tant com la inacció. La justificació de per què **no** fem tal o qual cosa és difícil de trobar, ja és prou costós trobar les raons de perquè sí que la fem. Trobar raons perquè algú **no** se suïcida semblaria dir que potser hauria de fer-ho i com que no ho fa, ha de raonar perquè no ho fa. Per exemple, si pateix terriblement i no ho fa, és perquè hi ha alguna cosa que li permet resistir el sofriment: l'esperança que un dia el patiment s'acabarà. A voltes hem dit o sentit el: jo no ho podria resistir!, com: jo no ho resistiria **perquè** abans em mataria. Però no en tenim ni idea del patiment que som capaços de resistir, ni tampoc, al contrari, de la nimietat que ens pot destruir. És només un èmfasi el que expressem en referència a una situació hipotètica; estem parlant en sentit figurat, no literal. Com en Frankl. Però la raó va per una altra banda ja que en el fons sospitem que en certes circumstàncies també nosaltres faríem ús de la decisió fatal. Una prova: la quantitat d'intents de suïcidi. I al llarg de la vida poden passar tantes coses, a nosaltres i al nostre voltant, que no sabem. Karski, agent secret de la resistència polonesa durant l'ocupació que feia de correu amb el govern a l'exili, home d'un temple i un coratge admirables, en ser descobert i torturat pels nazis intentà, sense èxit, matar-se.

El buit existencial és una fórmula excessivament abstracta per al sistema de

³³² Fins fa poc creíem que atenent a les dificultats molt poca gent s'havia suïcidat als camps de concentració i, eixa excepcionalitat resultava difícil d'entendre, però sembla que nous recomptes fets amb més testimonis directes han elevat la xifra de manera significativa (*vid.* Lester, "The suicide rate in the concentration camps was extraordinarily high: a comment on Bronisch and Lester", en Arch. Suicide Res. 2004;8(2):199-201, PubMed PMID 16006400), entre 25.000/100.000 l'any. A més l'estudi dels motius per cometre'l (Ryn Z. "Suicides in the Nazi concentration camps", 1986 Winter; 16(4):419-33, PubMed (PMID3541300)) ofereix un repertori molt semblant al que trobem fora dels camps: depressió, ansietat, malalties somàtiques, pèrdua emocional.

necessitats que ens mouen i és del tot compatible viure en un buit existencial amb no cometre suïcidi, tal i com els existencialistes en ensenyaren: la reflexió sobre el suïcidi és el principal problema de la filosofia. Res més ni menys que un problema especulatiu sobre les conseqüències de la pèrdua de valors trascendents que anuncià Dostoievski i els seus personatges encarnen abastament. Puc viure amb el dubte de Hamlet sense problema dedicat a celebrar cada segon la inanitat de l'existència (*vid.* Cioran (1911-1995) *Oeuvres.*). Trobar que la vida no té sentit, o que no li l'hem trobat, i continuar vivint és viable, car l'obligació de suïcidar-se no deriva de cap proposició evident la comprensió de la qual portara al suïcidi. Ens cal alguna cosa més, ja que el suïcidi és una acció que requereix una bona coartada, mentre que deixar-se viure no.

En canvi, si atenem a les complicitats que Frankl enumera veurem com, malgrat l'esperança de trobar les persones estimades o completar una obra de creació ens manté dempeus, no trobar-les o no completar-la no ens aboca al suïcidi, encara que li puga prendre satisfacció a una vida ja prou dessubstanciada, per això és més pròpiament la búsqueda del sentit el que ens protegeix del suïcidi, que el fet d'haver-ne trobat cap, la intenció del plantejament de la logoteràpia, amb la suspita que no hi ha res a trobar i tanmateix no importa. El que ell afegeix és la idea que aquest sentit ha de ser transcendent i que, les antropologies no transcendents representen una forma o altra de reduccionisme materialista. El seu espiritualisme apunta cap a la religió i el sentit, finalment, ha de ser espiritual, és a dir religió: vindre de la fe en aquella part trascendent que ens constitueix.

Però, aquesta idea ja hem vist com, lluny d'evitar el suïcidi, es del tot compatible amb ell i tant podem trobar TS religiosos com laics, que ambdós poden trobar-li sentit al suïcidi. Per tant, l'espiritualitat com la fe en la transcendència és del tot compatible amb un suïcidi que hi trobarà la seua justificació, o en prescindirà com també hem vist que era una decisió que se tiua per damunt de tota altra consideració. El que ens salva o ens condemna no és cap idea sublim ni la seua mancança. Cal que d'altres circumstàncies hi participen per fer possible una situació crítica. La qüestió la veurem tractada per aquells que, havent compartit amb en Frankl l'experiència del camp de concentració, han comés suïcidi i han intentat alguna justificació racional de la seua decisió, sense necessitat d'acudir a la transcendència.

8.2. Jean Améry: la mort voluntària

És el cas de Jean Améry³³³ (pseudònim de Hans Mayer (1912-1978), escriptor, jueu, vienès com en Frankl, que a l'edat de 66 anys es va suïcidar (va "morir voluntàriament", com ell diria), després de deixar una obra publicada en la què justifica haver fet un intent de suïcidar. Dir "justifica" no significa que hi haja un conjunt de raons objectives per a fer-ho, ni tampoc que fora desitjable el suïcidar. El que l'autor defensa és un punt de vista estrictament individual, l'únic possible: el del suïcida, i al mateix temps sosté la motivació profundament moral, radicalment lliure i definitivament racional de la decisió. Diu:

“...la mort voluntària és un llarg procés d'inclinar-se cap avall,...una suma de moltes humiliacions que no poden ser assumides per la dignitat i la humanitat del suïcidari”.³³⁴,

de manera que el que busca el suïcidar és recuperar la dignitat i la humanitat que li ha estat presa, i és justament el fet de situar la dignitat de l'ésser humà per damunt de les circumstàncies el que possibilita que el subjecte s'afirme en la decisió de la seua pròpia mort:

...la mort voluntària és una mort lliure i una qüestió altament individual, que no es du a terme mai al marge del context social, però en la què *l'ésser humà està està sol amb sí mateix i front a la qual la societat ha de callar*”³³⁵.

La dificultat per establir la racionalitat de l'acte, una volta l'hem sostret de l'àmbit públic, el condueix a parlar d'una lògica de la mort, per oposició a la lògica de la vida, comprensible només per la resta de suïcidaris, ja que

³³³ *Levantat la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, 1998.

³³⁴ op. cit. pag. 82. “...la muerte voluntària ...es un largo proceso de inclinarse hacia abajo,...una suma de muchas humillaciones que no pueden ser asumidas por la dignidad y la humanidad del suicidario”.

³³⁵ op. cit. pag.100. “...la muerte voluntaria ...es una muerte libre y una cuestión altamente individual, que no se lleva a cabo nunca al margen del contexto social, pero en la que *el ser humano está sólo consigo mismo y ante la cual la sociedad debe callar*”.

“la situació prèvia al salt...és la mateixa en tots els casos”³³⁶

i, per tant, sí que hi ha una possible comunitat d’ experiència entre els suïcides, o millor suïcidaris, ja que no parla dels actes consumats sinó de la condició del subjecte que es disposa a fer-ho i encara no ha consumat l’acte que el convertirà en suïcida. Que salva així el possible solipsisme del suïcida. Per una altra banda el fet que es tracte d’un acte lliure s’entén més exactament quan diu:

“Si la llibertat no és part constituent de l’existència, sí que ho són els successius actes d’alliberament.”³³⁷,

de manera que la llibertat deixa de ser una qualitat moral abstracta per referir-se als successius moments de renúncia (llibertat negativa, doncs) que portaran finalment a l’eixida...i, per això, s’allunya del fantasma de la follia i del determinisme en les seues formes social o psicològica:

“la mort voluntària és un camí *cap a la llibertat*.”³³⁸,

i

“El camí és absurd però no pas demencial, atès que el seu absurd no incrementa sinó que redueix el de la vida.”³³⁹

La coherència front a l’absurditat de la vida ens obliga en bona lògica a rebel·lar-nos, a dir no a la seua tirania. És la pulsio heroica en estat pur. El dret que té cadascú de disposar de la pròpia mort depén del fet que:

“...l’ ésser humà es pertany essencialment a sí mateix”³⁴⁰,

apartant-se així de tota forma de transcendència social o teològica dels que han condemnat el suïcidi, el situa en la seua pròpia ma, encara que:

³³⁶ op. cit. pag. 19. “la situación previa al salto (...) es la misma en todos los casos”

³³⁷ op. cit. pag. 127. “Si la libertad no es parte constituyente de la existencia, sí lo son los sucesivos actos de liberación”.

³³⁸ op. cit. pag. 142. “la muerte voluntaria es una camino *hacia la libertad*”.

³³⁹ op. cit. pag. 148-149. “El camino es absurdo, pero no demencial, puesto que su absurdo no incrementa, antes bien reduce el de la vida”.

³⁴⁰ op. cit. pag. 103. “...el ser humano se pertenece esencialmente a sí mismo”

“Tan sols podem parlar amb coneixement de causa de la solitud existencial de l’individu: aquesta ens és donada a cada pas. I ens és donat també un sentiment ambivalent d’estar exposats a l’altre que ens jutja, de necessitar l’altre per a poder jutjar-lo.”³⁴¹

L’aproximació fenomenològica al problema ens mostra la cara no visible de la consciència suïcida i l’intent desesperat per justificar que el suïcidi, per més incompreensible no està privat en absolut d’humanitat, ans al contrari, és un acte de profunda humanitat, de la que hi ha més enllà del que la racionalitat científica positiva és capaç d’explicar, i el sentit comú d’imaginar. L’aproximació clínica (psicològica o sociològica), que tant l’irrita, dóna pas a una racionalitat existencial: la salut no és el fi de la vida humana, sinó la llibertat. La racionalitat no és, per tant, merament lògica, ni tampoc ètica, sinó més bé existencial:

“...el suïcidi afirma la llibertat, la dignitat, el dret a la felicitat”, diu, citant Baechler³⁴².

Una humanitat que preserva la dignitat a costa de la pròpia vida, ja que com diu Frankl (2004) a propòsit dels supervivents dels camps, en paraules compartides per Améry i per Levi, també suïcida, :

“En general, només solien sobreviure aquells presoners que...perdien tots els escrúpols; aquells que, per tal de salvar-se, eren capaços d’emprar qualsevol mitjà.”,

i això no els impedeix d’afegir:

...els escassos afortunats que tornarem, estem fermament convençuts del següent: *els millors dels nostres no tornaren a casa.*”³⁴³,

³⁴¹ op.cit.pag. 115-116“Solamente podemos hablar con conocimiento de causa de la *soledad existencial del individuo*: esta nos es dada en cada momento. Y también nos es dado un sentimiento ambivalente de estar expuestos al otro que nos juzga, de necesitar al otro para poder juzgarle”..

³⁴² op.cit.pag. 53. “...el suicidio afirma la libertad, la dignidad, el derecho a la felicidad”

³⁴³ op. cit. pag.30. “Por lo general, sólo solían sobrevivir aquellos prisioneros que (...) perdían todos los escrúpulos; aquellos que, con tal de salvarse, eran capaces de emplear cualquier medio...los escasos afortunados que regresamos de allí, estamos férreamente

de manera que implícitament ells dos, que han sobreviscut, és perquè mostraren també la manca d'escrúpols denunciada? Serà per això que Primo Levi se suïcidà als 68 anys, després de dedicar la seua vida a explicar l'experiència al *Lager*? i, per això, pot afirmar Améry (1999) que “la vida no és el bé suprem”³⁴⁴? que ella també se subordina a valors d'un ordre superior?

La resposta és, però, que són les condicions de dignitat i de llibertat que abans l'autor ha destacat que estan al servei no de la vida individual sinó, del que resulta clarament més decisiu, de la vida del grup i *a fortiori* de l'espècie. Perquè per a què ens serviria la dignitat, si només buscara assegurar una excel·lència moral personal, anecdòtica en moments crítics? Quin avantatge podríem esperar d'eixa limitació infranquejable si amb ella la pròpia consciència s'extingeix. Ens cal buscar-li un sentit a eixa llibertat, i a eixa dignitat, que defensa ardidament l'acció del suïcida: la utilitat d'eixa sobreexigència, que no es troba en cap espècie no humana, és el valor que ella afegeix de sacrifici pel propi grup, al que venim disposats a sacrificar-nos des del nostre origen en forma d'eixes accions heroiques que s'activen quan la dignitat és amenaçada.

La virtut i el poder que s'expressa en l'acte suïcida podria ser necessari per a defensar el grup i és al grup que es dirigeix el seu interrogant principal. La dignitat que pretén salvar l'autor en negar-se a sotmetre's a l'obligació de continuar vivint a tota costa, perquè:

“*Cal viure, realment?* ...el que busca la mort voluntària crida: No!...jo no vull, i no em doblego davant d'un deure que se m'imposa angoixosament des de fora com una llei de la societat i des de dins com a *lex naturae*, llei que, tanmateix, ja no vull seguir reconeixent”³⁴⁵,

en nom de la qual s'eleva per damunt de la llei natural i la viola, no li és donada com a individu sinó, en tant que part d'alguna cosa més àmplia a la què poder subordinar el sentit de l'acció que acaba amb el subjecte, que s'hi vindica com el més lliure en tant

convencidos de lo siguiente: *los mejores de entre nosotros no regresaron a casa*”.

³⁴⁴ op. cit. pag. 24. “la vida no es el bien supremo”

³⁴⁵ op.cit. pag.24. “*Realmente hay que vivir?* ...el que busca la muerte voluntaria grita: No!...yo no quiero y no me doblego ante un deber que se me impone angustiosamente desde fuera como ley de la sociedad y desde dentro como *lex naturae*, ley que, sin embargo, ya no quiero seguir reconociendo”

que se n'ha alliberat de l'obligació. Però el seu punt de vista individual tampoc no li permet entendre el sentit de llei natural, que també s'amaga darrere del seu poder de matar-se, poder que li l'ha atorgat, sí, la natura, en fer-lo capaç d'occir-se a criteri propi, no per cap frusleria, sinó per allò més elevat: la dignitat.

Però aquesta filigrana última de la natura mereix una explicació ja que no és només un fruit atzarós, incompreensible, sinó que s'acompleix una finalitat natural: la continuïtat del grup. La funció del suïcidi arrela en la forma més agònica i primigènia d'humanitat, i és un tret antropològic bàsic, inusitat fora de la nostra espècie, tal i com Améry mateix raona. El que pensem que s'agita al fons del cor des del què reclama dignitat és l'home que ha estat ferit en no haver rebut el que li corresponia per condició, ans al contrari ha patit totes les humiliacions que l'han convertit en un home infeliç. Més encara quan, com ell, Améry o qualsevol altre, ha compromés la seua vida en la perfecció moral personal, en combatre el mal del seu temps. Malgrat amb la mort el món cessa, s'acaba, la intenció i els efectes del suïcidi van més enllà de la mort individual i del subjecte que, gairebé sense excepció, persegueix encara una major perfecció d'eixe món, el qual ell abandona millorat pel seu sacrifici.³⁴⁶No és per cap defecte que se suïcida, sinó per una major perfecció, per això hi és la llibertat darrere de la dignitat, la humanitat darrere de la llibertat.

Per l'origen de la motivació suïcidària, i per l'abast implícit en l'acció, els "beneficiaris" són, en realitat, la resta d'humans, als què hem incorporat en la finalitat suprema de l'acció: la mateixa de l'heroi que ofereix als seus conciutadans el seu sacrifici, que millora i purifica, i per al qual no hi ha més recompensa que la pròpia decisió. Per acabar, recuperem l'experiència d'il.luminació sobtada que es troba en la decisió suïcida i que l'autor expressa:

"Tan sols és experimentable l'absurd de viure i morir i, una volta es tria la mort voluntària, un èxtasi absurd de llibertat, el valor del qual no és poca cosa. Arribats en aquest punt, la revelació que la mentida ho era tot, ens il.lumina com un llamp."³⁴⁷

³⁴⁶ L'experiència d'Améry a l'Europa d'entreguerres, dues voltes capturat pels nazis, i el que el vell continent va resultar una volta digerida la 2^a guerra, és el marc vital al què podem mirar per entendre les paraules de l'autor. Cada suïcida, cada home, dialoga amb el seu temps que és tot el temps i amb ell es mesura i a ell torna.

³⁴⁷ op.cit.pag.151. "Sólo es experimentable el absurdo de vivir y morir y, cuando se

8.3. La Culpa i el Màrtir

Continuem el comentari de la frase d'en Frankl:

“els millors dels nostres no tornaren a casa”³⁴⁸,

perquè no és tracta d'una constatació factual ja que no ho pot saber, ni es tracta tampoc d'un gest laudatori en la línia que hem d'honorar els morts, sinó que són els millors justament per no haver sobreviscut, car ells ja han donat prova del seu valor, en canvi *nosaltres*, els supervivents, en tant que els hem sobreviscut, els debem encara el nostre sacrifici que està, per això, pendent. I no és una mera observació psicològica, ni la proposta d'una moral concreta, sinó el que s'amaga darrere de cada moral just perquè la culpa, en general, en el seu origen apunta a l'auto-sacrifici com a expressió del compromís amb el grup que hi al fons de tota moral: és un microsacrifici, una petita ferida. Tenim un deute contret des de l'origen i mai no l'acabarem de pagar prou, els honors als herois no són mai prou celebrats. És el reconeixement per part de Frankl que l'excel·lència moral no s'origina sinó en el sacrifici, perquè la matriu de la moral que el grup comparteix, respectant sempre les limitacions pròpies de l'espècie però comptant-hi amb els recursos que ens aporta, es troba en el sacrifici heroic/martirià, que amb una acció de violència individual (excessiva i gratuïta per a la seua persona) crea un compromís entre els membres del grup, que resten obligats pel sacrifici a respectar la memòria que deixa i el compromís amb què ens serví, gràcies al seu poder simbòlic/simbolitzant, a patir amb el patiment de cadascun dels nostres màrtirs i redordar-ho pertètuament.

Però el més interessant, per a nosaltres, és que l'excés i la gratuïtat d'eixa violència fundadora és només aparent i ni el mateix heroi se n'adona del que està fent, perquè una volta adoptem la perspectiva grupal, i més encara específica, la gratuïtat desapareix i pren sentit: és la porta de la humanització. De no ser perquè el sacrifici respon a una desviació/ritualització respecte del que mana la llei de la supervivència, el pas a la

elige la muerte voluntaria, un absurdo éxtasis de libertad, cuyo valor no es precisamente nimio. Llegados a este punto, la revelación de que la mentira lo era todo nos ilumina como un relámpago.”

³⁴⁸ op.cit.pag. 30. “los mejores de entre nosotros no regresaron a casa”

simbolització no hagués estat possible i sense eixa aparent desviació no hagués creat el nou espai en l'animalitat que som tots nosaltres per fer-li lloc a la consciència de la dignitat i la identitat. És el sentit de l'autosacrifici que reconeixem en totes les religions positives i en la seua figura sacrificial que, com en el cas de Jesucrist, es reconegut pels romans com l' INRI, rei del jueus: només un rei, un heroi se sacrifica pel seu poble i se situa per damunt, i així consta en la història, que els romans tan bé coneixien: per a ells era un rei-heroi sacrificat pel seu poble al qual li confereix una identitat que representarà una amenaça per a l'hegemonia romana. El seu reialme és el que té d'intel.ligible i per això la dimensió religiosa no afegeix, en quant al sacrifici, cap novetat respecte al que ja era comú en l'àmbit guerrer i el poder de què es veu investit el que se sacrifica és *natural* que siga així perquè es tracta d'una forma de reconeixement i compromís ben coneguda i interioritzada, mentre que la mera religiositat era per als romans incomprendible.

Frankl no expressa cap moral particular en valorar els no supervivents com els millors, sinó que els converteix en màrtirs, en herois d'una causa comuna. L'origen del mecanisme i la seua eficàcia escapen al propi Frankl, que no justifica la seua afirmació i que tampoc no expressa un desig, sinó que mostra l'existència d'un mecanisme humà primordial, aquell en què es basa la moral, una nota més, el reconeixement del sentiment de culpa dels supervivents, que trobem en Levi i en Frankl, religiós un i l'altre no, que recorda el pacte tàcit amb els que ja han caigut (*Els salvats i els enfonsats*, el títol de la novel.la de Levi).

Cap altre no és el conflicte que té lloc en el cas del suïcida, víctima de la confiança en el poder de la pròpia moral i de la ignorància de la seua natura violenta, de l'amenaça muda d'autodestrucció que l'habita, mentre no es posa l'èmfasi en la seua funció simbolitzadora, eufemística, que no es pot interpretar literalment sense perill. Com algú que ignorara que l'heroi és només l'excepció, i el model que mai no es pot generalitzar, fill de l'excés i de l'excepcionalitat que ha d'estar present en la memòria, recordant el seu compromís però lluny del seu exemple, evitant-lo tant com siga possible i quan ja no es puga més disposats a ocupar-ne el lloc. Per això la modesta satisfacció de les urgències quotidianes, de la natural covardia i mesquinesa dels humans no és incompatible amb el destí heroic, sinó la seua lògica conseqüència: ell se sacrifica per a que la resta puguen continuar essent simplement humans, amb tot el que comporta. No s'enganya el Santíssim Pare sobre la humanitat de la seua ambició per ser escollit el successor de Pere, ni és cap impediment per a la seua moral, la sobèrbia que representa

considerar-se digne de ser el Cap de l'Església, i lluitar per aconseguir-ho. No hi ha contradicció més que si es deshumanitza la moral, és a dir, si es conserva només el seu caràcter heroic, sense atendre a la resta de necessitats que aquell oculta, com passa en el cas dels suïcides com Améry o Lévi, i amb els altres. Diu Améry:

“El suïcidari es converteix en una figura tan exemplar com la de l'heroi. Aquell que fuig del món no és pitjor que aquell que el conquista; tal volta, fins i tot un poc millor”³⁴⁹,

de manera que l'heroi i el suïcida estan clarament emparentats, també per a aquest suïcida. El caràcter excepcional, relativament, dels suïcides retorna a cada pas la presència d'un mecanisme psicobiològic disponible en la majoria de les persones, actiu tan sols en aquells que, atrapats per la part més clara de la moral, tan sols darrere el sacrifici albiren una última esperança.

Aquesta vindicació del sacrifici té un origen que representa la cara noble d'un problema que, tanmateix només mostra la seua dimensió tràgica en reconèixer que l'aspiració a sobreviure és també humana, tant o més que la moralitat sacrificial, i que la supervivència significa atendre allò que hi ha de menys sublim en relació a la moral del sacrifici: la pròpia felicitat. Amb un exemple: per què senten Frankl i Levi, honestament, que aquells eren els millors? Perquè en la mesura que han sobreviscut conserven la memòria de les decisions que la seua salvació comportà, i, ara, en la consciència del temps encalmat, apareixen com a *inevitables*, però en realitat sospitoses o directament culpables, tanmateix no els impedeixen reconèixer que els van ser útils: potser no s'haurien salvat. Van obrar, doncs, correctament en un sentit, però havíem dit que no tot s'hi val, que hi ha límits que no es poden ultrapassar, i que no es fàcil fer com si res. Què queda del compromís amb el sentit de l'existència, si una volta l'has trobat, has d'anar fent excepcions, buscant excuses, per ocultar que no ets l'heroi supervivent, vencedor, sinó un supervivent més gràcies a la manca d'escrúpols, i que tot això de l'espiritualitat són màscares que a penes dissimulen la mala consciència?

El cas de Lévi sembla il·lustrar la sobrecàrrega del que ha intentat recuperar la seua condició, prèvia al camp, de partisà compromés, que ha continuat lluitant contra l'oblit després de l'alliberament i, finalment, s'ha quedat en mer supervivent, condemnable i

³⁴⁹ op.cit.pag.67. “ El suicidario se convierte en una figura tan ejemplar como la del héroe. Aquel que huye del mundo no es peor que aquel que lo conquista; quizás, incluso algo mejor”.

condemnat des d'aleshores a la indignitat, fins el seu suïcidi. Tal volta les víctimes aquelles eren necessàries per a la història, eren víctimes propiciatòries, com d'altres voltes ja ho han estat els jueus, i el final d'aquests supervivents els uneix a la munió de víctimes a les què s'incorporen a través del suïcidi, lliures ja del compromís amb la història i amb la humanitat.

L'ús dels ideals morals que compartim, a penes poden ocultar la més imperiosa força de les necessitats bàsiques, que no s'esgoten amb la mera supervivència, sinó que inclouen tot el repertori que l'antropologia resumeix. L'ocultació dels mòbils és complementària i no contrària a la idea del model heroic de conducta, sempre excepcional i del que se'n beneficia el conjunt de la comunitat. Aquesta idea es rebel·la contra les múltiples formes del misticisme que troben que la pau és l'ideal de vida que cal atènyer, però per a bé i per a mal això no és possible: no hi ha pau més que eventual. De la mateixa manera que la pau era per a Wright Mills "un equilibrio de miedo armado", així el conflicte el tenim incorporat en la nostra constitució psicobiològica, la nostra consciència intenta fixar de dia allò que de nits se li esmuny, controlar i retindre el desig i la por, en un exercici estèril de violència continguda, és un conflicte permanent, on la por centra la relativa calma. L'omnipresència de la por, malgrat la cultura i els ideals de la pau s'han escampat pertot, al cor de les persones, és la prova del nou que el conflicte ens és constitutiu i no hi ha forma de pau més que aparent.

8.4 La Filosofia i els suïcides.

El tracte que el suïcidi ha rebut de la filosofia ha estat sobretot en termes de valorar la seua idoneïtat, plantejat com a problema moral racional. La pròpia filosofia ha resultat ser exemplificadora del que convé fer per tal que les tribulacions de la vida no ens ultrapassen: aquell art de ben morir. Així una bona manera de fer front a l'adversitat és acudir a la filosofia ja que ella ofereix un bàlsam per al sofriment i una eixida quan no pots més. És la concepció profilàctica i terapèutica de la filosofia.

A meitat del segle XX l'interès filosòfic pel suïcidi ocupà un lloc destacat amb l'obra de Camus (1942) *Le mythe de Sisyphe* que el proposà com el tema filosòfic per excel·lència: "Només hi ha un problema filosòfic veritablement seriós: és el suïcidi. Jutjar si la vida val o no la pena d'ésser viscuda és respondre a la qüestió fonamental de la filosofia."³⁵⁰

³⁵⁰ "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie". op.cit.pag.17.

Aquesta afirmació forma part de l'assaig titulat "L'absurde et le suicide", i pretén fixar el valor de la vida abans de tota altra reflexió, de manera que siga la filosofia qui ens ajude a viure quan l'existència se'ns torna absurda. La seua resposta es troba en el mite de Sísif, on l'heroi ha pres partit per una vida absurda però rebel front a la tirania dels déus i de la mort. A hores d'ara aquest consol està més que qüestionat i l'interés que desperta el fet del suïcidi procedeix de l'àmbit de les ciències positives i socials, i no precisament en relació a la metafísica de la pregunta pel sentit. La consciència d'aquella absurditat no ha millorat l'estat general de la humanitat, i l'actitud rebel que l'acompanyava ara s'ha transformat en coartada per al suïcidi terrorista per part d'individus que han portat a l'extrem el seu afany rebel.

L'actitud proposada per Camus per al context europeu de la 2^a guerra resulta comprensible amb uns enemics tan ben definits com els d'aleshores. Fins i tot reconeixem en eixa actitud un cert esteticisme (un cert dandysme) que dignificà no sols el tema del suïcidi sinó el fet mateix. L'existencialisme acudeix sobretot al rescat de la culpa en una societat sense déus, sense religió, on l'humanisme ateu fora possible i poguerem condemnar sense dubtes als culpables sense necessitat de cap doctrina. I eixa idea obté com a resposta l'home autèntic, compromés, rebel que podem llegir a *La Peste*, que abans de cometre una injustícia té la porta oberta amb el suïcidi.

Des de la *mort de déu* de Dostoievski i Nietzsche, o l'obra de Heidegger, el segle XX és una clamorosa reiteració d'eixe pensament que expressa l'absurd de l'existència i, això no obstant, durant aquest temps hem assistit a les formes més extremes del fanatisme. La lluita contra la injustícia que l'home rebel encarna ens ha portat a formes extremes de la rebel·lió amb els TS, i amb ells hem tancat el cercle virtuós de la rebel·lió. Com que no estem disposats a acceptar la lluita dels TS ni volem renunciar a combatre les injustícies amb l'home rebel, necessitem crear espais en els que no siga necessària eixa forma de sacrifici de víctimes innocents. La justificació de l'ús de la violència ha quedat subsumida per la de les formes de violència justificables, finalment substituïbles per les desitjables. El que ens sembla poc realista és la possibilitat de la desaparició de la violència, ja que forma part estructural de la condició humana.

El sentit de l'existència pot adoptar tantes màscares com situacions en les què se'l requereix, i no ser-ne un sinó molts. Els TS ens han situat al límit de la racionalitat, de la mateixa manera con ho fan la resta de suïcides, i en el fons per les mateixes raons, i la faceta que de nosaltres mateixos ens mostren resulta més entenedora si acceptem que formen part, ells també, de la nostra humanitat, malgrat el sentit és variable i sovint

arbitrari, atzarós³⁵¹. L'adopció d'un nou paradigma que ens ajude a entendre el problema plantejat de la mà de la nova teoria sintètica de l'evolució, i del que representa el darwinisme com a forma de repensar la humanitat de cap de nou, ha de ser ben rebuda.

La vida en el seu context biològic com una totalitat de relacions entre éssers vius no sembla tindre cap sentit, ja que és l'atzar que la mou, i la vida dels particulars, dels individus de cada espècie tampoc sembla que siga diferent, a no ser que eixe individu siga u mateix i aleshores tot canvia. Cita Castrodeza a Sloterdijk:

“...el trauma nihilista apareix quan u se n'adona que no hi ha cap sentit *donat*, sinó que el *manipulem* i després el consumim. Quan les coses han arribat tan lluny, la saviesa última enmig de la manca de sentit se centra únicament en la supervivència”³⁵² ,

i afegeix de la seua ma: “Es a dir, se centra en el darwinisme pur i dur” (*ibid.*). Únicament una advertència: què és el que *manipulem* si no hi ha res *donat*? Què consumim en el fons? I més endavant afegeix, en un to profundament decebut, Sloterdijk:

“Perquè allò que percebem, sense més preàmbuls, és que la religió es pot convertir fàcilment en un instrument de la política, de la mateixa manera que es pot fer de la política un instrument de la religió... Aquells que desitgen governar deuen, en conseqüència de fer us de la religió, dels ideals, de la seducció, i (si calguera) de la violència.”³⁵³ .

Com si en algun moment en la història de la humanitat hagués estat d'una altra manera. Sempre ha estat així com ell diu i no hi ha una altra manera de fer-ho: el poder és

³⁵¹ *vid.* Castrodeza, 2009: cap.III

³⁵² Castrodeza, 2009: 349. “...el trauma nihilista aparece cuando uno se da cuenta de que no hay ningun sentido *dado*, sino que lo *manipulamos* y luego lo consumimos. Cuando las cosas han llegado tan lejos, la sabiduria última en mitad de la falta de sentido se centra únicamente en la supervivencia”.. “Es decir, se centra en el darwinismo puro y duro”

³⁵³ *op.cit.* pag.350-51. “Porque lo que se percibe, sin más preámbulos, es que la religión se puede convertir fácilmente en un instrumento de la política, de la misma manera que se puede hacer de la política un instrumento de la religión... Aquellos que desean gobernar deben en consecuencia hacer uso de la religión, de los ideales, de la seducción, y (si fuera necesario) de la violencia”

violència. El control és violència, l'ordre és violència. Eixa és la lliçó que nosaltres hem tret des de l'evolucionisme. La condició humana es revela indestruable d'eixe esforç, d'eixa guerra, i no sembla pensable que pugua tindre termini sinó que mentre hi haja humanitat hi haurà guerra, d'una mena o altra. Si això representa un més enllà del darwinisme, no ho sé però les fórmules redemptores que busquen el sentit de l'existència en la resolució definitiva dels conflictes, són poc realistes, sinó mistificadores.

No podem estar més allunats de la proposta que aquest autor, de la mà de Heidegger i d'Steiner augura com a futur desitjable per a la humanitat:

“Heidegger, com Hegel, desitjaria que l'autoconsciència fora simplement un estadi provisional, no ja en el seu camí cap a l'esperit absolut, sinó cap a l'*Ereignis*, l'esdeveniment de tindre consciència de l'ésser, i després cap a la serenitat, cap a una mena de nirvana privat de tota transcendència, cap a la *Gelassenheit*. Aquest fóra, si no un “final feliç” per a la història de l'home occidental dominador, sí la millor estratègia de supervivència d'allò humà.”³⁵⁴

Aquesta idea que la realització de la humanitat s'aconseguirà el moment en què assolim una pau extàtica generalitzada xoca de manera frontal tant amb el que es desprén tant del darwinisme com dels esdeveniments que hem contemplat al llarg de la història, que també mereixen alguna explicació, si volem dotar de sentit la humanitat. Ens agradaria suposar, imaginar, que un dia la violència deixarà pas a un món de plenitud i calma, i sabem que la violència ha anat minvant progressivament al llarg del temps, com ha acreditat recentment Pinker, però es tracta de la violència física que es pot fàcilment identificar mentre que l'altra, la que resta oculta, no es veu la manera que desaparega, perquè la violència no és només responsable del sofriment i les desgràcies humanes, que també ho és, sinó que està darrere dels èxits de què hem estat capaços els humans, entre els quals l'allunyament significatiu que representa l'art o la religiositat, la ciència o la política, respecte de l'animalitat primitiva en la qual podem afirmar amb rotunditat no

³⁵⁴ ibid. pag.393. “Heidegger, como Hegel, desearia que la autoconciencia fuera simplemente un estadio provisional, no ya en su camino hacia el espíritu absoluto, sino hacia el *Ereignis*, el evento de tener conciencia del ser, y luego hacia la serenidad, hacia una especie de nirvana desprovisto de toda transcendencia, hacia la *Gelassenheit*. Éste sería si no un “final feliz” para la historia del hombre occidental dominador, sí la mejor estrategia de supervivencia de lo humano”

hi havia pròpiament violència sinó l'agressivitat funcional requerida per cada espècie, això sí sense autoconsciència, ni identitat, ni dignitat, ni suïcides.

L'autoconsciència com a visió extàtica, merament passiva i contemplativa, que Heidegger evoca és només serena en apariència, ja que no sap què fer-se amb el conflicte que amaga i que, en el fons, la fa possible i planteja a cada punt nous reptes incansable i insaciable. La violència exterior serà compensada per part de la violència interior, com ara mateix ja podem veure en tantes persones que privades del conflicte material o públic es recreen en la producció de conflictes imaginaris, bona part dels quals acaben en forma d'obra d'art, de noves propostes científiques o filosòfiques i, finalment, alguns infeliços acaben en mans dels metges.

No tenim cap resposta definitiva perquè mai no sabem el què ens espera, el més clar de tot és que voler negar eixa agonia (gr. *agon*), eixa lluita que ens devora i ens nodreix alhora, és mistificació i engany. L'enorme profusió de misticismes que ofereixen la pau perpètua a canvi d'unes monedes, no tan sols és un abús als més desvalguts, sinó també un frau per oferir i prometre allò que no està en les seues mans i que, sembla una forma d'emmetzinar la ferida perpetuant-ne l'impediment. No hi ha pau més duradora que la que deriva del reconeixement del conflicte. Cadascú troba el sentit o no el troba, li dona sentit a la vida o simplement la deixa córrer, en tot cas ningú no es lliura de la seua experiència de l'eforç que representa haver de reconciliar-se cada dia amb el món i amb u mateix, tot i sabent que a l'endemà tot comença de bell nou.

Diu Castrodeza que la característica que ens fa humans és l'autoconsciència, la propietat de

“percebre's-a-sí-mateix i, especialment, en percebre's com un-
ésser-per-a-la-mort”³⁵⁵,

La fórmula seria més apropiada si afirmara que la nostra humanitat, la nostra consciència deriva del fet que som un *ésser per a la lluita*, per a la creació i no per a la mort, que la mort ja és sabuda i no liquida la lluita, que continua després, i per això els suïcides es maten, perquè saben que la seua mort continuarà donant guerra. No és una nova fe, ni una promesa de més enllà, sinó el poder creador que oculta la violència i que retorna tal i com ho ha fet des dels orígens de la humanitat, filla com és de la guerra.

³⁵⁵ Castrodeza, 2009:368-9. “percibir-se a-sí-mismo y, especialmente, en percibir-se como un-ser-para-la-muerte”.

És un fet que, de manera regular, i com a gra de pebre en el menjar, els noticiaris recullen dades sobre els increments del nombre de suïcidis, en especial entre els joves i adolescents, i se sol afirmar que es tracta, justificadament, de la primera causa de mort violenta al món. Normalment les polítiques dins de l'àrea de Salut i Benestar Social no solen publicar resultats i no sabem si es corregeixen les tendències arran d'eixes polítiques. En tot cas és un repte per a les societats futures fer públiques eixes polítiques i comprometre's en la seua erradicació. Més complicada és la lluita contra els TS, que malgrat la seua breu història abunda en diversitat i en intensitat, per això l'esforç per trobar un element aglutinant que explique les diferents manifestacions de la violència és tan necessari.

Conclusions

Les conclusions del nostre treball poden resumir-se de la següent manera:

El TS no es pot reduir, tal i com es pretenia, a una conducta patològica ni com el resultat del fanatisme religiós. Aquestes aproximacions es basen en una comprensió del suïcidi limitada. La dificultat desapareix si som capaços d'explicar el suïcidi des d'una perspectiva evolutiva, en base a les següents consideracions:

1. El TS no és cap excepció respecte del que són la resta de formes suïcídaries. La idea contrària comporta dificultats epistemològiques específiques relatives al seu propi concepte o objecte d'estudi. Tan sols circumstàncies diferents expliquen conductes diferents en el cas del suïcidi: el fet que es tracte d'una forma de guerra la que practiquen els TS, mentre que la resta de suïcides s'enfronten a una situació en la que el conflicte està amagat explica la diferent percepció del problema. Tanmateix les mateixes dificultats tenim a l'hora d'explicar-los els dos. No sabem dir per què se suïcida la gent en general si no és acudint a alguna forma de causalitat misteriosa: el trastorn psicològic o alguna altra mena de determinisme ambiental.
2. Aquestes limitacions es poden subsanar si adoptem una perspectiva evolutiva de manera que ambdues formes del suïcidi es puguin explicar a partir d'un sol i mateix origen evolutiu, que es faci càrrec del fet que es tracta d'un tret exclusiu de l'espècie humana i, per tant, ha de ser explicat conforme a les transformacions que l'han fet possible.
3. Des d'aquesta perspectiva el suïcidi s'entén com una forma d'autoviolència i, per això, explicar-ne l'origen requerirà explicar l'origen de la violència en totes les seues formes. En aquest context evolutiu explicar el sentit significa explicar la utilitat i la funció de cara a una millor capacitat adaptativa.
4. L'adopció de formes de conducta violenta grupal es pot observar en grups de primats no humans i també en grups humans caçadors-recolectors. Encara més, es evident la presència de pautes de comportament exhibides per grups d'individus conforme al que podem considerar necessitats etològiques ben definides.
5. L'estudi de l'origen de la violència i de les conductes preferents per la seua virtualitat, com la conducta altruista o l'autosacrifici, posaran les bases de noves formes de vida i major capacitat adaptativa per la via de la selecció grupal. Aquests avantatges són els responsables de l'aparició dels principis de la moralitat en termes de la disponibilitat al

sacrifici com a principi de cohesió social. Així mentre d'altres concepcions antropològiques han pretès fer del pacte contra la violència el sentit i la transcendència de les societats humanes, nosaltres hem pogut incorporar al cor de la humanitat la solució al conflicte sense haver d'acudir a noves mitològies ni formes redemptores, sinó mantenint la perspectiva naturalística que ens havíem plantejat. I és que no se la pot fer fora, la violència, ja que el seu paper és estructural i estem constituïts pel poder creador que ella conté: la simbolització és la humanització i no hagués estat possible sense la violència. Ens acompanyarà mentre hi haja vida. El que podem intentar és fer-la tant fèrtil com siga possible i menys destructora.

6. La ritualització del sacrifici explicarà l'aparició del suïcidi ritual al voltant de la figura del poder i els valors que acompanyen l'heroi i el màrtir es normalitzaran en societats cada volta més poderoses. La religió acompanyarà el poder com a forma de ritualització i de legitimació conforme a la creació d'un imaginari històric comú. Per això la religió quedarà sempre subordinada al servei del poder polític i no es pot pretendre que tinga cap altre paper en la resolució dels conflictes violents. No ha estat ni pot estar-ho mai ella la causa de la lluita terrorista, sinó una circumstància més del poder polític.

7. La comprensió del suïcidi en general, al marge dels conflictes armats, serà el resultat del que hem afirmat abans: es tracta d'una forma de conducta en la que l'individu desplega una conducta de la que ha estat dotat evolutivament mitjançant la qual fa servir la violència per a restaurar el vincle que l'unia al grup i que havia quedat irremeiablement tallat. Es tracta d'una forma de fer justícia i reclamar la dignitat de què havia estat dotat en tant que membre del grup. Per això es tracta d'una acció plena de sentit i que no es pot explicar com a mera reacció sinó que continua sent adaptativa, encara que des de la perspectiva del grup, al qual amb el seu suïcidi interpela i del que reclama alguna resposta. Tots els suïcidis tenen sentit, són portadors d'un missatge que ens situa en una perspectiva supraindividual i ens exigeix una resposta.

8. Una nova concepció antropològica s'obre pas, com a conseqüència del que hem exposat, que ha de tindre en compte la nostra constitució essencialment agònica. Ara bé, així com la idea camussiana de l'home Sísif, qui no li troba més sentit a la vida que la repetició fatal del seu treball, nosaltres pensem que hi ha alguna novetat en quant a la comprensió del sentit que tot eixe treball ha tingut en la història de la creació de la criatura humana i de la què podem continuar esperant molte més novetats. Sentit ara vol dir utilitat suplementària en la capacitat per a solucionar els problemes adaptatius que la

nostra espècie es planteja. La qüestió del sentit últim de l'evolució, queda exclosa per la incorporació de l'atzar com a mecanisme evolutiu bàsic. Però el sentit s'incorpora a la perspectiva grupal i específica. Si bé ens hem vist obligats a reduir les nostres pretensions metafísiques hem guanyat en quant a la versatilitat de les possibles respostes al servei d'exigències supraindividuals.

9. Per tant, front a les diverses formes de redempció que petenen neutralitzar l'essencial lluita de l'ésser humà contra ell mateix nosaltres, sempre dins del context global d'una reubicació ecològica de l'humà, entenem que sí que té sentit, malgrat no és únic ni universal, més enllà del que representa la continuïtat específica de la què formem part, ni tan transitòriament ni tan parcialment com alguns pretenen: no som éssers per a la mort, ans per a la brega, per a la vida, que és, finalment la que ens ha portat fins ací, mentre tantes d'altres espècies han desaparegut en el no res.

ANNEX: TAULES ESTADÍSTIQUES

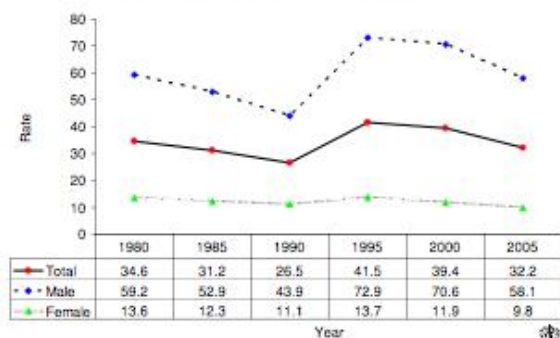
Suicides per 100,000 people per year^[1]

Country	Males	Females	Total pop.	Year
Lithuania	68.1	12.9	38.6	2005
Belarus	63.3	10.3	35.1	2003
Russia	58.1	9.8	32.2	2005
Slovenia	42.1	11.1	26.3	2006
Hungary	42.3	11.2	26.0	2005
Kazakhstan	45.0	8.1	25.9	2005
Latvia	42.0	9.6	24.5	2005
Japan See: Suicide in Japan	34.8	13.2	23.7	2006
Guyana	33.8	11.6	22.9	2005
Ukraine	40.9	7.0	22.6	2005
South Korea	29.6	14.1	21.9	2006
Sri Lanka	N/A	N/A	21.6	1996
Belgium	31.2	11.4	21.1	1997
Estonia	35.5	7.3	20.3	2005
Finland	31.1	9.6	20.1	2005
Croatia	30.5	9.7	19.7	2005
Serbia and Montenegro	28.4	11.1	19.5	2006
Hong Kong ^[2]	22.0	13.1	17.4	2005
Moldova	31.5	5.1	17.8	2006
France	26.4	9.2	17.6	2005
Switzerland	24.7	10.5	17.5	2005
Poland	27.8	4.6	15.8	2005
Austria	24.7	7.0	15.6	2006
Czech Republic	25.5	5.6	15.3	2005
Uruguay	24.5	6.4	15.1	2001
People's Republic of China ^[3]	13.0	14.8	13.9	1999
Denmark	19.2	8.1	13.6	2001
Seychelles	N/A	N/A	13.2	1998
Sweden	19.5	7.1	13.2	2002
Bulgaria	19.7	6.7	13.0	2004
Germany	19.7	6.6	13.0	2004
Trinidad and Tobago	20.9	4.9	12.8	2000
Slovakia	22.3	3.4	12.6	2005
Romania	21.5	4.0	12.5	2004
Cuba	18.6	6.2	12.4	2004
Suriname	17.8	6.4	12.1	2000
New Zealand	19.8	4.2	11.9	2000
Bosnia and Herzegovina	20.3	3.3	11.8	1991
Norway	15.7	7.4	11.5	2000
Canada	17.3	5.4	11.3	2004
Iceland	16.2	6.1	11.2	2005
Portugal	17.5	4.9	11.0	2003
United States	17.7	4.5	11.0	2005
Luxembourg	17.7	4.3	10.9	2005
Australia	17.1	4.7	10.8	2003
India ^[3]	12.2	9.1	N/A	1998
Chile	17.8	3.1	10.4	2003
Singapore	12.9	7.7	10.3	2006

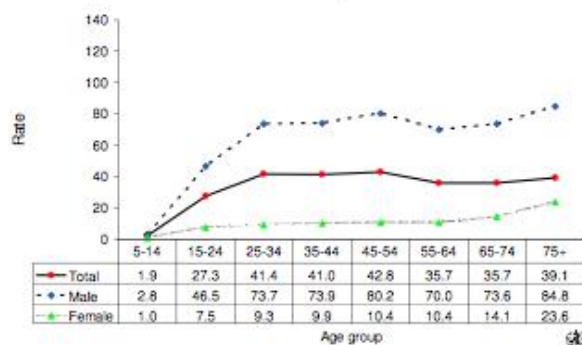
South Africa[4]	N/A	N/A	10.0	2004
Ireland	16.3	3.2	9.7	2005
Netherlands	12.7	6.0	9.3	2004
Kyrgyzstan	15.3	3.2	9.2	2005
Argentina	14.1	3.5	8.7	2003
Turkmenistan	13.8	3.5	8.6	1998
Mauritius	13.2	8.5	8.5	2005
Zimbabwe	10.6	5.2	7.9	1990
Thailand	12.0	3.8	7.8	2002
Spain	12.0	3.8	7.8	2005
Saint Lucia	10.4	5.0	7.7	2002
Belize	13.4	1.6	7.6	2001
Ecuador	10.4	4.0	7.2	2005
Nicaragua	11.1	3.3	7.2	2005
Italy	11.4	3.1	7.1	2002
El Salvador	10.3	3.5	6.9	2005
Republic of Macedonia	9.5	4.0	6.8	2003
United Kingdom	10.4	3.2	6.7	2005
Costa Rica	10.6	1.9	6.3	2005
Panama	11.1	1.4	6.3	2003
Israel	10.4	2.1	6.2	2003
Puerto Rico	10.9	1.8	6.2	2002
Malta	7.0	4.9	6.0	2004
Colombia	8.9	2.6	5.7	1999
Uzbekistan	8.1	3.0	5.5	2003
Venezuela	8.4	1.8	5.1	2002
Brazil	6.8	1.9	4.3	2002
Mexico	7.0	1.4	4.1	2005
Albania	4.7	3.3	4.0	2003
The Bahamas	6.0	1.3	3.6	2000
Greece	5.9	1.2	3.5	2006
Saint Vincent and the Grenadines	6.8	0.0	3.4	2003
Bahrain	4.9	0.5	3.1	1988
Paraguay	4.5	1.6	3.1	2003
Tajikistan	2.9	2.3	2.6	2001
Georgia	3.4	1.1	2.2	2001
Guatemala	3.4	0.9	2.1	2003
Philippines	2.5	1.7	2.1	1993
Kuwait	2.5	1.4	2.0	2002
Armenia	3.2	0.5	1.8	2003
Dominican Republic	2.9	0.6	1.8	2001
Azerbaijan	1.8	0.5	1.1	2002
Peru	1.1	0.6	0.9	2000
São Tomé and Príncipe	0.0	1.8	0.9	1987
Barbados	1.4	0.0	0.7	2001
Iran	0.3	0.1	0.2	1991
Jamaica	0.3	0.0	0.1	1990
Syria	0.2	0.0	0.1	1985
Egypt	0.1	0.0	0.0	1987
Antigua and Barbuda	0.0	0.0	0.0	1995
Haiti	0.0	0.0	0.0	2003
Honduras	0.0	0.0	0.0	1978

Jordan	0.0	0.0	0.0	1979
Saint Kitts and Nevis	0.0	0.0	0.0	1995

Suicide rates (per 100,000), by gender, Russian Federation, 1980-2005.



Suicide rates (per 100,000), by gender and age, Russian Federation, 2005.

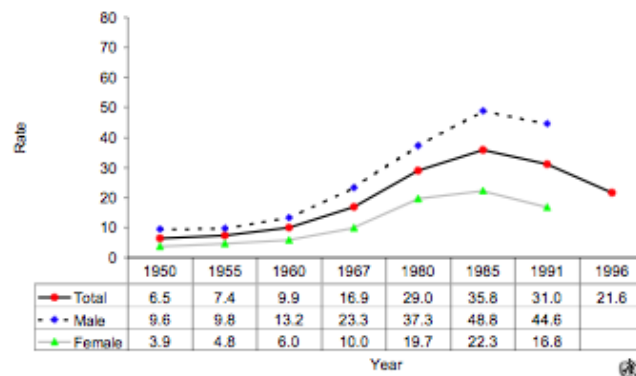


Number of suicides by age group and gender. RUSSIAN FEDERATION, 2005.

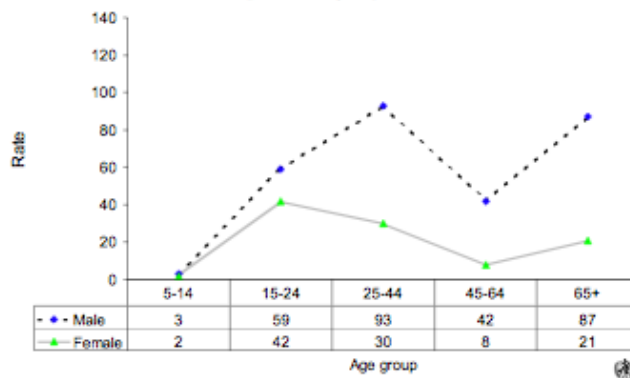
Age (years)	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75+	All
Males	206	5750	7796	7454	8389	3845	3299	1599	38574
Females	69	904	992	1049	1262	770	1114	1304	7489
Total	275	6654	8788	8503	9651	4615	4413	2903	46063

© World Health Organization

Suicide rates (per 100,000), by gender, Sri Lanka, 1950-1996.



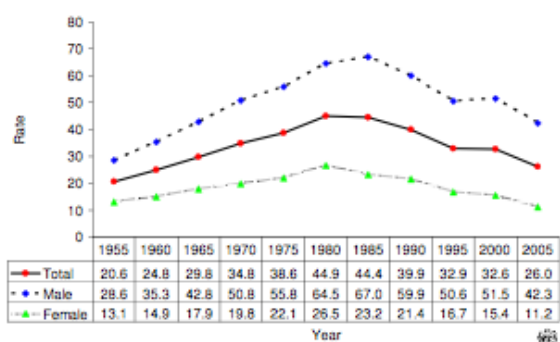
Suicide rates (per 100,000), by gender and age, Sri Lanka, 1991
(provisional figures).



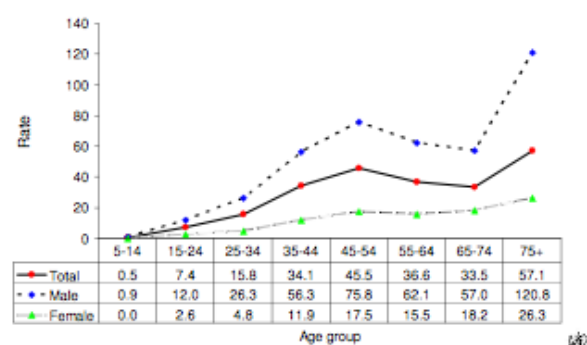
Number of suicides by age group and gender. SRI LANKA, 1986.

Age (years)	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75+	All
Males	48	1304	1045	509	342	262	199	145	3855
Females	35	804	365	123	70	41	31	22	1492
Total	83	2108	1410	632	412	303	230	167	5347

Suicide rates (per 100,000), by gender, Hungary, 1955-2005.



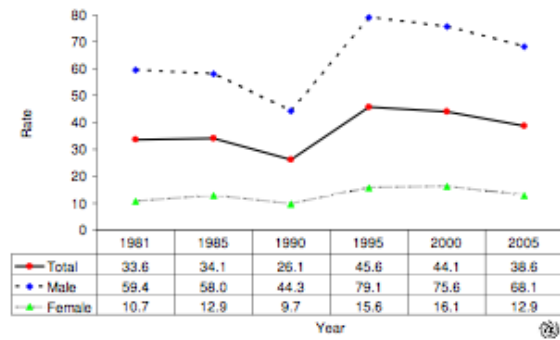
Suicide rates (per 100,000), by gender and age, Hungary, 2005.



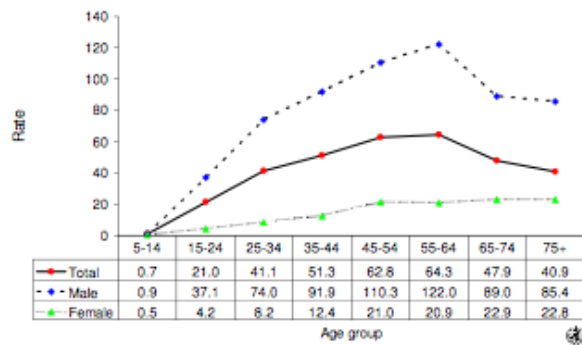
Number of suicides by age group and gender. HUNGARY, 2005.

Age (years)	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75+	All
Males	5	80	215	366	546	342	203	269	2028
Females	0	17	38	77	137	104	99	121	593
Total	5	97	253	443	683	446	302	390	2621

Suicide rates (per 100,000), by gender, Lithuania, 1981-2005.



Suicide rates (per 100,000), by gender and age, Lithuania, 2005.



Number of suicides by age group and gender. LITHUANIA, 2005.

Age (years)	5-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55-64	65-74	75+	All
Males	2	100	172	233	236	185	104	52	1084
Females	1	11	19	33	51	42	44	34	235
Total	3	111	191	266	287	227	148	86	1319

Bibliografía

- Alvarez, Al.
(1971) *The Savage God. A Study of suicide*
(2003) *El dios salvaje*. Madrid. Emecé
- Améry, Jean.
(1999) *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia Pre-Textos.
- Atran, Scott.
(2002) *In Gods we trust*. New York . Oxford University Press, Inc.
- Andrés, Ramón.
(2003) *Historia del suicidio en occidente*. Peninsula
- Aubet, M.E.
(1987) *Tiro y las colonias fenicias de occidente*. Barcelona Ed. Bellaterra..
- Ayala, FJ
(2006): *La Evolución de un evolucionista*, PUV, València
- Baechler, Jean.
(1981) *Les suicides* . Paris. Calmann-Lévy: 1975 (2º ed. Rev. i corr.)
- Baudelot, C. i Establet
(1984) *Durkheim et le suicide*. Paris. P.U.F. (4ª ed. 1996)
- Bertranpetit, J i Junyent, C
(2000): *Viatge als orígens*, Bromera/PUV, Alzira.
- Bowlby, John.
(1998) *El apego*. Paidos, Barcelona.
(1985) *La separación*. Paidos, Barcelona. (1998: 3ª reimp.)
(1993) *La pérdida*. Barcelona. Paidos (1997: 2ª reimp.) (or. *Attachment and Loss*. 1969)
- Camus, Albert.
(1942) *Le mythe de Sisyphe*. Paris. Folio. (1995)
- Carlsson, Neil R.
(1993) *Fisiología de la conducta*. Barcelona. Ariel (7ªed. Revisada: 2002)
- Castilla del Pino, C.
(2002) *Un estudio sobre la depresión*. Barcelona, Península. (or. 1966)
- Castrodeza, C
(2009) *La darwinización del mundo*, Herder, Barcelona.
- Castro Nogueira, L. et. Al.
(2008) *¿Quién teme a la naturaleza humana?*, Tecnos, Madrid.
- Cavalli-Sforza, L. i F.
(1999) *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*. Crítica, Barcelona
- Cioran E.C.
(1974) *El aciago demiurgo*. Madrid. Taurus ediciones (or. *Le mauvais Demiurge* (1969) trad. F. Savater).
- (1995) *Oeuvres*. Gallimart. Quatro.
- Damasio, Antonio R.
(2001) *El error de Descartes*. Barcelona. Crítica (1ª ed. 1996, or. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain* (1994)
(2001) *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Barcelona. Debate (or.1999: *The feeling of what happens. Body and Emotion in the making of consciousness*)

- (2003) *Looking for Spinoza: Joy, sorrow and the feeling brain*. Orlando (Florida). Harcourt, Inc
- Davidson, R.J.; Scherer, Klaus R.; Goldsmith (eds.)
- (2002) *Handbook of Affective Sciences*. Oxford University Press. U.S.A.
- Dawkins, R.
- (2002) *El Gen egoista*. Salvat, Barcelona.
- (2008) *El cuento del antepasado*. Bosch Editors, Barcelona
- De Waal, Frans.
- (2007) *El mono que llevamos dentro*. Barcelona. Tusquets
- Diamond, J
- (2009): *Armas, Gérmenes y Acero*, Debolsillo, Barcelona.
- Durkheim, Emile.
- (1982) *Suicidio*. Madrid. Akal.. (1998, 5ªed.)
- (1930) *Le Suicide*. P.U.F. Paris. (2004, 12ª ed.)
- (1960) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF. Paris. (5ªed. 2003).
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus.
- (1982) *Etologia*. Ed. Omega. Barcelona
- (1987)a *Amor y odio*. Salvat. Barcelona
- (1987)b *Guerra y paz*. Salvat. Barcelona.
- Enzensberger Hans Magnus
- (2007) *El perdedor radical*. Ensayo sobre los hombres del terror. Barcelona. Anagrama. (or. *Schreckens Männer* (2006)
- Estruch, J. i Cardús, Salvador.
- (1988) *Plegar de viure*. Barcelona. Ed. 62
- Frank, Robert H.
- (1988) *Pasions within Reason -The strategic Role of the emotions*. W.W. Norton and Company. London
- Frankl, Viktor.
- (1999) *El hombre en busca del sentido último*. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano. Barcelona. Paidós.
- (2004) *El hombre en busca de sentido*. Barcelona. Ed. Herder.
- Freud, Sigmund.
- (1969) *Psicología de las masas*, Alianza Editorial (1995) 16ª reimp. Madrid
- Gambetta, Diego (ed.)
- (2005) *Making sense of Suicide Missions*. Oxford University Press. New York
- Giddens, Anthony.
- (1983) *The sociology of suicide: a selection of readings*. London. Frank Cass: (1ª ed. 1971).
- Girard, René.
- (1986) *El chivo expiatorio*. Barcelona. Anagrama: 2002 (2ªed.), (or.1982,*Le bouc émissaire*, trad. J. Jordà).
- (1983) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama:1988 (or. 1972 *La violence et le sacré*, trad. J. Jordà).
- Goleman, Daniel
- (2004) *Inteligencia emocional*. Ed. Kairós. Barcelona. (or. 1995 Emotional intelligence)
- González Candelas, F
- (2009) *L'evolució, de Darwin al genoma*, Bromera/PUV. Alzira.
- Gunaratna, Rohan.
- (2003) *Inside Al Qaeda: global network of terror*. Berkeley Books, New York.

- Hawton Keith, van Heeringen Kees.
 (2006) *The international Handbook of Suicide and Attempted Suicide* 2002. John Wiley and Sons, Ltd. Chichester. U.K.
- Hendin, H. y Villalba, J.
 (1965) *El suicidio en escandinavia: estudio psicoanalítico de la cultura y del carácter*. Ariel, Barcelona.
- Hoffman, Bruce.
 (1999) *A mano armada. Historia del terrorismo*. Espasa-Calpe, Madrid (or. Inside Terrorism (1998))
- Hume, David.
 (1988) *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Jacob, F
 (2007): *El desván de la Evolución*, PUV, València.
- Janis, Irving.
 (1972) *Victims of Groupthink*. Boston, Houghton-Mifflin,
- Josrojavar, Farhad.
 (2003) *Los nuevos mártires de Alá*. Madrid. Martinez Roca:. (or. Flammarion 2002).
- Juergensmeyer, Mark
 (1992) (ed.) *Violence and the sacred in the modern world*. London. Frank Cass.
 (2001) *Terrorismo religioso*. Madrid. Siglo XXI (or. Terror in the mind of God (2000))
- Karski, J.
 (2010) *Historia de un Estado clandestino*. Acantilado. Barcelona
- Landsberg, Paul.
 (1995) *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Madrid. Ed. Caparrós.
- Ledoux, Joseph.
 (1999) *El cerebro emocional*. Barcelona. Ariel:. (or. 1ª ed. 1996).
- Leenaars, Antoon
 (1988) *Suicide Notes. Predictive Clues and Patterns*. Human Sciences Press. New York.
- Lewis, Bernard.
 (2002) *Los Asesinos. Una secta islámica radical*. Alba editorial. Barcelona
 (2005) *Los árabes en la història*. Espasa-Calpe. Madrid (facsimil 1956)
- Livingston, Paisley (ed.)
 (1981) *Disorder and order*. Proceedings of the Stanford International Symposium (sept. 1981). ANMA LIBRI.
- Lorenz, Konrad.
 (1982) *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid. Siglo XXI. (5ª ed.).
 (1982) *Fundamentos de etología*. Barcelona. Paidós.
- Maynard Smith, J i Szathmáry, E.
 (2001): *Ocho hitos de la evolución*. Tusquets. Barcelona.
- Menninger, Karl.
 (1972) *El hombre contra sí mismo*. Barcelona. Peninsula. (or. (1938), *Man against himself*)
- Navarro, A
 (2006): *Contra Natura*, Bromera/PUV, Alzira.
- Pape, Robert A.
 (2005) *Dying to win. The strategic logic of suicide terrorism*. Random House.

New York.

Pinker, S

(2003): *La Tabla Rasa*, Paidós, Barcelona.

Rapoport, David.

(1985) *La moral del terrorismo*. Barcelona. Ariel

Reich, Walter.

(1992) *Los orígenes del terrorismo. Psicología, Ideología, teología, estados mentales*. Barcelona. Ed. Pomares-Corredor (or. *Origins of terrorism. Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*. Press Syndicate of the University of Cambridge.. s.f.).

Reinares, F. y Elorza, A.

(2004) *El nuevo terrorismo islamista*. Madrid. Temas de hoy.

Roorda, Henri.

(1997) *Mi suicidio*. Trama editorial. Madrid. 2004 (2ª reimp.)

Rosenzweig, Mark R. et.al.

(2001) *Psicología biológica: una introducción a la neurociencia conductual, cognitiva y clínica*. Ariel. Barcelona.

Roy, Olivier

(2003). *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*.

Ed. Bellaterra. Barcelona.

Sanmartín, José

(2000) *La violencia y sus claves*. Barcelona. Ariel

(2002) *La mente de los violentos*. Barcelona. Ariel

(2004) *El laberinto de la violencia*. Barcelona. Ariel (coord.)

(2005) *El terrorista. Cómo es. Cómo se hace*. Barcelona. Ariel

Scherer, Klaus i Paul Ekman (eds.)

(1984) *Approaches to emotion*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

London.

Seligman, Martin E.P.

(2000) *Indefensión*. Madrid. Debate: (or.1975 *Helplessness*).

Shalàmov, V.

(2007) *Relatos de Kolimá* (vol I). Ed minúscula. Barcelona

Shneidman, Edwin.

(1985) *Definition of suicide*. J: Wiley & Sons, Inc.

Sivan, Emmanuel

(2000) *El Islam Radical*. Teología medieval, política moderna. Ed. Bellaterra.

Barcelona.

Spinoza, Baruch

(1986) *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza Editorial.

Stout, Chris (ed.).

(2004). *Psychology of Terrorism*. Praeger Publisher

Sutherland, Stuart.

(1996) *Irracionalidad*. Madrid. Alianza Editorial: (or.1992 *Irrationality, the enemy within*).

Szasz, Thomas.

(2002) *Libertat fatal*. Barcelona. Paidòs, (or. *Fatal freedom* (1999))

Tobeña, Adolf.

(2003) *Anatomia de la agressivitat humana*. Barcelona. Mondadori.

(2004) *Màrtirs mortífers*. Ed. Bromera. Publicacions de la Universitat.

Viader Vides, Antonio.

- (1974) *Causas psicológicas y psicopatológicas del suicidio*. Ed. Petronio Waldman, Peter.
- (1997) *Radicalismo étnico*. Análisis comparado de las causas y efectos en los conflictos étnicos violentos. Madrid. Akal: (or. *Ethnisher Radicalismus*, 1989).
- Wilson, E.O.
- (1980) *Sobre la naturaleza humana*. FCE, Madrid (or. *On Human Nature*, 1979)
- Wright Mills, C.
- (1973) *La élite del poder*. México, F.C.E. (5ª reim. or. (1956) *The power elite*). VV.AA.
- (1997) "The neurobiology of suicide: from de bench to the Clinic". *Annals New York Academy of Sciences*. Vol. 836. New York
- (2005) "Addressing the Causes of Terrorism". *The International Summit on Democracy, Terrorism and Security*. The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism. 8.11 March 2005. Madrid
- (2002) OMS "Informe mundial sobre la violencia y la salud" Ginebra.
- (2004) U.S. Department of State "Country reports on Terrorism".
- ARTICLES REVISATS
- Acosta Artilles F. et al.
- (2006) "Are there subtypes of suicidal squizophrenia? A prospective study.", *Squizophrenia Research* 86, 215-220
- (2009) "A prospective study of the pscophotlogical variables associated with suicidality among schizophrenic patients." *Actas Esp. Psiquiatr*, 37 (1):42-48.
- Aguilar E.J. et al.
- (2003) "A pscopathological study of a group of schizophrenic patients after attempting suicide. Are there two different clinical subtypes?" *European Psychiatry* 18, 190-192. Elsevier.
- (2008), "Left orbitofrontal and superior temporal gyrus structural changes associated to suicidal behaviour in patients with schizophrenia", *Progress in Neuro-Pscopharmacology & Biological Psychiatry* 32 1673-1676.
- Arsenault-Lapierre, G. et al (2004). "Psychiatric diagnoses in 3275 suicides: a meta-analysis". *BMC Psychiatry*, 4:37.
- Atran, Scott (2003) "Genesis of Suicide Terrorism". *Science vol.299. 7 March 2003*
- Bandura, Albert. (1977) "Modificación de conducta: análisis de la agresión y la delincuencia". *Simposium sobre modificación de conducta*. México 1973.
- Berko, A. et al. (2005) "Ordinary People" and "Death Work": Palestinian Suicide Bombers as Victimizers and Victims". *Pro Quest*. N.Y. Dec, vol. 20,Iss. 6;pg 603, 21pgs.
- Bowles S. (2009) "Did Warfare among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviours?", *Science* vol 324 5 june: 1293-97
- De Leo, D. (2006) "Definitions of Suicidal Behavior", *Crisis* 2006;vol 27(1):4-15.
- Feldman Barrett, L. (2004) "Feelings or Words? Understanding the Content in Self-Report Ratings of Experienced Emotion", *J Pers. Soc. Psychol*. August: 87(2):266-281.
- Fukuyama, F. (2000) "Las mujeres y la evolución de la política Mundial", *Letras Libres*:26, Abril 2000.
- González Serrano, Pilar (1996) "El vestido y la cosmética en el Antiguo Egipto". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 1996, pp 31-54
- Grimland, M. et al (2006) "The Phenomenon of Suicide Bombing", *Crisis*

2006;vol.27(3):107-118.

Hofman, B. (2003) "The Logic of Suicide Terrorism". *Atlantic Monthly*, June 2003

Hushner Howard I, Sterk Claire E. (2005) "The Limits of Social Capital: Durkheim, Suicide, and Social Cohesion". *American Journal of Public Health*, July 2005, vol. 95, N° 7, pp. 1139-1143.

Iacoboni, M. et al. (2005) "Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System", *PloS Biology*, March 2005; 3(3): e79.

Iacoboni, M. (2003) "Understanding others: Imitation, Language, Empathy" en Hurlley, Susan and Chater, Nick (eds.) (2003) *Perspectives on Imitation: From Mirror Neurons to Memes*, MIT Press. vol. 1, Capter 2.

Juergensmeier, M. (2004) "Violència política: terrorismo y religión". *VI Curso Magistral*, Centro Reina Sofia. València 11-13 de maig.

Jung-Beeman, M et al. (2004) "Neural Activity When People Solve Verbal Problems With Insight", *PloS Biology*. April 2004. Vol 2, Iss 4 p. 0500.

Jungeilges, J. et al. (2002) "Economic welfare, civil liberty, and suicide: an empirical investigation", *Journal of Socio-Economics* vol 31, Issue 3, pp. 215-231.

Krishnan i Nestler (2008) "The Molecular Neurobiology of Depression", *Nature* 455, 894-902 (16 October 2008)

Kristjánsson, K. (2004) "Empathy, sympathy, justice and the child", *Journal of Moral Education*, vol 33, n° 3, September 2004.

Leach Colin W. et al.(2003) "Malicious Pleasure: Schadenfreude at the Suffering of another Group". *Journal of Personality and Social Psychology* 2003, vol.84, N° 5, 932-943.

Leenaars, A.A. (2003) "Can a Theory of Suicide Predict All "Suicides" in the Elderly?", *Crisis* 2003, vol. 24(1):7-16.

Loeches Alonso, A. et al. (2004) "Neuropsicología de la percepción y la expresión facial de emociones: Estudios con niños y primates no humanos", *Anales de Psicología* 2004, vol 20, n° 2 (diciembre) 241-259.

Maté, Carmen (2006) "Ancêtres violents: les guerres dels ximpanzés". *Rev. Mètode*. Universitat de València. Estiu 2006. pp. 65-67.

Merari, Ariel. (2002) "Terrorismo suicida". *VI Reunión Internacional sobre biología y sociología de la violencia*". València 7,8 de novembre.

Nachman, R. Et al. (2002) "Suicide in Israel 1985-1997", *J. Psychiatry Neurosci* 2002; 27(6): 423-8.

O'Connor, Rory C. et Leenaars, A.A. (2004) "A Thematic Comparison of Suicide Notes Drawn from Northern Ireland and the United States", *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social*. Winter 2004, vol.22,N° 4,pp339-347.

Preti A, Miotto P (2005) "Suicide in classical mythology: cues for pervention". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 2005;111: 384-391

Preti, A. (2006) "Suicide to Harass Others", *Crisis* 2006;vol27(1):22-30.

Rosen, D. H, (1975) "Suicide Survivors", *The Western Journal of Medicine* 122: 289-294, Apr 1975.

Ruiz-Pérez, I. Et al. (2006) "El suicidio en la España de hoy", *Gac. San.* 2006;20(supl.1):25-31.

Rowe D. (2005), "The Meaning of Emotion", *J Health Organ Manag.*;19(4-5):290-6.

Sacitz J.B., et al. (2006) "Trends in suicidology: Personality as an Endophenotype for Molecular Genetic Investigations", *Plos Med* 3(5):e 107.

- Savitz, J. B., et al. (2006) "Trends in Suicidology: Personality as an Endophenotype for Molecular Genetic Investigations", PLoS Med 3(5): e 107.
- Schalk, P. (1993) "On the sacrificial ideology of the Liberation Tigers", Tamilnation.org, 24 november 1993 ,11/08/05.
- Sivan, E.
(2001) "La revolución sunní"(1) i (2) , MUNDO ISLÁMICO Nº 130, 6 julio 2001.(WEBIslam)
- (2001) "La revolución sunní"(1) *Mundo islámico* num. 130. 6 julio 2001, i (2) 13 de julio de 2001.
- Taarby, M (2003) "Profiling Islamic Suicide Terrorists" A Research Report for the Danish Ministry of Justice. Center for Cultural Research University of Aarhus. Denmark.
- Terracciano et al. (2005) "National Character Does Not Reflect Mean Personality Trait Levels in 49 Cultures", Science, vol 310, 7/10/05
- Van Dijk, W.W. et al. (2006) "When People Fall From Grace: Reconsidering the Role of Envy in Schadenfreude", Emotion 2006, vol 6, Nº 1, 156-160.
- Värnik, A. et al. (2005) "2004. "Suicide among Russians in Estonia: database study before and after independence", B;J 2005;330:176-177(22 January).
- Wasserman, D. et al. (2005) "Global suicide rates among young people aged 15-19", World Psychiatry. 2005 June; 4(2): 114-120.
- Wayne Leach, Colin (2003) "Malicious Pleasure: Schadenfreude at the Suffering of Another Group", Journal of Personality and Social Psychology, vol.84, Nº 5, 932-943.
- Wilson, D S i Wilson E O (2007): "Rethinking the theoretical foundation of sociobiology" en *The Quarterly Review of Biology*, Dec. 2007, vol. 82, Nº 4. Chicago.

Articles Premsa Diària

- "La "cultura" del suicidio", Claudia Gutiérrez Ercasi. El País 18 enero 2004
- "El rosa está hecho para las chicas", E. de B., El País 21 de agosto de 2007
- "Los hombres bomba del Magreb", Joseba Elola e Ignacio Cembrero, El País 22 abril 2007.
- "El apoyo al terrorismo islamista desciende en el mundo musulmán", Oscar Abou-Kassem, El País 26 julio 2007
- "La evolución evoluciona" de The New York Times para El País, Carol Kaesuk Yoon, Cornelia Dean, 5 julio 2007.
- "11-M. El Relato", Pablo Ordaz y Antoni Jiménez Barca, el País 8 julio 2007.
- "11-S. 2001-2006. Un mundo en vilo", José Manuel Calvo et al., El País 10 Septiembre 2006.
- "Tariq Ramadán. Profesor de Filosofía Islámica" (entrevista), Juan Carlos Sanz, El País 19 abril 2007.
- "¿Cómo se hace un "yihadista"?", José Maria Irujo, El País 25 noviembre 2007
- "Un terrorista suicida de 15 años", I. Cembrero, El País 11 septiembre 2007

“El síndrome del suicidio por Internet”, Gloria Torrijos, El País 28 noviembre 2004.

“Casi humanos y a veces más inteligentes”, John Noble Wilford, El País 2 mayo 2007.

“Elogio de Darwin”, José Manuel Sánchez Ron, El País 20 enero 2007.

“Peligro de muerte en prisión”, Pablo Ordaz, El País 23 octubre 2005

“El tricornio que transtorna”, Andrés Aguayo, El País 12 marzo 2006

“El mito de Al Zaraqawi”, Loretta Napoleoni, El País 1 noviembre 2005

“De los asesinatos por “honor” a los suicidios forzados”, Dan Bilefsky, El País 14 julio 2006.

“Un estudio relaciona el Prozac con un fuerte descenso del suicidio en EE UU”, Malen Ruiz de Elvira, El País 13 junio 2006.

“Los grandes simios piensan en el futuro”, Clemente Alvarez, El País 19 mayo 2006.

“¿Son extravertidos los españoles?”, Ana Alfageme, El País 7 octubre 2005.

“Suicidio”, Manuel Lloris, El País 4 febrero 2005.

“La autopsia practicada al adolescente de Hondarribia revela palizas previas”, Pablo Ordaz, El País 30 septiembre 2004.

“Más mujeres actúan como terrositas suicidas en Irak”, Alissa J. Rubin, The New York Times para El País 17 julio 2008.

“Una epidemia de suicidios traumatiza a tribus indígenas”, Juan Forero, The New York Times para El País 9 diciembre 2004.

“Nueve personas se suicidan en Japón tras un aparente pacto mortal por Internet”, Gloria Torrijos, El País 6 febrero 2005.

“En la mente del Terrorista”, Luis Miguel Ariza, El País Semanal 26 de septiembre 2010.