

# LA PAZ DESDE LA PERSPECTIVA DE LA SOCIEDAD CIVIL (EUROPA TIENE QUE HACER SU PAZ Y PROPAGARLA)

**J**osé Vidal Beneyto, ya fallecido, pronunció el 10 de julio del año 1996 en el País Vasco, ante un auditorio compuesto de los participantes al II Congreso Internacional por la Paz en Europa<sup>1</sup> una magistral conferencia sobre el tema que se enuncia en el título. Este trabajo, que responde en buena medida a su intervención, contiene aspectos, casi todos, de absoluto vigor en la actualidad. Hay que hacer notar, no obstante, que es anterior a la profunda crisis que afecta fundamentalmente a EEUU y Europa, con lo que fácilmente puede colegir el lector que hay datos del estudio que hoy requerirían una sustancial revisión, concretamente los que se refieren a la cuestión económica.

Voy a fundamentar mi exposición en dos núcleos de reflexión. Uno, más bien descriptivo, que se enmarca en el programa de la UNESCO «Cultura para la paz», que Federico Mayor ha convertido en eje fundamental de su actuación durante el segundo mandato al frente del alto organismo de Naciones Unidas

para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Vamos a presentarlo con una cierta brevedad y, aprovechando la ocasión, *ex tempore*, a exponer también la doctrina en la que se apoya el programa en tanto que conjunto de núcleos temáticos y doctrinales, que ha sido útil que la UNESCO los conjugara globalmente

como introducción a un programa de acción. Por lo tanto, lo que sigue será, evidentemente, bastante convencional, por no decir muy convencional. Pero, en fin, esta primera parte será la más específica.

En la segunda parte entraré en el contenido temático. En definitiva,



Sede de la UNESCO.

se trata de una lectura de la Paz, de la Paz posible, desde la perspectiva de la sociedad civil. Como verán los lectores, y como nos pasa a todos, a mí y a cualquiera que, como yo, anda metido en estos berenjenales, la parte crítica es desgraciadamente siempre mucho más sustantiva, mucho más importante que la parte propositiva. Lo cual lleva un poco al desánimo y, a partir de un cierto dintel biológico, en el que yo ya estoy, casi a la renuncia: la tentación de decir: «tantos años intentando mover esta piedra y no hay forma de levantarla». Pero, de todas formas, aquí seguimos. Y, además, es lo único que se puede hacer: seguir, perseverar.

La segunda parte tendrá dos soportes esenciales: versará sobre dos grandes determinantes de la cultura de guerra desde la sociedad civil, que son la violencia y la exclusión. En torno a ellos podremos ir

enhebrando toda otra serie de categorías y de realidades que tienen que ver con ellos. Pero la exploración se hará centralmente en torno a estos dos conceptos.

El programa «Cultura de la paz» parte, antes que nada, de la consideración de lo que hoy es la guerra. Todos sabemos que hoy las guerras tienen poco que ver con las guerras modernas tradicionales. O sea, que estos conflictos globales, correspondientes a estrategias específicas del conflicto bélico-clásico, tienen poco que ver con lo que hoy es la realidad de la guerra. Al decir hoy, me refiero al tiempo posterior a la Segunda Guerra Mundial, evidentemente. Por lo tanto, estamos hablando desde la perspectiva del año 1945 y situándonos específicamente en el último cuarto del siglo XX.

Hoy sabemos que a ese tipo de guerras globales, y, de alguna manera,

coherentes, cuya expresión más culminante es la Guerra Mundial, han sucedido las guerras civiles. Hemos vuelto a las guerras civiles. Supongo que los lectores conocen el librito, superficial pero estimulante, de John Berger sobre las guerras civiles, que creo ha sido traducido al castellano y publicado aquí en España. Guerras civiles, pero guerras civiles que hay que leer también en clave, no de las guerras civiles clásicas —por ejemplo la Guerra Civil española—, sino de conflictos bélicos permanentes, difusos y discontinuos. Desde esta perspectiva de la consideración de la guerra, los expertos —yo, desde luego, no lo soy—, contabilizan, o contabilizaron en el año 95 cincuenta y un conflictos bélicos de esta naturaleza.

Es evidente que, desde esa anamorfosis, desde esa visión de conjunto, nunca, nunca ha habido tanta

guerra en el mundo. Por ello, es desde ese concepto nuevo de guerra, que es importante que nosotros, que lo conocemos y que lo aceptamos como la lectura hoy dominante de la guerra, lo difundamos fuera de nuestros medios. Porque, para quien tenga asumido el concepto clásico de guerra, como las dos Guerras Mundiales últimas, estamos en una situación de paz ininterrumpida desde el año 45 y, por eso, muy pronto podríamos hablar de cincuenta y cinco años de paz: algo extraordinario si fuera exacto, pues nunca ha conocido el mundo una situación como ésta. Primera afirmación, pues: hemos cambiado de modelo de guerra y estamos en otra fase de la realidad bélica.

En relación con esta primera afirmación, hay que hablar también del nuevo concepto de Paz. La paz ha consistido siempre en referirse

a la firma de un tratado de paz, a que «se hizo la paz», etcétera. La paz ha sido considerada siempre como un resultado, como una situación, como un estado, cuando, en definitiva, hoy la paz sólo tiene sentido como proceso y como acción. Este cambio de la paz-resultado a la paz-proceso es esencial también como eje de un programa de actuaciones posibles. Quizás en la terminología clásica del estudio de conflictos, la diferencia entre el mantenimiento de la paz, la fractura de la paz, el nacimiento de la paz y la construcción de la paz, corresponden a estas dos perspectivas: la paz como situación resultante y la paz como proceso de instalación de unos parámetros que nunca se acaban de consolidar porque varían los parámetros del conflicto y también se modifican los parámetros de la construcción de la paz.

Inherente a este planteamiento es la reflexión ya clásica de Carl von Clausewitz<sup>2</sup> sobre el problema de la guerra, que nos es muy familiar desde la cultura cristiana, pero también lo encontraríamos en otras culturas: la reivindicación del conflicto como una realidad indisociable de la vida, no ya de la vida humana, sino de la vida en sí. El conflicto, la confrontación, la oposición, como realidades que están ahí, consustancialmente inscritas en el ser vivo, por lo que es ridículo —y perverso— intentar introducir o consagrar un irenismo angélico en este proceso. El ser vivo, todo ser vivo, y sin duda el ser humano, son indisociables del conflicto.

No puedo hacer el decurso analítico del tema, porque tendría que disponer de mucho espacio. Advertiré que de aquí se ha intentado saltar a la mitificación del conflicto y a la



Un niño soldado (centro) en la línea de frente. Las ONG han denunciado el reclutamiento forzoso de menores.

exaltación de la violencia —desde la violencia biológica, la violencia social—, como factor dinamizador de la vida; primero, de la vida individual y luego, de la vida en comunidad de los hombres. No es en absoluto ésta nuestra posición; creo que tampoco es la de la UNESCO. En cualquier caso no es la mía.

Hay, en todos los países, en todas las culturas, representantes eximios, en cualquier caso inteligentes, de la violencia como factor estimulante de la creación. Quizás en Francia el autor más conocido sea el médico, psicólogo, filósofo y etólogo Henri Laborit, nacido en Hanói el año del inicio de la Primera Guerra Mundial. Laborit —sobre todo biólogo prestigioso— biólogo con laboratorio, no sólo biólogo de libros—, que falleció en París el año pasado, es quizás el exponente más significativo de la glorificación de la violencia como factor de creación y de progreso en la vida, en la biología y en la vida humana. No es ésta, afortunadamente, una posición mayoritaria. No lo es para la mayor parte de los científicos, de los expertos. No es la posición de la UNESCO. No es, en absoluto, la mía. Pero tampoco se trata de bascular hacia el irenismo beato. Aunque parece innegable que sin el conflicto no hay vida, hablamos de conflicto entendido como oposición, como antagonismo, como confrontación, etcétera. Entonces, ¿cuál es el problema? El problema es cómo conciliar el conflicto con el avance, con la identidad, con unos mínimos niveles de armonía individual y comunitaria.

Todo esto, como se ve, es bastante convencional. Todo esto son los soportes teóricos de los que parte la posición de la UNESCO, en cuanto a organización intergubernamental, que lanza un programa de acciones en favor de la paz.



Reunión de los dirigentes del grupo de países llamado G7.

La constitución de la UNESCO, en su artículo primero, dice que uno de los objetivos esenciales de la organización es la de construir baluartes de defensa de la Paz en la mente de los hombres. Este mandato de la UNESCO no es un mandato directamente político, como lo es el de las Naciones Unidas en su conjunto. La UNESCO no es más que una sección, es decir, un brazo de ese cuerpo que es el sistema de Naciones Unidas, que todo el mundo está empeñado en liquidar —y el G7 lo ha manifestado de forma absolutamente específica: «hay que acabar con eso»—. De modo que ya no es sólo Estados Unidos, sino que es el G7; porque, claro, no pueden tolerar que haya ciento ochenta y siete estados que, en principio, tengan un voto en la ONU; cada Estado, como cada persona, con independencia de sus capacidades individuales o colectivas. Entonces, con ciento ochenta y siete votos frente a siete, la batalla estaría siempre perdida para las potencias dominantes. Y como no pueden renunciar a la ley

del voto porque, de todas formas, la democracia les ata a este reconocimiento, pues lo mejor es acabar con el sistema y convertir al sistema en otra cosa: en un mero instrumento asistencial; en una especie de super Cruz Roja; algo, en fin, de este tipo. Pues bien, en cualquier caso, la UNESCO tiene como mandato la Educación, la Ciencia, la Cultura y la Comunicación: los cuatro ámbitos de su acción. Educación, Ciencia, Cultura y Comunicación. No es una organización directamente política, como lo es, por ejemplo, la Secretaría de las Naciones Unidas. Por eso, cuando hablamos de paz en la UNESCO, estamos pensando siempre en la paz en estos cuatro ámbitos, y sus programas se corresponden con este cuádruple mandato: cómo desarrollar la gestión de la paz en estos cuatro aspectos esenciales.

La UNESCO sostiene actualmente una serie de programas concretos dirigidos a este propósito. En la actualidad hay cinco países

que están trabajando con un programa específico. Tres en América Central: El Salvador, Nicaragua y Guatemala; dos, en África: Burundi y Mozambique. Y hay otro en elaboración bastante avanzada, pero que todavía no tiene la globalidad de un verdadero programa, en Ruanda.

Yo no soy un vendedor, ustedes me perdonarán. A mí no se me da eso de vender y de contar cosas que no son —porque la verdad es que la UNESCO puede hacer pocas cosas—, pero creo que hay que comenzar diciendo lo que la UNESCO intenta hacer y, de alguna manera, lo que es y lo que hace la UNESCO. Es, sobre todo, un ámbito de legitimación de los países en desarrollo. Es decir, trata de proporcionar a todos aquellos que están por debajo —no sólo por debajo geográficamente, a nivel del paralelo, sino por debajo en parámetros del modelo occidental de desarrollo— la posibilidad de que tengan la palabra, qué menos que la palabra. Por lo demás, es una organización pobre de solemnidad. El presupuesto de la UNESCO es inferior al de la Universidad Complutense de Madrid. Aunque en la Universidad Complutense hay muchos estudiantes y hay quizá demasiados profesores, en cualquier caso, ese contingente humano no constituye 187. Quiero reafirmar con esta comparación que la UNESCO es pobre de solemnidad; pero he de decir también que, desde esta limitación de recursos, intenta hacer de desencadenante de una serie de cosas, con una acción que yo califico siempre de catalítica. Una acción que con estos cinco programas intenta reintroducir como factor de paz las prácticas negociadoras de todos estos países.

Hay unas culturas tradicionales, que son evidentemente las más arraigadas comunitariamente, aunque el rodillo, la apisonadora de la cultura



Fiesta tradicional de máscaras y espíritus en Nigeria.

mundial de masa intente la homogeneización extrema. Pero uno se encuentra con que los resortes últimos, sobre todo en muchos de estos países, siguen siendo todavía los recursos tradicionales. De aquí que la UNESCO se haya dado cuenta muy pronto de que lo más eficaz para la resolución pacífica de los conflictos sea el volver a las prácticas tradicionales en todos estos países. Por eso, lo que la UNESCO está haciendo, por ejemplo, en Mozambique, es relegitimar, relanzar las prácticas del *milando*.

¿Qué es el *milando*? El *milando* es un conjunto de técnicas de negociación de la sociedad tradicional mozambiqueña que se ejercitan a todos los niveles: desde los niveles del conflicto interpersonal, intergrupales, etcétera. Técnicas que consisten en lo de siempre: en compartir *la pipa* de la no violencia activa. Eso que hemos visto tantas veces en las películas norteamericanas, que son casi lo único que nos está quedando en común en el mundo, ¿verdad? Yo ahora, para citar un ejemplo, que supongo que todo el mundo conoce, me remito, tengo que remitirme, a la pipa de la paz, una herramienta de la cultura de los pueblos indígenas de América del

Norte, que consiste en sentarse en torno a una hoguera, o en torno a una mesa, y hablar.

No voy a ofrecer, porque sería un relato larguísimo, una descripción de las prácticas efectivas del *milando*. Si diré que en Burundi se llama «Basin gantahae» al conjunto de prácticas negociadoras que su cultura ancestral tiene instituido. Creo que ha sido un gran acierto de la UNESCO (a mí no se me ha ocurrido la idea, por lo que no me estoy poniendo ninguna medalla), el apoyarse en lo que realmente había funcionado mejor en cada uno de estos países. Y lo mismo se está haciendo en América Central: utilizar los instrumentos disponibles. Esencialmente, servirse de la palabra para diverger, oponerse o excluirse mutuamente en las relaciones interpersonales o intergrupales.

El rescate de estas prácticas tradicionales contempla en el programa una parte de formación, que es esencialmente formación cívica: formación en Derechos Humanos, en justicia social, en solidaridad, en multiculturalismo, en interculturalidad, en participación..., en todo lo que forma o constituye, diríamos, el

corifeo de una cultura cívica. Por lo tanto, lanzamiento de la cultura cívica por todos los medios. Pero por los medios también más prácticos y más a ras de tierra. Eso que llaman los anglosajones *grass-roots*: bases populares a ras de hierba; *grass-roots politics*: políticas de la gente corriente. O sea, lo que realmente llega más inmediatamente a la gente. Bueno, pues la UNESCO recurre abundantemente para recuperar o revitalizar estas prácticas tradicionales a todo tipo de talleres enfatizando todo aquello que produce una interacción formativa.

Ustedes me dirán: ¿qué se ha obtenido con todo esto hasta ahora?. Yo creo que, por el momento, muy poco; pero se trata de una metodología que se está experimentando, recuperando o reinsertando desde hace tan sólo dos años y, por otra parte, todos estos procesos son muy largos.

Michel Crozier, un sociólogo francés, publicó un libro con un título muy revelador, que es quizá lo mejor del libro —*No se cambia la sociedad por decreto*<sup>3</sup>—, en el que se expone cómo sólo una larga práctica de interacción, que comienza y acaba en el individuo pero pasa por la sociedad, puede lograr algún tipo de resultados. Desde esta reflexión voy a regresar ahora con una cierta urgencia al tema que me corresponde desarrollar, que es el tema mío específico: «La paz desde la perspectiva de la sociedad civil». Un tema éste que yo creo que tiene la ventaja de poner el dedo en la llaga. Y es que la paz y la guerra no son sólo responsabilidad de los políticos, sino también de todos nosotros. Y todos nosotros, en cuanto no políticos, somos sociedad civil; somos los actores de la sociedad civil y somos, por lo tanto, responsables de la paz y de la guerra en la sociedad civil.

Vamos a hacer un pequeño periplo en torno de la sociedad civil, partiendo de dos notaciones que son importantes. La primera es que el concepto «sociedad civil» siempre lo utilizamos como el antónimo del Estado; la segunda es que el extraordinario prestigio, la alta cotización de la sociedad civil en los últimos veinte años de la vida occidental, de la vida de los países de Occidente, viene sobre todo del desprestigio del Estado. Es decir, el Estado como categoría se está cancelando prácticamente, porque está sometido a un doble ataque o a una doble impugnación: por arriba, está absolutamente desbordado por la banalidad de sus decisiones y sus competencias ante la mundialización, la globalización, por una multiplicidad de procesos agregativos de macroáreas regionales; por abajo, está carcomido también por las afirmaciones subestatales, sin olvidar las ciudades, que se están convirtiendo en los grandes protagonistas de finales del siglo XX y parece inevitable que lo sean en el siglo XXI.

Todos sabemos hoy que España o el Reino Unido, o Francia, deciden muy pocas cosas, porque las cosas —las económicas— se deciden en Ohio si son agrícolas; en Nueva York, si son financieras, etcétera, y las propiamente políticas, en Bruselas, puesto que, en gran medida, cerca del ochenta por cien de la parte reglamentaria y legislativa de la vida de los Estados miembros de la Unión Europea ya no se decide en los Estados. Los Estados cada vez tienen menos competencia.

Entre la ciudad y la macroárea regional, el Estado cada vez tiene menos razón de ser, es decir, cada vez tiene menos legitimidad. Pero además hay una doble constatación: la primera, que el Estado en la medida en la que sigue existiendo es cada vez más burocrático y, por ello,

cada vez más insoportable en sus modos de comportarse —lo que se traduce, sobre todo, en el nivel de la presión fiscal que es lo que más directamente afecta al ciudadano—; la segunda, que esta opresión está complementada por una creciente ineficiencia de los servicios estatales, que cada vez funcionan peor: correos, sanidad, etc., etc.

Esta especie de doble constatación provoca un rechazo extraordinariamente importante del Estado a todos los niveles. Y es lo que explica, de alguna manera, la ola, absolutamente triunfal, del liberalismo. (Yo pienso —es una consideración entre paréntesis—, que esta ola comienza a estar en la fase de declive: ya ha llegado al tope, a la cúspide y comienza a deslizarse por la pendiente de la declinación; pero hemos tenido veinte años de glorificación total de la posición ligadora del Estado y la afirmación de esto que se llama sociedad civil e individuo. La verdad es que de esta situación somos responsables todos, y específicamente los intelectuales, los expertos, los analistas y, en una medida o en otra, todos. Todos hemos sido absolutamente incapaces de pensar en otros modos de organización política de la comunidad que no fuera el Estado.

Yo soy —lo digo públicamente— amigo de Jordi Pujol. Tengo el privilegio de que ha presentado dos libros en Cataluña que no le gustaban absolutamente nada, de los que yo soy autor; dos libros sobre la transición democrática. Uno, que se titula *Del franquismo a una democracia de clase*<sup>4</sup>, y otro editado bajo el título *Diario de una ocasión perdida*<sup>5</sup>. Y Jordi Pujol tuvo conmigo la deferencia de presentarlos en su momento en Cataluña. Estoy hablando de hace ya doce o catorce años; quizá dieciséis o diecisiete. Bueno pues, entonces como ahora, yo mantengo grandes discusiones con Jordi Pujol;

aunque, a decir verdad, cada vez menos, porque cada vez tiene menos tiempo para discutir conmigo. Cuando yo critico, como lo he hecho más de una vez, cómo es posible que Cataluña —y se podría plantear también sobre el país Vasco, sobre Euskadi, porque, digamos lo que digamos, es así— esté soñando con convertirse en algo que no funciona en ningún sitio, quiero decir, en un Estado, y que esa sea la gran obsesión de Jordi Pujol, él siempre me dice lo mismo. Me dice: «tu tens la culpa, perquè, ¿què podem ser, si no som un Estat?» ¿Qué podemos ser? Y es verdad ¿Qué puede ser Euskadi como comunidad diferenciada? ¿Qué puede ser Cataluña, si no es un Estado? Y, con todo, el Estado no funciona, sabemos que no funciona, y tenemos que

sustituirlo; pero no hemos sido capaces de crear una forma alternativa de organización de la dimensión política de la comunidad. Porque es evidente que no se puede reducir lo público a lo estatal. Lo público, es decir la dimensión pública de lo comunitario, la dimensión política de lo comunitario, no se puede reducir a lo estatal. Hay que buscar otras formas de expresión de lo público, y no hemos sido capaces de encontrarlas; nadie, en ningún lugar del mundo. Y esa es nuestra primera gran responsabilidad.

Frente a esta ausencia, hemos recurrido como siempre a la retórica inflacionista y nos hemos hinchado la boca con la sociedad civil. Un buen amigo mío y sociólogo importante de la realidad española ha

publicado ya dos libros —el primero, sobre el retorno de la sociedad civil—, con muy pocos efectos en la sociedad civil española. ¿Por qué? Porque la sociedad civil a finales del siglo XX no es posible. ¿Qué es hoy la sociedad civil?

Cuando hablamos de sociedad civil estamos diciendo dos cosas distintas. Estamos, diríamos, ante dos parámetros fundantes de esa categoría, que además es una categoría horrible, porque, por una parte, es la traducción de la *Bürgerliche Gesellschaft* alemana es decir, de la sociedad burguesa, pero no burguesa en el sentido de la burguesía, sino en el sentido del burgo, que no coincide más que muy parcialmente con la *civil society* de Locke y del mundo anglosajón, que es una cosa



Acto institucional de la Diada en Barcelona. Foto: David Roig.

distinta. Quiero decir que esto de la sociedad civil, ya en sus orígenes, induce a una cierta confusión; pero, sobre todo, la realidad la acaba de confundir completamente, y los libros de Víctor Pérez Díaz no han sido suficientes para aclararnos las ideas; por lo menos, a mí.

Decir sociedad civil es decir hoy, esencialmente, sociedad de lo privado —y quizá es esta la lectura dominante: el Estado representa lo político, lo público, y la sociedad civil representa lo privado, la dimensión de lo privado— y otro parámetro definitorio de la sociedad civil es referirse al ámbito, al territorio que ocupan los grupos sociales. Pero, claro, todo depende de cómo entendamos lo privado y de cómo entendamos esa convivencia de los grupos sociales. Y la lectura que hemos hecho en estos últimos largos veinte años —tan poco gloriosos años, desde el 73—, ha sido una lectura eminentemente reduccionista, tanto de lo privado como de la vida de los grupos. Lo privado es estrictamente el interés individual; estrictamente. Y el ámbito de los grupos es, estrictamente, la defensa del interés individual en cada micro-colectivo. Yo estoy en un grupo, porque es el mejor medio de que, en su seno, yo defienda mis intereses individuales. Pero ni individuos ni grupos han concebido la sociedad civil como el ámbito en el que todos defendemos esa parcela —que no es muy grande, pero que es sustancial— de lo que tenemos en común. La sociedad civil es lo que tenemos en común en un determinado momento histórico, en un determinado contexto geopolítico, etcétera etcétera. Lo que tenemos en común individuos y grupos.

A *sensu contrario*, la sociedad civil está fundada hoy por el corporativismo y el neocorporativismo, Y esas grandes categorías —la categoría cristiana del bien común, la

categoría laica del interés general— han desaparecido en nuestra reflexión de especialistas y en la doctrina de los partidos. En el Programa 2000 del Partido Socialista Obrero Español, se consagra el neocorporativismo como expresión culminante de la sociedad civil. Es absolutamente impresionante, porque eso todavía podría entenderse si lo sostuvieran los liberales, o incluso los demócratas cristianos; pero es inconcebible en los socialistas, que son los grandes portadores del interés general. Y no estoy hablando del GAL, no estoy hablando de la corrupción, no estoy hablando de nada de todo eso. Estoy hablando de la doctrina, de lo que ha producido de más eminente el PSOE en su conjunto, que es el Programa 2000. Y ahí, en ese programa, ahí, se asienta la consagración del neocorporativismo. Eso es la sociedad civil hoy.

Es evidente que con esta sociedad civil no podemos sustituir al Estado, porque su primera consecuencia y más dramática realidad en los últimos veinticinco años del siglo XX ha sido la guerra económica, quizá la más sucia de las guerras, donde todo está permitido; donde el espionaje es el arma esencial y la corrupción es, con el espionaje, práctica cotidiana, no ya de las empresas, sino del Estado. Quizás el paradigma de lo que representa hoy esta perversión de sociedad civil y de los Estados, en su concepción guerrera de la sociedad, viene representado por las prácticas comerciales de las industrias de guerra. Las industrias de guerra son el gran enemigo de Federico Mayor, y que no hay intervención suya en la que no critique las industrias de guerra. Pero yo hablaba de paradigma. Piensen en dos industrias de guerra extraordinariamente florecientes (cuando alguien lea esto dentro de un siglo, no lo va a creer): las minas antipersona y los instrumentos de tortura. De las

minas antipersona todo el mundo ha oído hablar. Hay, además, una industria, por insólito que pueda parecer, de instrumentos de tortura.

Respecto de las minas antipersona, no hace falta que yo aporte explicaciones. Si pensamos en el destino de las minas antipersona<sup>6</sup>, y no es posible que lo ignoremos, es sabido que el ochenta y cinco por cien de las víctimas son mujeres, viejos y niños, que no son jóvenes guerreros ardorosos. Un fotógrafo y periodista aragonés, Gervasio Sánchez, ha obtenido documentos gráficos de los beneficios de esta industria en lugares como Angola y Camboya absolutamente espeluznantes, de las vidas minadas de cientos de niños mutilados. Pues se mezclan los resultados de este marketing de muerte y mutilación con las prácticas comerciales de soborno que se ejercitan para vender nuestras minas antipersonales, es tan absolutamente acongojante el precipitado que parece inverosímil. Y no digamos sobre el informe de Amnistía Internacional de este año 96, donde toman carta de naturaleza las proezas mercantiles de los grandes países —Francia, Estados Unidos, Alemania, Reino Unido...—, en la venta de arsenales para la práctica de la tortura a Estados como Turquía, México, etcétera.

¿Cómo es posible que los Estados, que somos nosotros dediquen el cincuenta por cien de nuestro esfuerzo a abrir mercados, a estos artefactos, que sirven para lo que sirven, y obtener divisas con ello, favoreciendo los pingües beneficios de las corporaciones industriales que los fabrican? ¿Cómo es posible que no nos hablen de esto todos los días los periódicos, sabiendo, como sabemos, que los grandes productores de realidad son los medios de comunicación? Como es sabido, el Secretario de Comercio de Estados Unidos murió en un accidente



aéreo. El Secretario de Comercio de Estados Unidos era el gran general de la guerra económica de los Estados Unidos. Hasta tal punto que, realmente gracias a él, Estados Unidos incrementó de forma muy notable su balanza comercial, es decir, el censo de sus *victorias*. Y no estoy falsificando la realidad. El señor Brown debería haber recibido la Gran Cruz del Mérito Militar, porque murió en defensa de las posiciones, económicas evidentemente, pero de la guerra económica de los Estados Unidos. Esto es así, y no parece fácil que sea de otra manera.

Vamos a detenernos en los dos grandes paradigmas de la determinación guerrera de la sociedad civil; de la determinación bélica encarnada en la violencia y la exclusión. Voy a comenzar por la exclusión.

Bien, creo que de la exclusión hay que decir que la sociedad del paro, la sociedad del no trabajo en la que estamos, tenía que conducir necesariamente a la exclusión. ¿En qué sentido? En el sentido de que nuestras sociedades —me refiero, sobre todo, a las sociedades europeas—, son sociedades en las que el valor articulador de todo es el del trabajo. Y, por lo tanto, es el trabajo —tanto o más que la ciudadanía,

tanto o más que los derechos ciudadanos— el que constituye a una persona, a un individuo en miembro de una comunidad, en la medida en que el trabajo no es necesario para el progreso económico; esta es la gran transformación de las sociedades de la segunda mitad del siglo XX y, sobre todo, del último cuarto del siglo XX.

Nos hemos de dar cuenta, y se han de dar cuenta sobre todo los sindicatos, aquellos que defienden profesionalmente el mundo del trabajo, de que hoy el trabajo no tiene ya, como tenía en el siglo XIX esa condición de elemento necesario para la creación de riqueza y para el progreso de los pueblos. Marx lo vio, como siempre, con una extraordinaria claridad: sin el mundo del trabajo, el mundo del capital está condenado al fracaso. Es decir, la creación de riqueza es consustancial al aporte del mundo del trabajo.

Pero hoy el problema no se plantea en esos términos. Hoy, el capitalismo no es un capitalismo del trabajo: es un capitalismo del capital. Es la intensidad del capital, *the capital intensity*, la que determina el progreso económico. Hoy es el desarrollo tecnológico el que

condiciona el progreso del pueblo y no la fuerza del trabajo. Lo cual arrastra, como consecuencia, que la economía financiera se haya independizado completamente de la economía real por lo que estamos llegando a una situación que yo no oigo comentar a nadie y que a mí me espeluzna. Cuando las cosas van bien económicamente, esto es, desde el punto de vista de la economía real; cuando se produce más, cuando hay menos paro, etcétera, la economía, que es la economía real, la economía financiera baja, la economía financiera disminuye, la economía financiera periclita. Y, al contrario, cuando la economía financiera va mejor, es cuando la economía real va peor. La bolsa y el mundo del dinero tendrían que ser una expresión del mundo de la realidad económica, pero se han independizado completamente y hoy no sólo es el mundo de la economía financiera el más importante sino que, además, los signos de estas dos lógicas económicas son contradictorias. Comprobarán todos los días en los periódicos que, cuando nos dan noticia de que mejoran los índices económicos en Estados Unidos, ¡pum!: baja la bolsa americana. Y cuando nos informan de que empeoran los índices económicos en USA, suben la bolsa americana y las bolsas de todo el mundo, lo cual es inverosímil.

Pensemos que se produce una inversión radical de nuestros parámetros de lectura de la realidad. ¿A qué se debe esencialmente esta inversión? A una multiplicidad de factores, pero esencialmente a uno: al desarrollo tecnológico, que ha suprimido la necesidad del mundo del trabajo. Porque, de una parte, si la fuerza de trabajo está ahí, disponible, redundante, sobrante, el problema que tenemos es que no sabemos en qué emplearla; por otra parte, la economía financiera es hoy la mayor fuente de producción de



Una de las víctimas diarias de las minas antipersonas.

beneficio, y la economía financiera requiere muy poca fuerza de trabajo, muy escasa mano de obra.

Ha habido una creación, que ha pasado un poquito desapercibida y que es esencial, que es el *electronic money*. El *dinero electrónico* es, como todo dinero, un instrumento para pagar bienes y servicios pero que se ha convertido en una mercancía que se compra y se vende. Y no sólo en una mercancía, sino en la mercancía por antonomasia, hasta tal punto que la cifra global del intercambio de bienes y servicios en el mundo supera los cuatro billones de dólares, mientras el dinero como mercancía, las operaciones de dinero como mercancía, se acercan a los cincuenta billones de dólares. La relación es de 1 a 10 y, claro, todas estas operaciones, no lo olvidemos, se hacen para ganar dinero, aunque a veces se pierde. Pero se hacen para ganar. Y lo esencial de una economía capitalista es, por una parte, la producción de riqueza, evidentemente; pero, por otra parte, la creación de beneficios. Entonces, ¿para qué *distraernos* en el tráfico y en el comercio de mercancías molestísimas, que se pudren, como las naranjas, o el acero, tan difícil de transportar, cuando tenemos el dinero electrónico: una mercancía que permite su compra y su venta simultánea, instantánea y universal, planetaria, y que funciona, evidentemente, veinticuatro horas al día. Aquí no hay períodos de pausa, ni tiempos de producción, ni estaciones calendarías. Por eso, el dinero electrónico se ha convertido en la primera mercancía. Por eso, la economía financiera se ha autonomizado y se ha convertido en la economía dominante.

Todo lo dicho, desde la perspectiva en la que nosotros nos situamos —estamos, no lo olvidemos, en el tema de la exclusión—, hace que, de alguna manera y de forma creciente,



Los beneficios de las compañías cotizadas en la Bolsa vuelven a crecer.



la economía real en la que trabajan los hombres esté supeditada a la técnica; es la tecnología la que la moviliza y da vida, lo que contribuye en muy gran medida a la consagración de la exclusión. La nuestra es una sociedad dual, la de los que trabajan y los que no trabajan. Pero los que no trabajan son no sólo los parados sino los que pertenecen a lo que se llama la Tercera Edad, que en algunos países comienza a los cincuenta y cinco y en otros a los sesenta años, según profesiones; lo que constituye casi un tercio de la población de los países industrialmente desarrollados, en los cuales —hay que decirlo— la esperanza de vida es mayor. Y entre los que están en edad activa de trabajar hay gente también dualizada, que está fuera del circuito, porque no trabaja, aunque puede consumir un poquito. Si lo que otorga legitimidad en nuestra sociedad es el trabajo, los que lo tienen poseen la legitimidad de ser productores y creadores de riqueza, y los que no lo tienen son individuos de segunda, inevitablemente marginales, dejados de lado. En España podemos encontrarnos con un cuarenta por cien muy amplio de la sociedad fuera del proceso del trabajo. Esta exclusión social, esta marginalización social es necesariamente causa de conflicto,

a veces violento; sobre todo cuando esa exclusión social viene radicalizada con la exclusión urbana. La exclusión de los guetos.

¿Cómo no va a haber guerras en las favelas? ¿Cómo no va a haber guerras en las ciudades, en las grandes megalópolis, sobre todo en los países en desarrollo? ¿Qué va a ser de esos tres mil millones de personas nuevas que serán urbanitas en los próximos treinta años? La exclusión social, a la que muchas de estas personas se van a ver condenadas quedará consagrada por la exclusión urbana, la exclusión de los guetos. Este es un factor extraordinariamente fuerte de movilización bélica, de movilización de enfrentamientos. Para reducirlo, para anularlo, habrá que restablecer el vínculo social en las comunidades urbanas; sobre todo en esas comunidades.

Yo no sé si el término cohesión social es el adecuado; en todo caso, yo prefiero el de vínculo social. Es indudable que en una comunidad hacen falta lazos, vínculos sociales, y que la dualización y las consecuencias de la exclusión los hace imposibles. Para hacerlos aflorar hay que tratar de conseguir que generen o recreen ese vínculo social.

Vayamos a la parte propositiva de este parámetro de la exclusión. El programa «Nacer en Nápoles», que promueve el alcalde de centro izquierda Antonio Bassolino, muy amigo mío, se ha convertido en proyecto piloto de una red que se propone proporcionar un cierto estándar de vida a los llamados «Niños de la calle»: ciento setenta mil niños de Nápoles y de toda la región de la Campania, entre los ocho y los quince años, que malviven y malmueren, abandonados en una ciudad que tiene entre un millón y un millón trescientos mil habitantes. La cosa es aún más grave en una ciudad como Sao Paulo, en la que no se sabe cuántos pueden ser los *meninos de rúa*: ¿quinientos mil, seiscientos mil, ochocientos cincuenta mil?

Son cifras de vértigo, impresionantes, que están llamando a nuestra responsabilidad de expertos, analistas, intelectuales, militantes por la dignidad humana, a repensar las acciones, los conceptos, rechazando los falsos modelos. Una noticia en el *Herald Tribune* sobre la creación de empleo en Estados Unidos en el último trimestre cifra en doscientos treinta y nueve mil los nuevos puestos de trabajo. Una vez más, Estados Unidos crea puestos de trabajo, mientras nosotros, aquí, desgraciados europeos, aumentamos el paro.

¿Qué quiere decir doscientos treinta y nueve mil puestos de trabajo? ¿Son realmente eso: «puestos»? Por de pronto, carecen prácticamente de seguridad social. En segundo término, son empleos precarios, son puestos de trabajo sin ninguna seguridad de continuidad en su ejercicio. En tercer lugar, quizá lo más importante, se crean subpagando las funciones que se cumplen en torno a un veinte por cien menos de la media con que se retribuye en el

mercado americano el mismo tipo de trabajo.

Esto no lo estoy diciendo yo, rojo peligroso, o azul peligroso. Se puede ver en un informe de la Rank Corporation, que no es precisamente una entidad revolucionaria, sobre el resultado de un estudio fáctico, comparando realidades, cuya conclusión es que las desigualdades en los Estados Unidos han crecido en estos últimos veinticinco años en más del treinta por cien entre retribuciones y modos de vida. De esa gran *victoria* que nos anuncia la prensa americana se hacen eco los periódicos españoles, como si fuera pan bendito, olvidando que estamos en la guerra económica y que esas noticias las difunden las agencias de prensa de los Estados Unidos Reuter, Associated Press, United Press, etcétera, para vendernos el modelo USA, sin darnos cuenta de que esa gran innovación creadora de trabajo de los Estados Unidos es casi literalmente el descubrimiento que hicieron los italianos en los

años 60, cuando crearon la economía sumergida. Una fábrica de la misma ciudad de Nápoles abría un expediente de crisis, ponía en la calle a todo el mundo y luego, al día siguiente volvía a abrir otra empresa, contrataba tan sólo al veinte por cien de la plantilla que había despedido en su totalidad el día anterior, y a los demás no los contrataba: les daba trabajo. Sin seguridad, en la más absoluta precariedad, para poder prescindir de ellos en cualquier momento, sin obligaciones indemnizatorias.

Pues este es el modelo que nos está vendiendo Estados Unidos, y que no es más que el de la economía sumergida europea. ¿Por qué es posible eso en Estados Unidos, y no es posible en Europa? Porque el modelo de sociedad y el concepto de trabajo que tenemos en Europa no es el de los Estados Unidos. Para nosotros, europeos, el trabajo es esencialmente un correlato de nuestro modelo de sociedad; constituye un modo de cumplimiento personal

y una función social necesaria; un modo de cumplimiento personal que se traduce en una función social. Ese es nuestro modelo, que nos viene de nuestra tradición, evidentemente religiosa. En una lectura católica tradicional, el trabajo es la forma de lavar nuestra culpa original. Algo muy relacionado, por ejemplo, en los códigos penales europeos con la redención de penas por el trabajo. En cualquier caso, lo que es evidente es que ni en esa dimensión católica tradicional, ni en la dimensión protestante que nos han presentado, por una parte, el filósofo economista, jurista, politólogo y sociólogo Maximilian Carl Emil Weber, sobre la importancia de la religión en el *Geist des Kapitalismus* (*El origen del capitalismo*), elaborada en la primera década del siglo y, sobre todo, ni en las teorías que establecía cuatro décadas después el historiador económico, filósofo y crítico social indio de ascendencia británica, Richard Henry Tawney, a propósito de la influencia de la religión en el origen del capitalismo,

Meninos da rúa.



tesis europeas se corresponden, en absoluto, con la concepción norteamericana del trabajo, aunque ambas coincidan en vincular calvinismo y capitalismo en el proceso de creación de riqueza.

El trabajo en Estados Unidos no existe, no cuenta; lo importante es el éxito: *the success*, dicen los americanos. Lo que cuenta son los resultados. «Vosotros, lo que tenéis que hacer es triunfar», es el primer mandamiento que debe cumplir un buen americano. «Hijo mío, haz dinero: si puedes, honradamente; pero, ¡haz dinero!», es el legado explícito de un buen padre a su hijo, contenido en una única cláusula de un proverbial testamento americano. Incluso hay una expresión tautológica, pero extraordinariamente expresiva, que resume la realidad del comportamiento económico en Estados Unidos: *nothing succeeds like success*. Nada es tan exitoso como el propio éxito; tal sería la versión española de un referente que se reclama americano y que tiene, sin duda, su correlato en otras lenguas y latitudes. *La réussite appelle la réussite* (el éxito llama al éxito), es un lugar común del refranero francés, cuya expresión más literaria y culta puede rastrearse, retrocediendo siglo y medio, en Alexandre Dumas (*rien ne réussit comme le succès*: nada triunfa como el éxito). Hay una variante más antigua, que quizá se remonta al siglo XI, en la que se introduce un término muy curioso, muy significativo: *réussir son coup*, (ganar su golpe; lograr lo que uno se propone), actualizada en la postmodernidad competitiva del mundo del deporte ex aequo con el juego de la



El presidente estadounidense George W. Bush, durante el discurso del estado de la Unión en el que anunció el inicio de la guerra contra Irak en 2003.

bolsa como *réussir du premier coup* (ganar del primer golpe). Dichos todos que, distantes en el tiempo, sugieren en su evolución enunciativa que, para lograr lo que se anhela, hay que golpear, aunque, en uno y otro caso, no sea ése el sentido literal de la palabra.

Con estos circunloquios pretendo llamar su atención sobre el hecho cierto de que, aunque parezca que no hay nada nuevo bajo el sol, en Europa estamos siendo invadidos por esta concepción bélica del trabajo, que apunta nada más a los resultados, al triunfo y al éxito. Y es evidente que en una sociedad no pueden triunfar todos. Una sociedad no está hecha para triunfar: ninguna sociedad; una sociedad está hecha para vivir, para socializar la vida con los otros, para realizarse.

Este modelo del triunfo a toda costa, a cualquier precio, es un modelo esencialmente belicoso contra el que hay que reaccionar. Y si nos parece —y a lo mejor tenemos razón—, que el modelo clásico europeo, tanto el calvinista como el

católico-cristiano, está ya superado, hemos de pensar en otra categoría, en otro modelo, en otro concepto de trabajo. Lo que no podemos es convertirnos todos en empresarios agresivos e implacables para quienes lo único que cuenta es el triunfo. Porque una sociedad así es una sociedad invivible y, además, no es la nuestra.

Bien, a caballo con esta vida monstruosa que llevo, estoy escribiendo un libro que no acabo de terminar, que he titulado *De la provocación a la aloclastia*<sup>7</sup>. La aloclastia viene de *alos*, el otro —la alteridad, en griego—, y de *clastos-clastia*: destrucción. De la provocación a la destrucción del otro. Recorro a esta metáfora, porque pienso que el paradigma dominante de estos últimos diez años es el de la aloclastia, que impera en todas partes (y está aflorando de modo tan evidente e imparable como alarmante en una peligrosa deriva del juego democrático en la política interpartidista) pero, sobre todo, se ha impuesto en la economía, lo acabamos de ver, y en los medios de

comunicación que, como he dicho, son hoy los vectores más eminentes de producción de realidad. Es sabido que la realidad más real no es la realidad que vivimos directamente sino la realidad de los medios.

Digamos, pues, que esa producción de realidad que es la realidad mediática es absolutamente decisiva. Y, precisamente, la consagración de la violencia se produce en los medios de comunicación. Es de eso de lo que estoy escribiendo. Evidentemente, a los editores no les satisface el título que les propongo y entonces probablemente lo voy a llamar *Dígalo usted con muertos* porque ese enunciado les encanta.

La lectura que yo hago de la violencia en los medios es la de la naturalización de la destrucción del otro, cuyo agente más eminente es el asesino. Parto de un análisis de esta naturalización del hecho de matar, que es ya mucho más que la mitificación del asesino. Análisis que se centra en una serie de films, películas clásicas como *Le samourai*, que es la historia de un asesino a sueldo del hampa parisina interpretado por Alain Delon o *The Mechanic*, en la que el actor lituano-americano

Charles Bronson interpreta a un pistolero profesional, un desalmado que mata por encargo sin pestañear y que, en el declive de su oficio, se propone prolongarse en un joven discípulo sin escrúpulos al que, finalmente, se le cruza la idea de matar a su maestro y muere con él en el empeño. La primera, de 1967; la segunda, estrenada en 1972, son películas de mitificación del asesino justiciero devenidas clásicas. El asesinato como profesión es el primer nivel de mi lectura de la violencia.

El segundo nivel es el del asesinato como provocación, y que quizá tenga el ejemplo más conocido en las películas de Quentin Tarantino, pero sobre todo en *Pulp Fiction*, escrita y dirigida por él y protagonizada por una pareja de actores muy aparentes que encabezan el reparto, John Travolta y Bruce Willis. Multigalardonada: Palma de Oro, Oscar... Supongo que muchos han podido verla, porque es contemporánea: de 1994; casi de antesdeayer. Es un film estremecedor, donde se mezclan con ironía amoral humor y violencia. Análisis *Pulp Fiction*, para que veamos cómo hay una palabra clave, que en castellano es

muy poco usada, y que es exactamente la que yo quiero utilizar, porque encierra la esencia de la trama, que es *irrisión* (del latín *irrisio irrisionis*: ridículo, escarnio). Casi nadie sabe muy bien lo que significa. Quizá befa o mofa, sean palabras más claras aunque para decir lo que pretendo puedo recurrir a una palabra francesa, muy semejante a la castellana, pero muy pertinente para mi propósito, porque el libro lo estoy escribiendo en francés, que es la *dérision* (lo que provoca risa, lo mamarracho). *Pulp Fiction* resulta ser un paso de rosca más en el fenómeno que estamos analizando: la expresión cinematográfica de esa trivialidad intrascendente que es matar como una broma divertida y, además, como algo perfectamente ridículo. Matar es una cosa ridícula. Hay que matar. Nos divertimos matando. Porque matar ya no es una profesión siniestra sino un entretenimiento banal; es la banalización del asesinar mediante la irrisión del hecho de asesinar.

El último nivel que voy a analizar desde el cine es el de los asesinos natos. Me referiré al nivel alcanzado en la película *Natural Born Killers*, dirigida y producida en 1994 por Oliver Stone, adaptando un guión de Quentin Tarantino, donde ya no se trata de la profesión de matar, ni en la befa del matar. Estamos ante la naturalización del matar. El asesinar es algo tan natural como el comer, el miccionar o el hacer el amor. Forma parte de los actos fisiológicos del ser humano como uno más de los productos absolutamente irrelevantes que tienen carta de naturaleza en la cotidianidad de las personas en tanto que seres biológicos.

RENÉ CHATEAU présente

★ ALAIN DELON ★

Seul Alain Delon pouvait incarner Jef "Le Samourai", ce personnage de gangster élégant et solitaire au regard bleu glacial, vêtu d'un trench-coat au col relevé et coiffé d'un chapeau. Un de ses meilleurs rôles en tant que professionnel, méthodique, froid et efficace dans cet excellent film de Jean-Pierre Melville, son meilleur avec le Docteur Soffle, digne des plus grands "polars" américains.

Sortie Paris : 25 octobre 1967 aux cinémas "Colisée", "Lumière-Gaumont" et "Gaumont Rivé-Gauche"

FILM ENTIEREMENT RESTAURÉ ET REMASTERISÉ

Contenu : 100 minutes

www.renechateauvideo.com

RENÉ CHATEAU VIDEO

UN FILM DE JEAN-PIERRE MELVILLE

FRANÇOIS PERIER, NATALIE DELON, JEAN-PIERRE MELVILLE, FRANCIS YVES

# PULP FICTION

42



Uno mata en un instante y se olvida de ello al instante siguiente, en insostenible crescendo de violencia, en que deliberadamente se mezclan realidad y ficción, tras una inmensa carnicería, tan llena de mal gusto y, al mismo tiempo, tan expresiva de *Natural Born Killers*. La joven pareja de asesinos natos, que tanto quieren a la criatura que han engendrado, se acerca a un árbol sobre cuyo tronco orinan y se pierden por el fondo de la imagen, como si nada de particular hubiera sucedido, cuando en realidad se han cargado a Dios y a María Santísima.

Esta especie de naturalización, de biologización del hecho de matar, es extraordinariamente importante. Todas estas películas no sólo se han vendido muy bien sino que las hemos consagrado nosotros, no ya como grandes películas, sino como grandes modelos. Quiero decir que a través de las críticas especializadas que se publican en la prensa y de las crónicas sobre los galardones que alcanzan en los festivales de cine y los éxitos de taquilla que cosechan en las salas de exhibición las estamos ensalzando como modelos de comportamiento. Lo que equivale a decir que consideramos que toda esta violencia es salutífera, es higiénica, tiene un valor catártico. Pero es absolutamente falso.

Los analistas sociales tenemos suficiente evidencia científica como para decir que la violencia mediática induce violencia efectiva. Claro está que lo que no es posible, ni en la violencia ni en ningún otro tipo de proceso social, es establecer una causación lineal y monosingular. En ciencias sociales sabemos desde hace muchos años que un efecto no es nunca resultado de una causa, y no es nunca resultado de una causa inmediata sino que es el resultado de un proceso multicausal. Y es evidente, afortunadamente, que todos los que ven *Natural Born Killers* no se cargan a su padre y a su madre cuando salen de la sala de proyección. Afortunadamente. Pero lo que está probado científicamente (si es que en ciencias sociales podemos hablar científicamente —yo creo que sí— o, al menos, paracientíficamente, o precientíficamente), es que, la violencia mediática es determinante en la modalidad de los comportamientos violentos. O sea, que uno hace lo que ve en la pantalla. Uno hace las cosas como ve que se hacen en la pantalla.

La prueba más palmaria de lo que decimos es que no sólo la criminalidad infantil ha aumentado de forma muy notable, notabilísima, en los últimos veinticinco años sino que los niños matan absolutamente como se mata en la película o en

la publicidad que han visto, ¡o en la publicidad que han visto!, y lo dicen: «¿Cómo has aprendido tú a hacer lo que has hecho? Lo vi en la publicidad». Entonces, ¿esto es así? ¡Esto es así! Evidentemente, no todos los niños matan. Evidentemente, no todos los niños matan inmediatamente después de que lo han visto en la pantalla. Pero todos los niños que matan, matan como lo han visto, y todos matan en un proceso inducido, desencadenado por una carga de valencias violentas que se ha establecido en sus mentes a lo largo de un proceso acumulativo. Se trata de algo que está superdemostrado. ¡Diablos: superdemostrado! Y, a pesar de ello, todavía la opinión mediática dominante no es esa. Claro que hay opiniones para todo: opiniones interesadas, opiniones descabelladas, opiniones superficiales. Es más, la tendencia de los sociólogos, diría la intención de los sociólogos a los que conozco —de que hay aquí conozco, por ejemplo, a José María Tortosa y a Manuel Martín, aunque no he consultado su opinión al respecto—, en tanto que analistas de los procesos de violencia, es a considerar que hay tantas causas que es difícil probar la relación causa-efecto inducido en la pantalla, que no está probada del modo palmario en que, por ejemplo, puede establecerse que el paro es una causa de violencia —lo cual es

obvio, evidentemente—. Pero hay, insisto, suficiente evidencia empírica hoy —diríase en términos anglosajones—, para poder decir que esto es así. Y no sólo es así en la violencia mediática.

Voy a detenerme en unos párrafos sobre los que estoy trabajando a propósito de la aloclastia, es decir, de la destrucción del otro, a partir de ese fenómeno de concreción de comportamiento sexual y de mitificación social que es Madonna. Tengo también algo escrito sobre Benetton: un análisis a propósito del cuadro de publicidad de Benetton sobre los sexos masculino y femenino que esta firma expuso en la Bienal de Venecia. Pero no procede que lo aborde porque es algo más complicado el pronunciarse sobre este tipo de comportamientos y me alargaría más de la cuenta. Voy a subrayar algo de lo que he escrito sobre Madonna<sup>8</sup>.

«La violencia del modo de producirse de Madonna, fenómeno sobre el que disponemos ya de algunas reflexiones interesantes, no deriva de sus ultrajes constantes a la moral sexual convencional, ni es función de sus manifestaciones sadomasoquistas. Lo decisivo no son los excesos de sus piruetas pornográficas, ni las botas hasta lo alto de los muslos, la careta o el látigo. No es de la mano del Marqués de Sade o de Leopold Sacher Masoch, como Madonna hace estallar la estructura erótica de las relaciones hombre-mujer. Ni siquiera en virtud de su propósito de cancelar todas las fronteras entre homo y heterosexualidad y de medir con el mismo rasero todas las prácticas sexuales posibles: hombre-mujer, mujer-mujer, hombre-hombre, como sujetos-objetos múltiples e intercambiables. La explosión del sexo tiene su origen en la indiferenciación

del travestí. En su radical ambigüedad. A partir del videoclip de 1988 *Express Yourself*, Madonna se presenta a sí misma como un travestí mujer que hace el papel de mujer como si fuera un travestí hombre. Repito: Madonna se presenta a sí misma como un travestí mujer que hace el papel de mujer como si fuera un travestí hombre. Esta doble inversión encuentra su formulación más cumplida en la simultaneidad expresiva del traje a rayas de hombre y del busto-sostén con cintas negras de mujer. Hipérbole del tránsito inacabable, idas y vueltas sin fin, entre la feminidad masculinizada y la masculinidad feminizada.

«Frente a las posibles transgresiones que Madonna califica de ingenuas, de los emparejamientos habituales en los que los miembros de la pareja intentan

conquistar y conservar el poder, desviando en su favor el ejercicio lineal de los comportamientos sexuales tradicionales, Madonna no sólo difumina la frontera entre los sexos, sino que, al homosexualizar la heterosexualidad y heterosexualizar la homosexualidad, descalifica al mismo tiempo la mono y la bisexualidad, e instituye la transexualidad en el paradigma dominante.

«La imagen de la mujer andrógina, exaltada hasta el paroxismo en la figura emblemática de la madre fálica se sitúa en el universo simbólico de la indiferenciación contemporánea en el que brilla con luz propia Mikel Jackson, ni hombre ni mujer, ni blanco ni negro; transexualización asexualizada, que es el corazón de la aporía contemporánea del sexo: la indecibilidad hombre-mujer que Madonna pone magistralmente

La cantante Madonna durante un concierto. Foto: Santiago Carregui.





en escena en su último espectáculo *Girlie Show*, en 1993. Cuando, al cantar unas estrofas de *Falling in love again*, interpretando a Marlene Dietrich, coloca el bastón entre sus muslos y exclama: «no tengo nada que esconder», ejemplifica la implosión del falo, que es el significante sexual por excelencia que todos ven y que, sin embargo, no es nada. No tengo nada que esconder entre las piernas. Esa nada del hombre-falo-mujer, que la mirada común desvela como lo que en definitiva quiere Madonna que sea: nada.

«Esta implosión del falo simboliza la implosión del sexo. La hipersexualización significativa de Madonna, como nos hace ver Baudrillard, simboliza definitivamente la desaparición del sexo, comenzando con el

escamoteamiento del cuerpo. Madonna, escribe Baudrillard, busca desesperadamente la desnudez; quiere desnudarse siempre, sin lograrlo nunca. Y es verdad que Madonna no se nos presenta nunca desnuda, sino ornamentada, empenachada con una elaboradísima panoplia de atributos, de signos sexuales que la ocultan o que la declaran; que la enuncian, pero que la visten; que la disfrazan de lo que quiere ser: sex-symbol sin sexo. Y es en esta tecnologización signica del sexo, donde su cuerpo, el cuerpo de Madonna, se convierte en un componente más, en el soporte átono de un sentido que se le escapa y que, al mismo tiempo, le recluye en sí mismo, lo enclausura».

Este es, en último término el drama de la sexualidad contemporánea: la

razón de su alineamiento con la violencia dominante en nuestras sociedades. La autorreferenciación claustral, la exclusión del otro es mensaje de todo lo que he precisado hasta ahora, porque la maravillosa autosuficiencia omnisexual de la indiferenciación sexual del transexual tiene un costo: el autoencarcelamiento, la aniquilación de los otros. Regreso a mi texto:

«Pues, y cómo, seducir al otro si el otro no existe. ¿Qué hacer de un erotismo sin alteridad? ¿Cómo sobrevivir sexualmente a la abolición de la diferencia social que proclama e impone la indiferenciación sexual? ¿Cabe mayor violencia que decretar la definitiva irrecuperable expulsión del otro de mi universo sexual?».

En definitiva, con estos párrafos que he traído a colación, lo que intento probar, lo que estoy enunciando, y que es todavía *muy nuevo* es el símbolo de la sexualidad contemporánea, que es la omnisexualidad, no sólo en cuanto que todo es posible, sino en cuanto que yo mismo puedo hacerlo todo posible, en mí mismo, que no otra es la indiferenciación sexual. Lo cual es ir mucho más allá de la bisexualidad. Esta indiferenciación sexual elimina al otro, no ya sólo como individuo, sino como género.

La indeferenciación sexual, que es la culminación de la bisexualidad —bisexualidad que es cada día más practicada; sobre todo más enunciada como una meta, como un ideal—, supone la plenitud de la sexualidad, porque somos al mismo tiempo los dos sexos: hombre y mujer. Pero, también al mismo tiempo, esta plenitud tiene un reverso gravísimo, y es que no necesitamos al otro; o, mejor dicho: lo excluimos.

Madonna besando a una desconocida en una representación de su espectáculo.



Y esta es la prédica, este es el modelo que se nos está ofreciendo y, frente a este modelo, es frente al modelo que hay que reaccionar.

Es evidente que el modelo de la autosuficiencia por indiferenciación es un modelo dramáticamente peligroso, aunque no a nivel explícito, porque todavía nos es extraño y, como nos es extraño, tendemos a cerrarnos en nosotros mismos y a no quererlo comprender. Y hay que comprenderlo para oponerse a él. Ciertamente, se me dirá, están ahí y perduran los comportamientos clásicos, y los hemos ensanchado; pero, en cualquier caso, pensemos —y dentro de los comportamientos clásicos incluyo, evidentemente, la homosexualidad—, que la indiferenciación supone, esencialmente, la exclusión del otro. Y esto, en la vida del sexo, es extraordinariamente peligroso, porque, además, es la fuente de la vida.

A lo largo de esta, yo diría, muy larga exposición, en la que, de forma abreviada y como en caricatura, a pesar de su quizá desmesura, he dicho a casi todo lo que tenía que decir, se ha ido afilando una pregunta: ¿cuál es la solución? Bueno: que no hay solución es evidente. Sobre todo, no hay falsas soluciones. Yo realmente aborrezco lo audiovisual, quizá porque morfológicamente no se me da bien lo audiovisual; pero no puedo por menos que reconocer que lo audiovisual es un dato, tal vez el dato constitutivo de la contemporaneidad. Por lo tanto, qué más da que yo la aborrezca; hay que estar en ello.

Pienso que el mundo actual, la sociedad actual hace imposibles las cosas por las que he intentado luchar durante muchos años; concretamente, los principios de la democracia. Creo que no son posibles en la sociedad en la que estamos, y que hay que pensar otro modo



Ilustración: Arturo Requejo.

de realización democrática de esos principios. Que yo no sé cuáles, que nadie sabemos cuáles son. Y eso me intranquiliza mucho; me desazona, pero me parece ridículo comenzar a recitar cantinelas sobre la profundización de la democracia, porque eso no lleva a ningún sitio.

Creo que el panorama que he presentado, tomando algunos signos de nuestra contemporaneidad y conectándolos unos con otros, no tiene nada de dramático. Quiero decir que se pueden hacer cosas; que de alguna manera, en muchos sitios, se están haciendo cosas. Que, frente a este panorama y junto a los signos preocupantes, hay emergencias positivas importantes. Emergencias que apuntan como una especie de inmenso iceberg, del que vemos emerger muchas puntas, pero todavía no somos capaces de conectarlas entre sí para ver con claridad el trazado del continente que nos anuncian.

Y acabo como he comenzado: nuestra responsabilidad como miembros de la sociedad civil, analistas, militantes, profesores, académicos, investigadores, creadores..., en definitiva, como ciudadanos corresponsables de todo lo que pasa, nuestra corresponsabilidad, en la construcción de la paz en la intra-Europa y en su propagación

allende-Europa, con la naturalidad de la solidaridad compensatoria, reparadora de abusos inferidos y daños infligidos, estriba en intentar contribuir al alumbramiento de estas emergencias múltiples, que realmente, están ya ahí, y que nos interpelan, nos desafían y nos empujan a todos.

#### Notas

- 1 Celebrado del 9 al 13 de Julio en Vitoria-Gasteiz y Gernika-Luna.
- 2 Aquí se trata de su libro «De la guerra» publicado en Buenos Aires, cuya primera edición fue publicada en 1960 por Edic. Mar Océano; reprint en 1978 por Ediciones Ejercito de Madrid, 2ª ed en 1980.
- 3 1ª edición en Francia, *On ne change pas la société par décret*, Fayard, 1979 - trad. Esp. *No se cambia la sociedad por decreto* publicada por Ministerio de Administraciones Públicas, 1984.
- 4 J. Vidal-Beneyto, *Del franquismo a una democracia de clase*, Akal, Madrid, 1977.
- 5 J. Vidal-Beneyto, *Diario de una ocasión perdida*, Kairos, Barcelona 1981.
- 6 Ampliado en su artículo «El negocio mundial de las minas y la tortura», *El País*, 26/11/1997.
- 7 JVB publicó un artículo con este título «La violence: de la provocation à l'aloclastie» en: *Repenser la télévision* T.2 de Franco Guglielmelli, Association Télévision & Culture, 1995.
- 8 «De la violencia a la ética pasando por Madonna», en: Federico Mayor Amicorum Liber, Bruylant, Bruxelles, 1995, Vol. II, pp. 1117-1138. Este artículo reproduce en parte otro texto con el título de «La Jungla Mediática» publicado en «Comunicación Social 1994/Tendencias - Los medios en la configuración del Estado» - Informes anuales de Fundesco, Fundación Social de las Comunicaciones.